

中国研究名家精选

文
景

Horizon

VISIT…

LANZAROTE

Caliente.COM



中国研究名家精选

文景

Horizon

目 录

腹地的构建——华北内地的国家、社会和经济（1853—1937）
反思史学与史学反思
游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族
华夏边缘：历史记忆与族群认同
显微镜下的成都
五四的另一面：“社会”观念的形成与新型组织的诞生
礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络
私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：1949～1999

THE MAKING OF A HINTERLAND

腹地的构建

华北内地的国家、社会和经济（1853—1937）

State, Society, and Economy in Inland North China, 1853-1937

［美］彭慕兰 著（Kenneth Pomeranz）　马俊亚 译

上海人民出版社

文景

Horizon

腹地的构建

——华北内地的国家、社会和经济（1853—1937）

THE MAKING OF A HINTERLAND: State, Society, and Economy in Inland North China, 1853-1937

[美]彭慕兰 著

Kenneth Pomeranz

马俊亚 译

上海人民出版社

图书在版编目（**CIP**）数据

腹地的构建：华北内地的国家、社会和经济：**1853～1937**/（美）彭慕兰（**Kenneth Pomeranz**）著；马俊亚译. **—**上海：上海人民出版社，**2017**

书名原文：**The Making of a Hinterland: State, Society, and Economy in Inland North China, 1853—1937**

ISBN 978-7-208-14473-6

Ⅰ. ① 腹**…**Ⅱ.① 彭**…** ② 马**…** Ⅲ.① 华北地区**-**地方史**-**研究**-1853–1937** Ⅳ.① **K292**

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2017**）第**097467**号

书名：腹地的构建：华北内地的国家、社会和经济：1853～1937

作者：[美]彭慕兰（Kenneth Pomeranz）

译者：马俊亚

排版：山东源齐数媒信息技术有限公司

ISBN：978-7-208-14473-6

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文

景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景 新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

献给我的双亲，他们甚少告诉我何事该做，但却寓教于行；并献给本杰明，我从他那里获得的惠助远过于他所知。

- 译者序
    - 一
    - 二
    - 三
- 中文版序言
- 鸣谢
- 导言
    - 区域
    - 时段
    - 国家、市场及其在黄运的融合
    - 政治经济与中国的发展
    - 治水与国家的构建：理论透析
- 第一章 地方利率的故事：信贷和货币市场中的政治势力和区域模式
    - 山东的地区性信贷市场
    - 地方经济差异的持久性
    - 信用市场及其他地方经济边界
    - 区域性的货币市场
    - 经济地理中的政治：当地的公共财政
    - 经济地理中的政治：超地方的权威和政治自卫
    - 经济地理中的政治：私人收益
    - 割裂的市场及其分配：强大的势力
    - 割裂的市场及其分配：普通百姓
    - 割裂的市场和区域经济形式
    - 结语：割裂的市场与国家构建
- 第二章 社区、强制和棉花：农业改良和社会分层
    - 新的农作物品种
    - 拾荒与生存
    - 看青活动与“棉业公会”
    - 区域变化与当地领袖
    - 渗透性、开放性和社会经济的变迁
- 第三章 生态危机和“自强”逻辑

    - 市场、国家和生态
    - 封闭、燃料短缺和伐木砍樵
    - 燃料短缺与“自强”逻辑
    - 当地的努力：植树造林及其不满
    - 生态、交通和边缘化
- 第四章 任其自便？
    - 中央政府的退出
    - 中央政府的退出：新的优先、新的紧缩与错失的机会
    - 轻视的加剧：地方瘫痪的社会和政治基础
    - 秸秆与石头：落后技术的循环
    - 黄运的黄河治理
    - 水患的重新分布
- 第五章 灾害应对
    - 水利失修的经济成本
    - 士绅与外国人
    - 国家的分裂与水利治理：军阀时代
    - 官府、乡村豪绅与地方反抗
    - 工程师与士兵
- 结论 黄运、中国与世界
- 附录
    - 一、鲁西北和鲁西南各县名录
    - 二、水利衰退造成的农业损失
    - 三、黄运水利失修所导致的额外交通成本
- 人名译名对照表
- 参考文献
    - 一、中文部分
    - 二、西文部分
    - 三、日文部分
- 译后记

译者序

本书系由彭慕兰（Kenneth Pomeranz）在美国耶鲁大学的博士学位论文修改而成，1993年由加利福尼亚大学出版社出版，[1]次年获费正清史学研究奖。作为译者，本人现对该书作一简介。

---

[1] Kenneth Pomeranz, *The Making of a Hinterland: State, Society, and Economy in Inland North China, 1853–1937*, Berkeley, Los Angeles: California University Press, 1993.

一

作者把大运河与黄河交汇附近的山东、河南、河北非沿海的部分地区作为解剖对象（书中称之为“黄运”），运用中美多家档案馆、图书馆的许多第一手资料，探索了自晚清以来国家政策的转型与国家对不同地区服务的重新配置，及其给华北内地的社会、经济和生态变迁所造成的影响，并阐述了当地的金融、农作、交通、税课和来自底层的反抗，进而对中国现代史的“重大问题”进行了全新的评价。这是运用“经济人类学”（economic anthropology）和“经济社会学”（economic sociology）来分析中国国家服务等问题的典范之作。

如同嗣后出版的《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》[1]对19世纪以前欧洲中心论的反驳一样，彭慕兰在本书中对那些似已视为“真理”的质疑和颠覆往往令人震撼。

多年来，重商主义思想似乎主导着中国的大政方针、发展战略与学术评价。凡是与外国产业具有竞争性、能够抑制外国资本的扩张、给国家增加财政收入、提高国民生产总值的产业（最具代表性的就是大机器工业），均被视为“新式”“进步”或“资本主义”的性质，是国家或一个地区发展水平的标志；从事这些行业的群体，也被视为新兴阶级或阶层。而经营传统产业的群体（如土地所有者、钱庄主、典当主等），则被视为“封建”“落后”的阶级或阶层。只要“新式”产业得到发展，不论付出什么样的代价（包括环境破坏、传统经济结构的崩溃、社会福利的下降、基层礼义道德的覆灭等等）也似乎在所不惜。实际上，这种政策和观念不免偏颇，并具有相当的危害性。直到近来我们才明白：新式产业对所有地区并不都是福音。自晚清中央政府采信“商战”思想以来，在一百多年间很少有人对自强逻辑本身的偏颇进行反思，更不用说去研究这个逻辑在近一个半世纪里给中国社会所造成的深重负面影响了。

作者指出，由于采信自强逻辑，政府重视的是那些有助于维护其政治独立、贸易顺差及通货储备（并且通常有助于政府部门维持其权力）的产业，而不是那些在经济方面最大程度地改善百姓生活、造福芸芸众生的项目，其特征是不惜一切代价提高国家的（有时是省政府的）贸易顺差。在列强的炮口之下被强加了巨大债务的中国（并且这些债务又频繁地被用来进一步践踏中国的主权），其经济上的自强被定义为提高贸易顺差并不令人费解。令人费解的是，这种逻辑即使经

历了朝代更替和社会制度的多次变革，也丝毫没有受到任何质疑和根本的改变。

国家转向自强逻辑后，国事的焦点在于维持对富有竞争力的地区的控制、现代化建设及从总体上减少威胁国家主权的债务。到20世纪，由于亏空进一步增大，国家的注意力更集中于“发达”地区，而非“落伍”地区。这种转向实际上是国家对其服务进行重新配置，在被视为核心的沿海地区，国家改善并增加了诸如治理水灾、维持公共秩序、基础设施建设等方面的服务，但在被视为边缘的腹地，则减少了服务。

从书中可以推导出，不论是清政府，还是南京国民政府，其失败的根本原因都不是因为“自强”方面做得不好，也不是“国家结构不能适应层出不穷的危机”或“制度不足”及“政策安排缺位”，[2]而是在于忽略了传统的使命。陈翰笙先生早就指出：“19世纪中叶以来工业资本的侵入，尤其是最近金融资本的侵入，已经促进了中国经济的工业化。”[3]饶济凡（Gilbert Rozman）等学者指出，20世纪以前的中国，生产和交换方式中带有许多的现代因素。

最近的研究表明，清季和国民政府时期一般现代产业的发展非常之快，在经济发达地区，甚至成功地推动了农业和工业中协同增效的变革（如推广棉花、改良蚕种等）。[4]到20世纪30年代前期国家在关税、税课、货币、财政等方面的改革也相当成功。译者认为，抗战前的江南地区形成了许多具有规模效应的资本集团，这些资本集团完全具有与外资相竞争的能力。[5]政府的主要失败恰恰在于其忽略了以往“封建王朝”一向视为应尽义务的传统使命（主要为治水、救荒、维护社会公共秩序、惩治官员腐败、构建基层社会道德等）。有人认为，中国传统的官僚机制在社会管理、维持农业经济等方面具有高度的组织能力和极大的效益。[6]而以“自强”为目标的政策在促进“新”经济发展的同时，也抛弃了中国传统官僚机制的合理方面，这种政策对本来就已贫困的地区和游离于货币经济以外及国民生产总值（GDP）统计以外的那些事务打击最重，这种负面作用对经济增长率的影响虽不大，但对大众福利和人民生活影响极大。如彭慕兰所说，政府的合法性在普通人中所受的损害，远远超过了政府在“自强”中所获得的有限成功。农民从来不会太多地关注工业化，甚至没有人会认为政府收入的增加及对乡村的控制是好事。GDP崇拜综合征的后果，今天正越来越被人们所认识。

以往的学者无不强调中国加入“发达”世界的努力及市场一体化的正面影响，但大多数农民却希望政府能继续提供防治自然灾害、治理河道、赈恤贫穷、清剿土匪、惩治腐败等传统服务。但被重商主义思

潮所左右的政府，把各种资源和服务集中到了沿海地区，对不能为其增加工商税收的“腹地”放任不管，甚至不承担应尽的使命，使得腹地的社会生态急剧衰败，结果，正是这些在新国策中被政府视为无足轻重的区域，农民群起抛弃了政府，许多人最终转向了革命。

可见，这部著作不仅有助于弥补以往学术上的偏差，甚至有助于解释20世纪中期中国所选择的新方向。[7]

作者的创见贯穿于全书的每一章节。20世纪前期的中国学者认为，帝国主义的商品输入摧毁了中国的农村手工业，破坏了中国传统的经济结构：“伦敦纽约的农产价格，由无线电收音机当天就影响到最偏僻农村的原料作物的价格了；列强变为世界上的都市，经济落后的国家变为世界上的农村。”[8]后来持“现代化”和“依附”论的学者多认为帝国主义最恶劣的政治遗产，是使20世纪的中国（或其他第三世界国家）沦为一个落后而无法获得突破性发展的国家。对此，伊懋可提出了不同的看法，强调“正是现代西方的历史性贡献缓解并打破了中国的高度均衡陷阱。19世纪中期这个国家对世界市场的开放，很快导致了主要的对外开放地区（特别是上海）商业和工业的快速增长”，[9]这个论点得到了不少西方学者的赞同。[10]

作者把重点放在黄运本就存在的社会结构与国家旧使命的失败上，以此来理解“依附”与“世界体系”中的分歧，他采用了这两种理论中的一个重要见解：不同于非此即彼地认为某些国家（或地区）已经“现代化了”，而其他国家（或地区）则没有；他认为富裕和贫困地区都是现代世界的组成部分，一个地区的飞速发展可能会造成其他地区的停滞或恶化。另外，作者基本上不赞成伊懋可的观点。他认为，尽管外国人在黄运帮助推广美棉，为黄运做出了不少有益的事，但中国与西方的碰撞，从根本上对黄运的社会生活产生了极其不良的影响。

为了解释这一点，作者超越了罗斯基等一些纯经济研究所得出的结论，[11]如不仅仅纠缠于黄运从市场整合中所获得的外部商品或黄运为战争、赔款和编练新军所付出的代价。他把中国“中央政府”政策的转型作为帝国主义政治经济影响的组成部分，而不是与经济影响的模型孤立开来。正是帝国主义的威胁造成了中国国家战略的根本性改变，而这种改变的直接后果就是“贫穷的”腹地被国家所抛弃，并变得更加贫穷。[12]

就本书强调帝国主义对内地的影响而言，彭氏赞成沃勒斯坦等人的“依附”和“世界体系”论，用一种情况下出现了“现代化”，而在另一种情况下却没有出现“现代化”来取代传统观点的“发达”和“不发达”地

区。人们理应探讨这些结果成为一种单一过程组成部分的途径：从政治角度来观察一个大国内部的现代化和内卷化甚至是退化。更可贵的是，作者的论点还有较大的创新，他所强调的不是关于黄运融合到世界体系中的负面影响。就黄运所发生的一切来说，它没有融入新网络却又造成了旧网络的崩溃，这比融入新网络或留在旧网络中的危害都要大。黄运与现代经济的关系也并不全是“依附”和“世界体系”理论所说的把边缘与其核心联系起来的树枝状类型。

作者在研究中还发现，华北地区确实带有杜赞奇所说的“国家内卷化”的许多特征：现代国家的财政支出膨胀，与传统农业经济的发展不相适应。[13]但是，一旦作者把国家作为一个服务的提供者来观察以及观察国家是如何解决新旧使命之间、核心与腹地之间的显著差异时，杜赞奇的模型就需要进行重大的修正。杜赞奇从低水平的、政府雇用的“企业经纪人”这样一种新阶级和政府能力衰退的角度，来阐述所有遍及华北的更大的榨取。作者认为，这可能是介于两种鲜明发展图式之间的常规画面。一方面，更多的榨取事实上已经对核心区域的公共事务产生了重要的改善。但另一方面，腹地越来越为国家所忽视，并越来越缺乏更大范围行政整合的机会；腹地既承受政权内卷化之苦，又承受着国家政策转型之苦。

从彭慕兰所述的自强逻辑的角度，还可以解释许多含糊不清的“文化”问题。如以往在解释中国人较少消费西方商品时，经常归结于两个典型的中国文化特性：（1）深受儒家思想影响的知识分子对西方商品的排斥，降低了中国人消费西方商品的兴趣；（2）中国人坚信自己文化的优越性，不喜欢所有的外国人及外国商品。[14]从彭的分析中可以看出，被边缘化了的腹地，失去了与沿海经济相融合的政策扶持，并遭到人为的封锁，也就无法得到和消费沿海地区质优价廉的商品（主要是西方商品）。

值得一提的是，二百多年以前，西方学者就注意到中国不同地区之间的贫富差异，有人写道：“世界上最富庶的和最繁荣的帝国同时在某一意义上也是最穷困的和最悲惨的。”[15]但学者多习惯于从人口因素来解释这种现象。孟德斯鸠在18世纪中期指出：“中国的气候异样地适宜于人口繁殖。那里的妇女生育力之强是世界上任何地方所没有的。最野蛮的暴政也不能使繁殖的进程停止，中国和所有其他产米的国家一样，常常会发生饥荒。”[16]休谟还论述与中国人口增长的弃婴问题。[17]最早对中国人口与贫困关系进行系统论述的学者是马尔萨斯，认为中国人口的快速增长，将使土地不堪重负。[18]当代学者更常常把人口因素作为解释中国社会经济变迁的基石。[19]彭慕兰从19世纪50年代以来国家治国思想与宏观战略大转变的角度，来解读中

国的区域社会经济的变迁，从而凸显了新经济政策给黄运造成的压力和贫困。而学者历来所关注的人口压力，与国家政策转型及服务减少所造成的压力相比，在黄运社会经济衰退中所起的作用，远没有后者来得突兀和直接。在传统的国策中，中央政府从江南等富裕地区榨取财富，用以维持自然生态较为脆弱的华北、西北等地区的生态循环。但自19世纪50年代以后，在帝国主义的压迫下，中国加快了其国家构建，以不懈的努力来建设富裕、具有竞争力的地区，并在这些地区创造了现代类型的国家和经济。但国家政策的改变，使“腹地”再也无法从江南等地得到必需的资源用以维持基本的生态循环，国家在这些地区所提供的服务也日渐减少，从而使社会生态每况愈下。

19世纪末和20世纪初，中国许多地区承受着严重的环境恶化问题，而黄运的问题尤为突出。中国大部分人口最稠密的地区往往是其最繁华的地区，一穷二白的黄运则是一个例外。彭氏明确指出，马尔萨斯学派所说的人口压力，并不能解释19世纪中期以后的生态恶化问题，因为黄运的人口在19世纪40年代至1949年这一百多年里并没有大的增长。

关于对中国农民土地经营和劳动力分配的研究，彭氏总结为“单一逻辑”和“多重逻辑”论。“单一逻辑”论的持有者，如马若孟（Ramon Myers）、罗斯基（Tom Rawksi）、洛伦·勃兰特（Loren Brandt）等认为尽管不同的农民拥有不同的资源，但他们全都按同样的方法（即古典经济学所说的利润最大化），来决定如何使用这些资源。马若孟认为：“家庭的首要目标是通过农业劳动和其他资源，或者通过手工业、商业和其他职业获得尽可能多的收入。”[20]“多重逻辑”论的支持者，如陈翰笙、景甦和罗仑、黄宗智（Philip Huang）等认为不同的阶级按照根本不同的逻辑来决定其行为。黄宗智认为，那些经营大的“经营性农场”的人是利润的最大化者，但那些更近似于谋生的农民则不是。某些人对从其小农场中获取可靠的收入是如此的绝望，以至于他们从事着“自我开发”，在这类劳动获得的边际收入已然极大地低于现行的报酬以后，仍把多余时间投入进来。其他人则孤注一掷地种植高风险、高利润的作物来寻求从过于狭小的地块中竭力维持生计。[21]彭氏跳出了现存的关于“单一”逻辑与“多重”逻辑的争论。他认为，不论特定群体或家庭的经济逻辑是否因其社会地位的不同而发生变化，均有赖于他们生于兹的社区类型；因此，这个问题需要基于把社会结构本身作为一种变量来加以分析的特定背景的研究。黄运南部村庄拥有在政治上占据主导地位的强大的精英，黄运北部村庄则没有。结果，黄运北部和南部的贫农甚至中农面临着不同的机遇和威胁。地方精英变化着的力量和目标影响着农民的“经济”战略，20世纪20至40年代，美棉就是在旧的乡村精英逃避其职责的地方，而不

是在逃脱了军阀和日本人的剥夺从而建立了乡村控制的地方获得了推广。

在以往的研究中，学者常简单地把农田的狭小作为贫苦农民不能获得银行信用的主要原因。[22]彭慕兰则令人信服地证明农民得不到银行信用，不是非政府力量造成的，恰恰相反，而是政府操纵的结果（后面详述）。

彭氏的研究还深化了数百年来所形成的一些传统看法。如黑格尔认为，中国不存在宪法，个人和团体也就没有独立的权利："中国的法制，基于家长政治的原则，臣民被视为尚在幼稚状态。中国并无独立的各阶级要维护它们自己的利益。一切皆由上面来指导和监督。"[23]孔飞力（Philip A. Kuhn）通过对特定"事件"的研究，认为中国属于官僚君主政体（bureaucratic monarchy），在这种政体下，与君主相对立的官僚往往塑造"事件"，重新解释事件，甚至制造事件以帮助自己从这个制度中获得利益。[24]彭慕兰则通过对修建兖济铁路这一"事件"的解读，生动地再现了济宁地方精英重新解释事件的逻辑与动机，深化了对中国特定政治体制与社会背景的理解。[25]

彭氏指出，济宁这场斗争的组织者实质是为了把他们的家乡与沿海经济联系起来，但非常老练地用民族主义的诉求打动了其他地区的绅士们。这些士绅和商人对全国士绅所做的有效诉求，基本上全部基于中国政治的需要，而不是自己家乡的经济困境。因为黄运必须融入沿海的政治经济中，以迫使政府提供更多的服务，帮助其应对环境和经济困境。为了获得把黄运的更多地区纳入到新经济网络的基础设施，其领袖不得不根据"自强"的利害关系，而非当地的福利因素来阐述其观点，从而达到自己真正的目标。

彭氏的研究不仅使我们把它视为两个世纪以来西方中国问题研究的"接力"著作之一，而且使我们更清楚地看到二百年来中国社会的演变。如亚当·斯密（Adam Smith）对18世纪中国社会生活情形的描述为："中国耕作者终日劳作，所得报酬若够购买少量稻米，也就觉得满足。""不过，中国虽可能处于静止状态，但似乎还未曾退步。最下级劳动者的生活资料虽很缺乏，但还能勉强敷衍下去。"[26]而在彭氏的著作中可以看到，20世纪的中国某些地区得到了发展，有的地区却已"退步"。在"退步"地区，下级劳动者的生活资料严重短缺，已经无法勉强地敷衍下去。在黄运，燃料短缺不但使负责拾柴和烧饭的妇女儿童花费了不计其数的额外劳动，还引发了无数的社会冲突。彭氏的研究并不仅仅是早期西方对中国研究的简单延伸。他进一步指出，为了节约燃料，人们在寒冷的日子里也舍不得生火，少吃熟食，经常不离开炕。

当然，燃料危机造成的损害并非直接的痛苦，人们绝望的反应恶化了长期的环境问题。由于农民很快就用完了木材，而且很快用完了秕糠、树枝、树根及周围土地上的杂草，他们被迫燃烧畜粪（这原是作为肥料使用的，被用作燃料后，严重地影响了土地的肥力）。因为农民极度缺乏秸秆，甚至那些不烧畜粪的人也逐渐失去粪便的某些利益。华北与施肥和混合肥有关的最大问题是缺乏有机质，无法吸收在肥料堆积中释放的氮。作为屋顶材料的麦秸和稻草变得极其珍贵，舍不得用在混合肥中。黄运已经衰竭的土壤在整个20世纪早期逐步恶化下去，土地越来越不堪重负，人们对环境的利用越来越体现出掠夺性。在国家不能重新增加服务的情况下，这种恶性循环只能一直持续下去。

这部著作的创新之处不一而举。并且这些创新绝不是作者随意根据某些理论所作的削足适履式的惊人之语，而是作者经过深入研究后得出的严谨结论。

---

[1] Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton: Princeton University Press, 2000；中译本名为《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》，史建云译，南京：江苏人民出版社，2003年。译者认为，《大分流》一书体现了作者对以往中国经济史研究中某些非主流思想的继承和发展。例如作者在“引言”中强调只能把中国与整个欧洲进行对比，认为18世纪以前西欧在资本积累和经济制度两方面都没有决定性的优势。这些论点在20世纪30年代初出版的托尼的著作中就可见到。托尼写道，研究中国，应该把中国和整个欧洲作比较，而不应把中国和某一个欧洲国家进行对比；以往视为中国经济生活独特标志的传统，实际上不是中国特有的征状，而是欧洲和中国在一个文明阶段所共有的；快速的经济变化、持续的经济增长并不是西方的全部历史，只不过是近四个世纪的事；在将近一千年的时间里，西方与中国一样，农民和纺织工人等手工业者并没有什么改变（详见R. H. Tawney, *Land and Labour in China,* London: George Allen & Unwin LTD, 1932, Chapter 1）。相比而言，《腹地的构建》则更多地体现了作者的“原创性”。

[2] 关于国家结构不能适应危机的观点，见Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865–1911*, Stanford: Stanford University Press, 1986, pp. 204, 299, 300–306。近代中国制度不足的论述，见刘佛丁：《制度变迁与中国近代的工业化》，张伟保、黎华标主编：《近代中国经济史研讨会1999论文集》，香港：新亚研究所，1999年，第25页。政策安排缺位的论点，见王玉茹：《中国近代政府行为特征及其对中国工业化的影响》，《近代中国经济史研讨会1999论文集》，第38—40页。

[3] 陈翰笙：《中国的农村研究》，《陈翰笙集》，北京：中国社会科学出版社，2002年，第33页。

[4] Gilbert Rozman (ed.), *The Modernization of China*, New York: Free Press, 1981, pp. 107–108.

[5] 详见马俊亚：《规模经济与区域发展—近代江南地区企业经济现代化研究》，南京：南京大学出版社，1999年。

[6] 详见Pierre-Etienne Will, *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1990。

[7] 译者认为，彭慕兰从国家政策转型的角度解释由于国家“抛弃”了腹地，从而造成该地区农民对清朝和国民政府离心离德的说法，比杜赞奇等学者的观点更具说服力。杜认为中国革命成功的原因是由于“共产党能够了解民间疾苦：从殴打妻子到隐瞒土地，无所不知”；西达·斯考切波认为“国家政权的衰弱是发生革命的前提条件”；查默斯·约翰逊则认为日本的入侵使得共产党能够利用民族情绪来动员群众参加革命。以上观点见［美］杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2003年，第183页。

[8] 薛暮桥、冯和法编：《〈中国农村〉论文选》上册，北京：人民出版社，1983年，第111页。

[9] Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation*, Stanford: Stanford University Press, 1973, p. 315.

[10] 参见Dwight Perkins (ed.), *China's Modern Economy in Historical Perspective*, Stanford: Stanford University Press, 1975, pp. 46–47。

[11] Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, Berkeley: University of California Press, 1989.

[12] Immanuel Wallerstein, *Modern World-System*, 2 vols., New York: Academic Press, 1976.译者所述的沃勒斯坦观点主要来自Angus McDonald, “Wallerstein's World Economy: How Seriously Should We Take it?” *Journal of Asian Studies*, 38 (May 1979), pp. 535–540。

[13] Prasenjit Duara, “State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911–1935.” *Comparative Studies in Society and History*, 29: 1 (Jan. 1987), pp. 132–161.亦见杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》，第180页。

[14] 详见［美］汉密尔顿：《中国社会与经济》，张维安等译，台北：联经出版事业公司，1990年，第203页。

[15] ［美］马尔萨斯：《人口原理》，子箕等译，北京：商务印书馆，1964年，第124页。

[16] ［法］孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，北京：商务印书馆，1997年，第128页。

[17] ［英］休谟：《休谟经济论文选》，陈玮译，北京：商务印书馆，1984年，第110页。

[18] 马尔萨斯：《人口原理》，第123—125页。

[19] 代表性的著作是何炳棣：*Studies on the Population of China, 1368–1953*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959。在这部著作中，何多次明确表示赞成马尔萨斯的观点（如第226、256页），还把清代的人口学家洪亮吉称为“中国的马尔萨斯”（第271页）。他认为：“康熙和雍正时代的宽政—人口增长的刺激因素之一—种下了清朝衰败的种子，并且在很大程度上间接构成了近代中国的经济障碍”（第275页）。还有学者认为：“在中华帝国末期的历史中，人们已在许多方面感受到了人口的增长，这是由清代社会和制度的特点决定的。如果说人口的增长对农民生活的影响最终是毁灭性的，那么，它对政治制度的影响也同样严重。”见［美］费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史：1800—1911》上卷，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1993年，第116页。

[20] ［美］马若孟：《中国农民经济—河北和山东的农民发展，1890—1949》，史建云译，南京：江苏人民出版社，1999年，第145—146页。

[21] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China,* Stanford: Stanford University Press, 1985, p. 162.此处对黄宗智观点的总结为彭氏所作。

[22] 如见陈翰笙：《现代中国的土地问题》，《陈翰笙集》，第50页。

[23] ［德］黑格尔：《历史哲学》（二），王造时、谢诒徵译，北京：商务印书馆，1936年，第202、206页。

[24] 详见Philip Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, p. 221。

[25] 在对津浦（沪）线的最初规划中，德国人想把这条线路拐向鲁东地区并向曲阜修筑一条支线，但济宁一群有功名的人（有的担任着公职，有的经商）则希望主干线能经过济宁，至少能在济宁修筑一条支线，以维持这座城市的繁荣。他们在潘复的领导下，把线路问题提交给津浦线将要穿越的所有四省绅士，并把它与刚刚开始的“收回利权运动”联系在一起。他们把否定向鲁东修筑铁路提到收回利权的高度，强调最初的线路威胁到了中国主权及其现代化所必需的资源（特别是煤）控制，但却没有人强调修筑济宁铁路的真正意图，即这条铁路给济宁所带来的商业利益。这种观点把江苏、安徽、山东和直隶的绅士、甚至巡抚们集结到了一块。这些压力最终迫使有关方面做出让步，确定向济宁修筑一条支线—兖济铁路。

[26] ［英］亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，1997年，第65、66页。

二

这部著作对中国社会经济的认识非常深刻，这些认识通过对税课、推广美棉、植树造林、水利治理、秸秆的征收、腐败的形成等细节性的分析和表述一一呈现出来，全面展示国家服务的重新配置对黄运社会生态的影响。

在彭氏看来，当中央政府致力于“富强”“发展”等目标时，并不是其他层面的政府也有着相同的利益和目标。有时维持和造成一个地区的落后状态，更符合地方政府的利益。最常见的现象是地方政府进行市场封锁。

作者一开始就从黄运内部及黄运与外部世界的利率差异，来揭示“创造”一个落后与分割的市场，对维持县级政府的利益是多么的重要，而县政府又是如此地固守自己的利益阵地。作者对这一常见的现象作了抽丝剥茧般的分析，逻辑缜密，对中国社会状况的解读相当精辟。

国家的服务减少或退出后，黄运地区内部的社会生态发生了不同的变化，地区性差异越发明显，这从各地的利率方面可以体现出来。学者很早就注意到了山东不同地区的利率差异，但仅是从贸易和城市不发展的角度来解释利率的上升。[1]

按彭慕兰的统计，山东北部沿海地区的平均利率最低，鲁西南地区最高，以济南为首的核心地区居中。在他看来，导致利率的差异，问题并不在于绝对的水平，而是相似的地理形式，地理条件相同的地区具有惊人相似的利率水平。

银铜比价的巨额差异，是县政府操纵的结果。为了操纵铜币和银元（币）的兑换率，许多县政府禁止货币（通常是银币，有时是铜币）的“输出”。这种禁令既阻止了套利交易以盘剥纳课人；在19世纪，也阻止了跨县贷借。县政府设置的屏障保护了他们自己的收入。因为农民手中通常仅有铜币，但税课则用银子来计算。县政府可以任意定出高得离谱的比价，用于纳课的兑换比价变化幅度极大；在黄运许多地区，其比率比同时代沿海城市中的市场兑换率高出整整一倍。在国家服务减少或退出的地方，地方政府面临着越来越严重的财政困难，为了解决或缓解这些困难，县政府在征课时按这些高比率征收铜

币，然后再按市场兑换率来兑成银子，使实际收入增加一倍。

这些收益对地方政府的重要性是显而易见的，甚至在种植经济作物的农民本可以用银来纳课时，鲁西南地区的百姓仍然被要求用银计课、用铜币来纳课。作者认为黄运北部和南部的社会存在着重大差异。同样的事件（如推广美棉、植树造林、治理水患等）在相对“可渗透的”（permeable）黄运北部和“不可渗透的”（impermeable）黄运南部具有全然不同的结果。常用的“开放”和“封闭的”社区的标准并不适用于黄运或20世纪的中国。

除了最关心自身的利益外，与“国家自强”相比，县级以上政府官员对增加农村收入并无兴趣。只有可以被用来替代进口商品或推动出口工业的农村项目才能引起政府官员的注意。美棉就是作为一种进口商品的替代物被引进的，并由于在中国种植的成本比美国低二成，美棉也具有出口的潜力。政府进行农业推广，均着重于能够增加中国贸易盈余的农作物，并因此希望有助于保卫国家的主权；农村生活水平受到的关注则要少得多。

在中国，掌权者作为或不作为的主要标准往往不是看一件事对国家、百姓生活有多么重要，而是看对自己的益处有多大。即便像推广美棉这样的事，也并不是对所有掌权者都有益处或有极大的益处。作者指出，如果棉花真的推广开来，棉种的供应者与农民的关系将日益密切。黄运北部因为没有强大的乡村势力，似乎没有什么人担心此事。但在黄运南部，美棉的种植可能导致有人进来分享这个地区根深蒂固的乡村头面人物的权势。因此，仅仅生产粮食更符合鲁西南乡村精英们的政治目标，他们在当地的势力，部分地基于在动乱时期储积粮食的能力，在青黄不接时可以用粮食提供高利贷。手上掌握粮食来维持当地政治统治的优越感，使地方的乡村精英对盈利性经济作物带来的机遇熟视无睹。

许多西方学者，如明恩溥（Arthur Smith）、西德尼·甘布尔（Sidney Gamble）、马若孟等，均注意到华北农村普遍的拾荒问题。[2]在某些西方人看来，拾荒体现了“中国人关于财产所有权方面‘你的和我的’观念在极多的时候是模糊的”。[3]彭慕兰则通过对拾荒的解析，描绘了一幅国家政策转型影响下的华北农村完整而又逼真的生态与农民生活画面。他认为，通常以群体形式进行活动的穷人对其他人的作物拥有部分的所有权，穷人被普遍认为具有从事拾荒活动的权利，而这种权利首先在其家乡村子里被普遍认同。黄运地区由于失去国家资金的资助，燃料短缺问题越发严重。对穷人来说，拾荒变得极其重要。一名拾柴草的妇女，在一天中可以赚到与一名男性煤炭工人的日工资相当的实物，而有时比一名农业工人所挣得的要多得多。

拾荒者还可以捡走收割者所遗留或丢掉的所有农产品。由于拾荒者本人或其配偶通常被人雇为收割者，他们会想出各种办法在收割后的田场中多留一些有价值的东西，供自己拾取。

在自强运动中被大力提倡的美棉，因为与拾荒权相冲突，这种本应给贫困者带来更多实惠的作物却极大地激起了他们的反感。作者通过对这一现象的分析，清晰地再现了当地的社会结构，许多细节上的分析尤其令人惊叹。在存在拾荒权的地方，新棉的每一个优点似乎都对穷人和乡村头面人物有着不利的影响。据报道，“美国棉种高大，三倍于本地之棉。每亩之地本地棉约种七千棵，美国棉至多不过一千棵。”[4]这极大地减少了拾荒者所获秸秆等剩余物的数量。种植美棉需要更多的劳动力，但这些需求更加均匀地分散在整个季节里，因此棉农可以使用更少的雇佣劳动。由于担心偷窃，使得种植美棉的家庭更多地使用自家的妇女和儿童，而不是雇用他人。与之相比，那些最依赖拾荒为生的人，通常也是那些最需要打工赚钱的人，并由于收割通常提供了开始提前拾荒的机会，美棉的种植给他们的生计造成了严重的威胁。

总的说来，国家政策转型及服务的重新配置给黄运造成了三种严重的生态问题。其一，它与过去的主要原材料供应地失去了联系，且没有找到新的供应地。其二，黄运不属于政府注重的地区，政府最关心的是竞争能力的问题。即使像植树这样的事务，只有在植树造林能够充当进口替代的情况下，国家才会关注此事，反之，如果仅仅是改善当地百姓的生活，则不会引起政府的兴趣。其三，黄运本地没有限制人们从极为重要的生态地区（河堤、山坡、荒地和以前的林地上）砍草伐樵的机制，国家更不可能提供这样的服务，这使得盗伐树木成为黄运非常严重的问题。

恶劣的交通、不明确的产权以及普遍的动荡加剧了黄运的生态危机，并阻断了市场解决之路。当19世纪中期中国许多地方在开发更远距离的木材供应地时，黄运的外来木材却越来越少，本地的供应在迅速萎缩。自强倾向为政府的林业官员提供了充分的理由，来对不同的地区厚此薄彼。国家在某些地区造林的理由主要与外国人的影响有关，这些地区通常还与外国人已率先进行植树活动的范围相交叠：靠近外国人租界（主要是青岛和威海卫）的山坡及铁路沿线的地区，需要木材来制作枕木，并拥有保护树苗的警力。对自强利害关系的强调，使国民政府在已经有了进口替代的地区仍然重视林业工作：他们在山东的济南、青州和泰安而不是在真正缺乏木材来源的黄运地区建立了林业中心。因为在黄运，木材的增多可以改善那里民众的生活，但对减少该地区的进口（棉纺织品、煤油、香烟）或增加其出口（花

生、大豆、棉花、牲口、劳动力）却起不了什么作用。只是从长远来看（由于生态破坏的减少，节省了对水灾的救济并改善了土质），才能转变为政府需缺的硬通货或财课，而政府对这样一种遥遥无期、可望而不可即的回报是不会有太大兴趣的，因而不可能对这些地区提供较多的服务。

木材供应萎缩引发的直接后果是燃料的严重短缺。20世纪30年代鲁西南地区总人均燃料供应（包括麦秆、野草、粪便，等等）至多占最低“生存”限度所需燃料的27%。[5]鲁西北比鲁西南仅略好一些，能够提供的燃料供应占最低生存限度的31%。由于对燃料短缺的救济要通过口岸而来，因而，华北地区燃料的价格与机制品的价格很相像：在发达地区（这些地区与那些口岸连接在一起）要比不发达地区低廉。而在一个自给自足的大区域中，不发达地区的燃料理应比发达城市的燃料便宜，因为不发达地区的燃料是采拾而来，而城市的燃料是通过运输而来。

与自然生态衰变密切相关的是水利失修。黄运作为黄河与运河这两条极易成灾的大河的交汇处，治水问题成为这个地区社会生活中极为重要的事件。西方学者也早就指出：“在中国……修建公路及维持通航水道这两大任务，都是由行政当局担当。”[6]在18世纪以前，中央政府对大运河的维护，也延缓了黄运的经济和社会的衰落。当然，政府对大运河的维护是出于漕运目的，而不是为地方增加福利，但大运河不仅给黄运带来了所必需的木材和石头，而且使国家为这个地区提供了重要的治水服务，避免了大规模的生态破坏。在18—19世纪初，从陕西沿黄河漂流下来的木材大量进入徐州的市场（并因此间接地影响了山东的供应）。

漕运体制废弃后，石头和木材运输开始衰落，还给黄运秸秆供应增加了新的压力。本来仅用作燃料的秸秆，越来越多地被用来修筑堤坝及平民的建筑，每年仅用来修筑堤坝的数量至少超过了1亿斤，并很可能超过了4亿斤。

由于生存需要高于一切，黄运许多地区的道德随之退化。这大概就是孟德斯鸠所谴责的由于气候和土壤的性质所形成的“贪得欲”。[7]在缺乏强大社会约束力的社区，人们对损害公众利益的事情通常熟视无睹，为了避免“吃亏”，自己最好也“随大流”跟着干，而不是“出风头”去制止。这往往使得“干坏事”很快就蔚然成风。如农民经常盗伐小树苗作燃料，植树事业遭到了毁灭性破坏。木材短缺还使山东的煤矿坑道很难支撑住，因此阻碍了煤矿的发展，[8]而煤矿本可以稍微缓解一下燃料问题。光山秃岭再加打柴和捡拾其他植物，加剧了土壤流失和水患，减少了未来的收成及田中的剩余物。水患的增多也增加了土

壤中的盐分，给农业造成了持久的损害。

除漕运方面的政策转型外，国家在黄河维修方面所提供的服务也根据商战原则作了重大调整。原来由政府承担的黄河河堤维修任务，在靠近沿海的地区继续由政府承担，这些河堤被称为“官堤”；黄运的许多河堤被划为官督民修的“民堤”（或“民堰”），官堤和民堤均由政府委派“委员”进行监督。由于这些委员不是被派到他们的家乡县，而是由当地负责的新制度把河防工程的负担加在了当地人的身上，却没有设立本地的监督机构。国家和省水利费用的削减，减少了靠治河为生的人员的数量，但并没有改善负责者的类别。这种体制使腐败的形成更为容易。在沿海地区的官堤上，虽然委员们控制着大部分资源，但至少由河营掌管存货账目，多少为贪污腐败设置了一点障碍。在修建民堤的腹地，委员们则不受任何约束。他们作为短期派出的外地人，对从根本上治理水患和由当地人所承担的维修费用并无切身关系。即使那些希望从治河中获得上司和百姓的认可，促其早日进入官僚阶层的人，也不可能对大堤工作非常负责，充其量只能不让民众承担更多的负担。至于一般的委员，想不腐败都很难。

由于民堤的组织是临时且不正规的，某些支出非常少；例如，各社区在农闲时就不必供养“河营”。尽管如此，这种体制极大阻碍了砖石大堤的修建。由于石料的费用出自一大群底层的劳动者，要收取这些资金是非常困难的。而且由于这些非正规组织的经费与监工委员个人的经费缠结在一起，使得他们有着强烈的动机来看重短期的节约，这是因为委员们从不知道他们负责一项具体大堤修建的时间还有多长。

另外，付给石头的款项要使用现金，而且落到了采石和运石的外地人手中。修筑埽坝使用的是当地的产品与当地的人力。因此，尽管好的埽坝过于昂贵，但它依然使很穷的社区在凑集费用时，比筹集修筑石头大堤的钱更为容易。黄运的一些县经常承受通货紧缺之苦，并且许多人抱怨民堤的修筑遭到了现金流动问题的阻碍。对政府来说，征用人力和物品，比收取或者使用现金要容易得多，即便它们更为沉重且更没有效力。

作为秸秆的采购者，委员们具有特别优越的地位，他们具有巨大的弹性来制订和上报所付的价格，如果从官办的采石场采购石头或从窑场购买砖头，他们就不可能享有这种优势。所以，委员们宁愿修筑埽坝，这是因为这种大堤需要反复维修，从而极大地增加了委员们牟利的机会；而修建牢固的砖石大堤则会使监督者失去这样的财路。交纳秸秆的制度还给村庄头面人物和“土豪”提供了机遇。由于秸秆要交纳到很远的地方，接收者可以通过延迟这些秸秆交纳的进度，强迫离

家的百姓开销巨额费用，来随意报价，迫使村民心甘情愿地接受榨取。治河制度“改革”以来，“勒索”和腐败之风愈演愈烈。石方至少短少三成（中间是空的）；许多石方短少五到六成，半数以上的河务工程款被浪费。有的委员侵吞了九成的资金。浪费和腐败给黄河民堤造成了最大的危害，却没有人来控制这些委员。这又导致了更多的水患。

许多腐败众所周知，但县令“不敢干预”。处理这种问题需要巡抚委派一名代表（另一名委员）来处理，这种人治方法具有极大的随意性，不但加大了操作上的难度，并且也增加了腐败的途径。如果用价格来衡量，秸秆修筑的民堤比由政府修筑的石头大堤要昂贵得多；另外，埽坝的效力明显要差得多，在大水灾之后，不论是百姓自身，还是国家机构，均不得不来控制动乱。

以往有些学者也把水灾视为“社会的原因”，而非“自然的或自然地理的原因”，但在论述帝国主义的影响时常归于其故意破坏之类，流于简单化。[9]彭氏指出，由于帝国主义的渗透与竞争，沿海地区越来越重要的地位与不断加剧的弱点，需要在那里进行资源的集中，包括各种公共服务，这是因为几乎在任何领域中的失败都可能导致对主权的进一步侵害。中国国家政策的重新定向，以牺牲腹地为代价，甚至使贫穷的沿海地区也获得了益处。从治水角度来说，只要额外的开支不是由政府来承担，或者以后的水患发生在被国家重商主义和民族主义者视为边缘的地区，国家考虑整个福利时宁愿采纳代价更大和效果更差的方案。把黄运的黄河治理作为当地的责任，意味着国家花费较少的代价，但社会花费得更多。

中央政府从黄运退出后，地方精英被鼓励担负更多的角色，并增加了榨取，但通常却不能或不愿有效地运用这些新资源。结果，在这些地区中，民众与现代国家的关系变得最为疏远。在存在腐败的地方，常会有人尝试改革，但改革的结果却并不总是与初衷相一致，有时反而把事情弄得更糟。

1920年，山东河务局局长就建议用受过现代技术训练的人来代替候补官员，并尽快结束短期委员的使用。但直到北伐战争前，候补官员仍占据着河务局并“监督”大部分的河防。与此同时，委员们失去控制权的民堤落到了村庄头面人物及其上司手中，而不是落到了被撤销的河营或现代工程师手中，后两者则是河务局希望能够替代前者的。到20世纪20年代末，进一步的衰变发生了，县级以下的掌权者比河务局和委员们所造成的弊端更大。

尽管改革使中央政府的负担减少了，但在黄运地区，原来较为合

理的体制也被破坏了；水灾治理并没有得到改善，反而更加恶化。鲁西地区的黄河向民堤的转化，根本没有形成一种更加具有成本效益的治水体制。与改革前相比，在靠近沿海等地取得了一些成绩，但这些成绩以牺牲鲁西地区为代价。治水资金向其他各种现代化项目的全面挹注，是以中央和省政府从鲁西地区撤出治河资金为前提的，随着资金撤走而发生的组织方面的变化，加剧了这里的负面影响。其他地方的所得，实际上无法抵补鲁西的损失。也就是说，整个华北不全都是国家的内卷化，至少受国家重视的地区，国家构建获得了一定的成功。国家和市场在向前发展着，市场的发展和新的技术催生了提供服务的新途径。但为了资助这种发展，国家在其视为不重要的地区减少了服务，让这些地区自生自灭。面对新的重大使命，被忽略地区的地方政府和准政府（如民堤组织），实际上被允许用各种方法榨取收入，但它们通常无法像核心地区那样，可以在国家的帮助下，利用市场来获得大部分资源。结果，它们虽然进行了更多的榨取，但所提供的服务比传统国家曾经提供的服务效果要差得多。

彭氏运用计量经济学的方法对因国家服务的退出给黄运造成的损失进行了估计。国家服务减少的后果之一是水利衰败，仅水利衰败每年给黄运造成的经济损失最低估计数达4800万—5100万元，甚至达1亿元。民国初年黄运地区的农业产值每年仅为5亿元左右，水灾造成的损失占黄运农业总产值的9.6%—20%。

这些损失与黄运从与世界经济的联系中所获得的利益相比，显然得不偿失。对黄运农家收入改善最大的项目是推广美棉，种植美棉增加的毛收入在800万—1500万元之间。黄运从加入世界经济中所得的利益，要远远少于国家放弃黄运的治水所造成的损害。对于这些地区，国家减少服务的代价确实是惊人的；国家政策的转型，对黄运来说是害多利少。

---

[1] 如马若孟即持这种看法。见马若孟：《中国农民经济》，第274页。

[2] 马若孟认为，像“开叶子”这样的拾荒行为可以加速庄稼成熟及阻止偷窃。见马若孟：《中国农民经济》，第65—66页。

[3] ［美］明恩溥：《中国乡村生活》，午晴、唐军译，北京：时事出版社，1998年，第163页。

[4] 《时报》光绪三十二年十月二十五日，转引自李文治编：《中国近代农业史资料》第一辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年，第893页。

[5] 这里所述的“生存”，包括做饭、烧水和备作饲料的柴草，但不包括取暖（除非作为做饭的副产品）或照明。

[6] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第291页。

[7] 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，第308页。

[8] 据调查，20世纪20年代，山东每出产100吨煤，需用木材2吨（高秉坊：《山东森林问题之商榷》，《森林》第一卷第二号，1921年6月，“专著”，第11页）。

[9] 如20世纪30年代苏联高校中的经济地理教科书写道：“在目前半殖民地的中国，帝国主义故意造成了中国的分裂与军阀的内战，所以水灾差不多是每年都有发生的。他们只是对农民强盗般的劫夺，侵吞公款，对防水的工事是毫不注意的。”（［苏］卡赞宁：《中国经济地理》，焦敏之译，上海：光明书局，1937年，第144页）

三

当然，本书也有一些可议之处。

彭氏始终强调，中国区域社会的发展与衰落取决于国家的政策。但我们还应看到国家政策即使在同一个亚区也往往具有不同的影响力。

同样用“核心”与“边缘”模型来分析中国区域社会变迁的萧邦奇指出，尽管各地区都引入了新的制度，并经历了政治的变化，但对作为合法政治角色的制度的认同程度，则依经济发展水平的不同而变化。[1]还有的学者指出，清末地方精英民族主义的动员极易成为维护或扩张与政府相对立的团体利益的行为。[2]

在这部著作中，作者对以潘复为首的济宁士绅呼吁修建兖济铁路、规划修复大运河等活动进行了阐述，在一定程度上说明了地方士绅希望通过自己的努力来抵消国家政策的不利影响。但济宁的事件在书中显得过于孤立，尚不能充分阐明在长时期里，这些士绅是如何与地方官员结为利益共同体，以及如何像张仲礼所揭示的那样，将自己的意志强加给地方官吏的。[3]

彭氏对“自强”的理解，没有超越发展工商业、增加税课、缓解政府财政危机的范畴。这种看法大概以费维恺为典型，[4]但费氏著作中的“自强”内容是作为官督商办企业的创办背景来叙述的，并无不妥之处。而彭氏的研究时段从19世纪中期至20世纪30年代，就有必要对“自强”内涵的演变作一阐述。至少到20世纪初，“自强”运动已衍生出强大的地方主义势力。[5]有学者指出：清末自强运动以后，新式工商业的兴起，有凝结地方势力的作用，并使地方士绅的力量在地方政治中的作用越来越大，“清末扩大升高的绅权，既然是以地方为背景而兴起的势力，所以这一势力在形成后，便自然地以地方之利害为前提。当地方官的施政不符合地方利益时，他们便攻讦地方官吏之政策，‘以合众之力’，力逼政府非有所变更不可。”[6]总之，在黄运这样的地区，地方主义对国家政策的反作用力尚值得进一步研究。

更为重要的是，就山东的实际情形来说，地方政治结构对国家政策的阻击要远远大于士绅们的影响。如前所述，中国的官僚往往会按对自己有利的原则，来解释“事件”甚至创造“事件”。实际上，他们更

会按对自己以及对自己所辖地区有利的原则，来解释和“贯彻”政策，这就是所谓的“把经念歪”。在民国前期（1912—1928年），山东行政长官（不包括南方临时政府任命的都督胡瑛），共有19任18人，每届平均任期310天，最短的仅任职十几天。[7]担任行政长官的人，或本人是军阀出身，或是军阀的工具，这样的官员是不可能认真执行国家政策的。南京国民政府时期，山东大部分时间在韩复榘的统治下，而韩“对国民党貌合神离”，[8]也不会真正听命于中央政策。因此，在考虑国家政策转型对黄运的影响时，似乎应看到地方政府对中央政策的“狙击”作用，以及为了自身的利益，地方政府对国家政策的歪曲。

至少，把黄运社会生态的衰败全部归结于国家的“好”政策转成了“坏”政策而非集权国家本质上一以贯之的自私自利，显得有些片面。毕竟，江苏的“黄运”—1128—1853年黄河与运河在苏北的交汇区，即淮北—就是明清两代公然以顾全漕运大局的名义而赤裸裸地予以牺牲的！

在微观层面上，彭氏对限制货币流动的阐述显得不全面。在他看来，限制货币流动主要是县级政府的自利行为，并且这种情形好像是始终如一的。应该说，限制货币流动是各个层面的政府的事，在省级以上的政府看来，并不是政府在减少服务，更像是政府增加了服务：运用政府力量来加强对市场的调控。

20世纪20年代以前，对货币流动的限制似乎并不严厉。美国驻济南总领事高斯（C. E. Gauss）在1921年9月21日的报告中写道：“在（山东省）较大城市之间的资金转移，可以通过中国较大的银行来进行，但在城市与集镇之间，这类转移更为常见的是通过商人特别是经营粮食—更常见的转运物品—的商人的信贷转移来进行。”[9]这里根本没有提及当地政策对货币流动的限制及其影响。

但鲁西南的银铜比价一直高于沿海地区，说明还有其他因素影响着货币流动的进行。彭氏认为，各地不同的银铜比价不是信息、暴力、军事割据等方面的原因，清末和民国时期的济南、潍县、烟台和济宁存在着活跃的货币交换市场，每日公开发布详细的价格行情；在这个阶段，省政府已很好地控制了济南和济宁，影响货币流动的主因是政府的政策。

译者认为：首先，尽管当时山东许多地方通过电报每天都能得知上海的洋厘、拆息等，但这些信息主要局限于货币市场内部，并不是所有外部的商人都能得到这样的信息。更为重要的是，银铜比价极高的地区，往往不会对外发布本地的信息，外部商人也就无从及时掌握许多兑换率情况。其次，清末民初，暴力对山东省内货币流动的影响

应是主要因素之一。在限制硬通货流动并不严格的20世纪20年代，暴力更是阻碍货币流动的首要因素。前引高斯的报告中还写道：“山东省内特别是较大地方之外的货币转运，通常是件极为棘手的事；真正的铜币或银币的转运必须不间断地进行。而多年来，该省土匪横行，在土匪的势力范围内做这件事风险极其巨大，特别是在高粱为这些不法之徒提供了屏障、使之免于肃匪部队清剿的季节，风险更大。”[10]并且，像鲁西南这样土匪盛行的地区，更是圩寨林立、豪绅充斥之地，越发加剧了暴力的影响。直到20世纪30年代韩复榘主鲁多年后，鲁西南的匪患才得以减轻，其时省政府的政策才能在该省大部分地方推行。

20世纪30年代初，主要来自日本的外国金融势力插手中国的金融市场，利用中国币制本身的缺陷进行牟利，严重地扰乱了中国的金融秩序。山东沿海城市由于特殊的地理位置，对日走私非常活跃。如烟台“与日管大连，仅一衣带水〔之〕隔，运输至为便利……一班奸商惟利是趋，纷纷偷运现洋前往”。[11]

1931年12月，仅从上海、青岛运入日人管辖区大连的银元分别达750多万元和500万到600万元，致使1931年12月22日上海的拆息涨至4钱2分。[12]据东京《日日新闻》报道，1935年9月日本输出白银29701.3万日元，这一年的1—9月由上海向日本走私白银约14414.5万日元。由于日本年产白银仅1000万日元左右，所以日本出口的白银主要是由中国走私过去的。[13]在此之下，实行白银出口实为维护正常的金融秩序所必需，上海、青岛、烟台等地主要限制白银流入海外，是政府增加了服务。

至于山东省内限制硬通货的流动，充其量是经济欠发达地区限制本地区的硬通货外流，而不限制硬通货的流入。内地限制现金流动的目的从湖南省的禁令中可以看出：“若使现金输出减少，而沪汉交易，自多采购本省物产，输出销售，以为现金之代替。是直接限制现金出境，即间接促进生产，维护商场〔业〕。”[14]如果限制现金输出的地区真的像彭著所述的那样—不存在交通、暴力、信息等方面的限制—限制现金输出是可以促进当地产品的输出的。在黄运地区，由于存在着高得离谱的银铜比价，如果政府限制硬通货输出，那么，人们即使不能运入银币来套汇，也完全可以用银币在当地兑换成铜币，然后再购买当地的物产运出去销售。这岂不是多了一道赢利的途径吗？而这种活动也正是地方政府所鼓励的。如果是这样的话，限制硬通货的流动就不完全是当地政府自肥的手段，与操纵银铜兑换比价有着较大的区别。

抗战前，鲁西南一直以输出杂粮等土产而著称，似乎可以说明限

制现金流动在一定程度上确实促进了当地的农产品输出。而另一方面，1904年，鲁西南的中心城市济宁的银价与济南、上海相差不大。到1909年，济宁银与铜币的比价仅高出济南40%、高出上海60%。但在高斯抱怨土匪影响了货币转运的1921年，济宁的银铜比价几乎高出济南的3倍。而在限制白银流动并不严厉的1929年，济宁的银铜比价为北部临清和清平比价的近6倍，约为上海比价的8倍。尤其令人吃惊的是，在1930年代初政府最严厉禁止现金流动的时候，鲁西南地区的银铜比价仅为清平的2倍、上海的3倍。由此可见，限制白银流动与操纵银铜比价的意图并不一致，限制白银流动确有加强市场调控的作用。

另外，彭氏把社会结构本身作为一种变量来分析不同家庭的经济逻辑，极具启发性，但用推广美棉这一事件来进行“临床验证”，似有可议之处。在彭氏看来，黄运南部土棉种植较多、美棉推广不成功的原因在于那里的乡村精英势力比北部的强大，这些乡村精英担心新棉种可能会损害其社会和政治地位。作为黄运南部中心城市的济宁本来存在着强大的都市精英阶层，但他们的利益与乡村精英的利益并不一致。在这里，彭氏的结论与孔飞力的看法惊人地相似：城市精英（名流）与中国农村的利害关系越来越多隔膜，而都市精英很难从城市行政基地去治理农村社会。[15]

由于黄运南部乡村精英的不合作，冲击棉田的事件非常普遍，并成为新棉推广的最大障碍。彭氏认为，如果帮助推广美棉，乡村领袖们只能赚到钱财，但却有同时失去钱财和权力的危险。美棉推广失败可能牺牲了乡村头面人物某些潜在的收入，但这并不会威胁到他们对当地社会的操纵。但与政府合作，则会威胁其对当地的控制，并可能导致对当地精英统治的进一步侵害。县政府获得了更多的资金后最常见的举措是增加警察。县警察对像鲁西南地区的那些乡村精英来说，并不纯粹是好事；因为这些精英通常与擅自的土地开垦者、鸦片的种植和盐枭及土匪有联系。在没有乡村精英的地方，或是其势力弱小发挥不了作用的地方，美棉推广工作反而得以进行下去。在黄运北部，那里没有人担心县政府和商人权力的扩张，所以美棉能够顺利地推广开来。

如果说早期美棉推广失败是由于黄运南部精英担心外来势力的渗入而不愿合作的话，那么，为什么到20世纪30年代初黄运南部某些地区社会结构在没有发生大的改变的情况下，美棉却得到了一定范围的种植呢？[16]

实际上，山东各棉区较为普遍的种植方法是美棉与土棉混种，甚少有单纯种植一种棉花的情形，彭氏视为黄运北部典型地区的临清

（这里也是彭氏认为美棉推广工作做得最好的地区）就以出产土棉著称。据实业部国际贸易局20世纪30年代的调查："鲁省洋棉之种植面积，虽较逊于中棉，然亦遍布各棉区，以其适合于山东之风土也，但以中棉之抵抗力强，出穰率较高，棉农之种植中棉者尤夥，产棉各处，极少单纯种植洋棉或中棉者。洋棉以美国种之脱字棉为多，金氏棉次之，如高苑、滨县、夏津、清平、高唐、武城、恩县等处，盛产美棉，滨县尤著。土种棉种亦不少，有光子棉、向子棉、紫棉、丝棉、狮子头等，品种杂劣，商河、临清等处多种之……种植中棉之区，固杂种美棉，而盛产美棉之区，亦杂种土棉。"[17]由此看来，黄运南部地区中棉面积较大的原因主要是由于中棉与美棉各有利弊。

在另一种与美棉相似的经济作物烟草的种植方面，同样体现不出黄运南部精英的阻碍作用。山东烟草的主要产地是潍县、临朐、临淄等地区，这些地区均不属于彭氏所定义的"黄运"地区，但到20世纪30年代，黄运的一些地区也开始种植烟草。1933年，烟草在黄运北部地区的种植面积为：茌平9000亩、武城10000亩、禹城1000亩。在黄运南部地区的种植面积为：滋阳6000亩、济宁50亩、嘉祥2000亩、菏泽550亩、单县60000亩、东阿200亩。[18]也就是说，黄运北部地区种植烟草的县仅有3个，总面积为2万亩；而黄运南部地区种植烟草的县有6个，总面积达6.88万亩。黄运南部地区无论是种烟的县数还是烟田总面积都远远超过其北部地区。

黄运烟草的种植，多少体现了施坚雅（G. William Skinner）的分析模型，即农民的实际社会区域的边界不是由他所住的村庄的狭窄范围决定，而是由他的基层市场区域的边界决定，基层市场社区的权力结构不可能与对市场的控制分开。[19]烟草的种植，恰恰主要得益于外来者与势力强大的当地掌权者和精英们的合作。英美烟公司的山东买办田俊川在向烟农贷放豆饼和煤时，均通过当地士绅和富户之手。在英美烟公司收烟厂所在地二十里铺，保安队的首领也是当地士绅的领袖，"同这个外国托拉斯在财务上瓜葛纠缠"，英美烟公司每月为保安队支付400—600元的维持费，还贷款给保安队首领，资助其经营的煤矿，这位首领曾欠英美烟债款达10万元以上。反过来，当地精英也非常愿意与买办合作。这就说明，只要利益分配"合理"，地方士绅是可以成为外来者的合作对象的。陈翰笙先生指出："中国买办、官僚和地方士绅已经成为帝国主义对中国经济渗透的良好媒介，通过这个媒介，这种渗透纵使相当缓慢，但却无疑在或多或少地向前推进。只有通过这一媒介，外国货币资本才能够达到中国腹地"。[20]在黄运，这一看法似乎仍然正确。

总之，彭著具有宏大的学术视域、严密的分析逻辑、独特的解释

体系、丰富的文献资料和新颖的结构模型，他把国家政策的转型、国家服务的重新配置作为解释中国近代社会生态演变的主要原因，来分析中国社会的停滞与发展，这对全面认识中国近代社会的变迁具有重要的意义。尤为重要的是，彭著所分析的许多社会生态难题直到今天还摆在我们的面前。

本文原载于《历史研究》2005年第3期，第3—18页。[21]

---

[1] R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, p. 186.

[2] Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China*, p. 303.

[3] 张仲礼：《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海：上海社会科学院出版社，1991年，第53页。

[4] 费氏的观点详见Albert Feuerwerker, *China's Early Industrialization: Sheng Hsuna-huai (1844–1916) and Mandarin Enterprise*, Cambrige, Mass.: Harvard University Press, 1958, pp. 35–36, 40–48。

[5] 详见胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第22—30页。

[6] 详见胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第6—7页。

[7] 《民国山东通志》编辑委员会编：《民国山东通志》第一册，台北：山东文献杂志社，2002年，第349页。

[8] 《民国山东通志》编辑委员会编：《民国山东通志》第一册，第364页。

[9] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, Washington: Government Printing Office, 1926, p. 56.

[10] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, p. 56.彭氏在其著作中曾引用过这篇报告的部分内容，遗憾的是，却没有提到高斯对匪患的强调。

[11] 《烟台市面恐慌》，《银行周报》第十八卷第四十八期，1934年12月11日，“国内要闻”，第6—7页。

[12] 吴菊初：《大堪注意之巨额现洋运入大连》，《钱业月报》第十二卷第一号，1932年1月15日，第23、25页。

[13] 中国人民银行总行参事室编：《中华民国货币史资料》第二辑，上海：

上海人民出版社，1991年，第150—151页。

[14] 《湘省限制现金出口》，《银行周报》第十八卷第十一期，1934年3月27日，“国内要闻”，第1页。

[15] 参见［美］孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，谢亮生等译，北京：中国社会科学出版社，2002年，第230页。

[16] 据统计，1932年山东省种植美棉的县共有39个，共产皮棉710105担，每县平均产皮棉18207.18担，其中鲁西南的菏泽出产20100担、曹县产57400担，远远超过平均数。美棉产量资料见实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第五编（戊），上海：宗青图书公司出版，1934年，第159—161页。

[17] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第五编（戊），第159—161页。

[18] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第五编（戊），第110—111、120页。

[19] ［美］施坚雅：《中国农村的市场和社会结构》，史建云、徐秀丽译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第40、47页。

[20] 陈翰笙：《帝国主义工业资本与中国农民》，陈绛译，上海：复旦大学出版社，1984年，第11、27、28页。

[21] 收入本书时略有改动。—编者注

中文版序言

本书原是我的博士学位论文：这项研究始于1985年，论文完成于1988年。那时中国史研究中存在着一些根本的变化，尽管其意义还不甚明了。

从长远角度而言，最值得一提的是具有中国背景和外国背景的中国史研究者们在大约三十年的基本隔绝后，重新进行了交流。尽管相关人士显然均受其益，但开始阶段总是别别扭扭，因为太平洋两岸的学者们要竭尽全力来弄懂对方所提出的问题类型。当我1985年抵达山东，并说明我的研究范围是20世纪该省西部的一个特定地区时，大多数人认为我不是对义和团起义，就是对抗日战争发生了兴趣。当我说明我主要对这两个事件之间所发生的事感兴趣时，这意味着不足为道。从20世纪中国正统的历史叙述的角度来看，这个看法不无道理：对五四运动、北伐战争或这个时期其他一些重大事件来说，这并非关键所在。但从我受训练的社会史的角度来看，这恰好是这个地区突发重大事件产生了相对重要的影响，在这一阶段中，更为细致的考察成为可能，并且能使我最感兴趣的事能够以研究实现；我感兴趣的事是：曾被视为举足轻重的“京师咽喉”的大运河，在沿海轮船和南北铁路的网络中，地位一落千丈，人们对他们生于兹的地区被边缘化做出怎样的反应。我的一个相关的兴趣—试图解释施坚雅所用的中国史的地理依据的分析方法，较多地关注人类对地貌（如运河和铁路）的改变、修正—在中国根本就行不通：当施坚雅的著作在美国背景的中国学领域风行之时，它在中国却没有引发人们太大的兴趣。

其时，在西方学者中间，出现了两种明显的趋向。第一种趋向是从社会史、经济史和政治史转向了文化史和心态史。这受到了来自文学和人类学中被称为“批评理论”和“文化史”（尽管这两者并非一回事）的新方法的推动。那些希望从社会科学中借来方法以提供有助于更好地解释历史中的因果关系的史学家们，经常发现实际情况比其预想的要更复杂，而与其定义相比，总有太多的例外：这种情形特别适用于非西方世界的史学家们，他们的模型是源于马克思、韦伯所描述的欧洲经验，其追随者们似乎很少能满意地加以应用。新文化—心态史反对重视对模型的研究，尤其反对重视对事件之间因果联系的研

究。相反，它主张考察单独的事件或文献，来理解它们对与其相关的事物的可能的意义。这牵涉再造那些曾用来解释其世界的类型，而不是引进我们的类型，即便某些类型（如阶级）对我们如何分析这个世界极为关键。同时，新史学强调我们不能为所有有所关联的事件提供一个单一的解释：当我们可能揭示某些已成共识的假设时，我们几乎总能发现不同的人以极不相同的方法经历着同样的事件，并提醒我们在判定这些观点中的任何一个具有优势时，要持非常谨慎的态度。当价值珍贵的著述已大量出版、并将继续出版时，它们还引导着我们离开那些尚未解决的基本的历史问题：关于不同类型的政府是如何出现和垮台，为什么富裕和贫穷像现在这样分布，为什么在某些时空中产生了大量的抗议运动而其他时空中则没有。本书从另一个方面仍然着重研究这些问题。

第二种趋向具体说来与中国史研究具有更多的关系。没有人能对世界上最大的农民革命背景的中国提出异议，这场革命曾从根本上改变了中国社会。也没有人能否认现代中国（以别于20世纪后期的其他国家）的许多鲜明之处主要是由一个具有农民背景的政党的政策所造成的。结果，从20世纪50至80年代，许多研究中国的外国著述，其目的在于解释这场革命是如何发生的；在50和60年代集中研究旧士绅如何失去对社会的控制之后，20世纪60年代后期至80年代中期，集中研究农民自身的社会史日渐增多（在这个阶段的许多时间里，美国与越南以及其他地方具有农民背景的革命运动的开战，无疑加剧了这种研究的强度）。这些研究源于那时历史编纂学的传统。

但到我着手这项研究之时，这种传统已成明日黄花。已现端倪的文化史转向意味着对农民学的冷落。不是人们不欢迎农民学对事件的解释（实际上，研究印度农村的学者们的成果，作为底层运动研究的一部分，曾极其令人振奋），而是我们发现，让这种方法变得实用的记录实在太少。其间，在中国本土所发生的研究趋向似乎也偏离了农民学。结束了“文化大革命”对“红”的强调后，致力于四个现代化建设和对“专”的培育，导致了对群众运动（不论是农村的还是城市的）中心地位的重新评价。20世纪70年代末期对太平天国的重新评价，与以往相比，较多地强调了其作为农民运动的局限性，并对作为这场运动中潜在的现代化人物洪仁玕表现出了较大的兴趣，这是这种变化的一个早期迹象。地方史和回忆录（如《文史资料》丛刊）的大量涌现，也使学者们越来越认识到当地革命活动中哪些人起到了重要作用，他们既不是农民，也不是由中共从外部派来的组织者，而是进步的学校教师和青年等。

这种偏离农民运动的变化作为历史的主要原动力很快也在西方汉

学家们中间体现出来。并且，由于20世纪80和90年代在中国沿海城市开始出现新的发展面貌，此前许多19世纪后期和20世纪初期出现的、很像是历史死结的现象—广告和商业文化、中产阶级的市民团体、西方训练或西方影响的工程技术人员的兴起等等—似乎再次影响中国的现在与未来。伴随着向文化史和心态史的转向，这些趋势导致了像我这一代受西方训练的大多数中国史学家更加注重中国的都市。卷帙浩繁的重要著作涌现了出来，但也付出了代价。这种新的著述通过提醒我们都市的事件和角色，把某些不平衡的现象进行了重新梳理，但有时却走入了另一个极端，并忽略了中国历史中农村无可替代的中心地位。

尽管本书着重研究中国农村相对贫穷的地区，但当其出版时却备受好评（获得了那一年美国历史学会现代东亚研究最佳著作奖），它并不能与20世纪90年代关于中国近代史的研究中至为关键的大部分争论—那些关于性别角色的变化、市民社会的出现、文化上的激进主义和大众文化的出现的讨论—一一吻合。但近年来学界的发展大概使本书在历史编纂学方面比其首次出版时意义更大。

自20世纪80年代以来，不论是在中国还是在西方，一个重要的发展是对中国环境史的兴趣越来越大。由于这项研究主要与治水—既包括黄河，也包括大运河—密切相关，本研究与这种类型极为吻合，并且，这项研究成了更大的西方汉学家研究群体（包括罗伯特·马克斯［Robert Marks］、埃多德·弗美尔［Eduard Vermeer］等人）的构成部分。他们运用法国年鉴学派史学家们所倡导的方法，试图把一个特定地区在长时段里的环境史、社会史和经济史结合起来。而当我对这个地区进行更细致的考察时，我开始认识到这个地区的其他环境问题—特别是与砍樵伐木和燃料供给有关的—与普通百姓息息相关。总之，尽管通常游离于标准经济学（如，柴禾很少通过市场获得，并因此被人均年收入的估计所忽略）之外，这个生态方面的变化的影响之大足以彻底改变经济发展趋势，这仅是在我观察具有巨大市场的商品（小麦、棉花等）时所获得的。今天，人们对当代的生态问题和历史上环境的重要意义有了更多的了解。

本书所关注的另一个与目前似乎特别相关的重要问题是经济财富方面的地区性分化。当然，与任何规模庞大的社会一样，中国历来就存在着较富和较穷的地区，人们也一直在争论自然资源、政府的政策或特定地区的文化特性在多大程度上导致了这些差异。不过，近年来，中国某些地区（主要是沿海）经济的快速成功已经造成了更大的地区性经济差异，并增加了人们解释这些差异的兴趣。在这样的背景下，本书强调华北沿海和内地之间日益增大的鸿沟，也可能是开启了

一项新的有意义的研究。基于一百年前的条件与今天的条件明显大相径庭，本书所研究的主要问题之一似乎与此密切相关：加入到国际经济中的沿海，与并非全因地理因素形成的内地之间存在着越来越大的经济差距吗？或者说，用来支持经济增长或保护其免受帝国主义侵害的政策加剧了内地的困难吗？在这个阶段的华北实例中，本书证明了政府的政策确实使得这个地区变得更加贫穷—沿运河地区一度被政府特别关注的事实，说明这样的一种变化极为痛苦（当然，这并不意味着今天会发生同样的事。正如本书所强调的造成这样的结果原因之一是清末和民国时期支持沿海、损害内地的政治经济战略是对外国威胁中国主权的一种反应—今天的情形与那时已不可同日而语）。从那时起，在其他研究中（既包括拙著《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》，也包括研究更晚近些的中国和世界经济关系的系列论文），我越来越认识到：帝国主义对正在发展着的、重新形塑的中国地区之间关系的干预，对某些地区有推动作用，但这极大加剧了其他地区的困境，并短暂地把中国某些最肥沃的地区与这个国家的其他地区分隔开来（而把这些地区与新的海外贸易伙伴联在一起）。这些扭曲了的地区性的变化，反过来极大地束缚了中国政府维持基本秩序的能力，极少能提供推动现代发展所必需的服务。就这个意义而言，我们现在可以把本书中的事件视为较大模型的构成部分，这个模型把中国不同地区的成功与失败联系在一起，并有助于我们解释腹地与晚清和民国政权相疏离的原因。

更为普遍的是，对当代全球化的争论，既激发了对这种通常被80年代和90年代初期的后现代史学家们所回避的大规模变迁叙述的兴趣；并且还激发了对研究帝国主义的新兴趣，部分原因是由于19世纪后期的“自由贸易帝国主义”似乎特别预演了当代全球化的某些方面。按照这种趋势—包括某些我认为肤浅地把帝国主义与市场融合的利益联系在一起而无视其代价的新著作—我认为本书的分析，特别是对在帝国主义压迫下所做出的政治决策造成的经济影响进行了缜密的思考，相比其初撰时，与今天的关系更为密切。

同时，本书对一种特定变化进行了关注—20世纪20和30年代机器棉纺厂赞助的新棉种的推广—这显示了当地的社会结构决定了哪个地区可以在新机遇中获得优势。另外，它还证明了影响全部社会经济现象—对新棉种的接受、农村社区与都市信贷市场的关系、对治水危机的反应—的社会结构的同样特征，本地区对不同的社会和政治运动（从义和团运动—正如周锡瑞［Joseph Esherick］所描述的那样—到这个地区早期共产党的活动）形成了不同的地区性反应的特征。在尝试把环境、日常社会类型和特定群体的物质利益与社会运动的类型联系起来考察时，本书大量地利用了20世纪70年代的社会史资料。当这

些著作较多地注重研究中共主要根据地的地区的形成、因而当试图解释当地对革命的参与时，本研究则考察了一个采取更为迂回的路线才转向革命的地区。相比于那些形成了根据地的区域，对于这个地区的阐释将更少使用政治变迁这一维度。如果这个地区没有成为中共的重要资产，它肯定会成为且仍然是国民党的一个负担，部分原因是由于水灾、匪患及这个地区的其他问题无法在当地得以控制；而持久的混乱（与成功的革命动员相比，其英雄气魄要少得多）也是中国20世纪早期政治史的重要构成部分。由于新的著述使我们更加了解国民党可以在某些地区进行相当成功的建设，那么，为什么其他地区却显示出直到解放战争后才能够被治理就变得更加有趣。我想，至少问题的部分答案将把根源归结为帝国晚期和近代中国地区性推力的变化，而某些地区的“现代化”进程则加剧了其他地区的“衰落化”—特别是中国领导人在那时不得不时常担忧极为脆弱的国家处在被威胁的环境中。我希望本书对揭示这些推力聊尽绵薄之力，而从这些方面来看，不少仍与今天的状况息息相关，这丝毫不值得欣喜。

彭慕兰

2004年8月31日

鸣谢

很难说这部书始于何时。一种答案是1979年秋，当时作为一名大学四年级学生，我不经意听了高家龙（Sherman Cochran）的中国史课。到了学期结束，我想从事中国史研究；此后，高家龙一直是我弥足珍贵的老师、批评者、向导和朋友。在研究生院，我非常幸运地找到了能够容忍一位研究中国的古怪后学的导师们，他们在后来帮助我克服了许多困难。史景迁（Jonathan Spence）和白彬菊（Beatrice Brandt）尽导师之所能，对我有求必应，甚至远不止这些。自我离开耶鲁后，这两位依然是我的朋友和老师。与我在耶鲁一同学习的另外两位同仁—约翰·梅里曼（John Merriman）和詹姆斯·斯科特（James Scott）——也一直对我帮助有加。尽管他们两人的著作都不是中国研究，但这两位的影响在这部书中是显而易见的。

在观点逐步成型为博士学位论文，而后又整理出书的过程中，其他许多人也提供了有益的意见。这些学者中最为重要的是王国斌（R. Bin Wong），他阅读并讨论了这部几经修改文稿；我尚未认识到有比他更好的同事。还有许多人—韩起澜（Ernily Honing）、李中清（James Lee）、彼特·林德特（Peter Linden）、唐·麦克洛斯基（Don Mccloskey）、汤姆·罗斯基（Tom Rawski）、詹姆斯·斯科特以及1989年4月“南加州中国论坛”研讨会的与会者们—对章节大纲、后来收入本书的论文及其他零碎片断作了建设性的评议。作为加尼福利亚大学出版社的审稿人，周锡瑞提供了使本书最后的定稿更加精辟的意见；另外一名匿名审稿人的意见同样助益匪浅。

在研究阶段，我从许多图书馆、档案馆以及与乐于助人的馆员们的联系中受益颇多。在美国，我在耶鲁斯特林图书馆、哥伦比亚斯达尔东亚图书馆、哈佛—燕京图书馆、国会图书馆、康奈尔查里斯· W. 沃森藏库、密歇根大学本特利历史图书馆、加州大学洛杉矶分校及纽约公共图书馆找到了许多稀见资料。在中国，我受到了山东大学、山东师范大学、中国人民大学、北京大学和南京大学图书馆以及山东省图书馆、国家图书馆、首都图书馆、中国社会科学院图书馆、中国第一和第二历史档案馆的热情接待。我要特别感谢韦庆远和鞠德源在第一历史档案馆提供的帮助。我还要感谢本特利历史图书馆允许本书使

用克利夫顿·奥尼尔·凯里（Clifton O’Neal Carey）文件中的几幅照片。

本项目在研究过程中，获得了许多机构和资金的资助。在调查与撰写的大部分时间里，耶鲁东亚研究委员会提供了研究经费；中华人民共和国学术交流委员会为我安排了极为关键的在中国为期一年的研究。最后我要感谢美国学术团体理事会与社会科学研究委员会（ACLS–SSRC）的中国研究联合委员会与加州大学校长研究基金在学术假（基本上全用在了一个新研究项目上）中的资助。本书的编辑加州大学出版社的希拉·莱文（Sheila Levine）和艾米·克拉兹金（Amy Klatzkin），给予了任何作者都祈盼的惠助，我们进行了愉快的合作。作为文字编辑的乔安妮·桑德斯特姆（Joanne Sandstrom）处理了许多不妥之处，对我未曾意识到的问题提出了富有创见性的解决意见。

我还要感谢前文没有列举到的许多人。戴维·帕金森（David Pattionson）提供了一份我离开济南后遗失了的关键文件的新版本。阿兰·麦克唐纳（Alan MacDonald）和詹里·翁布尔（Jeni Umble）均曾救我于咬文嚼字的苦海；霍德·芬克来斯坦因（Hod Finklestein）使插图1变得非常清晰。最后，作为宣传者、审稿人，更是重要的同事，莫琳·格拉夫斯（Maureen Graves）做了无与伦比的工作，使本书得以面世。如果没有她，我无法想象本书及其在成书中的日子会是什么样子。

导言

如果没有民族国家及国内和国际市场，现代世界是无法想象的，而各地区融入到这些巨大的结构中，通常被当作一种至关重要的现代化标尺。但这并不意味着以前的社会就是由零散和孤立的社区组成。例如，中华帝国的晚期拥有自己规模巨大的经济网络，这种网络造就了比许多国家还要大的统一的宏观区域。[1]并且，尽管这个帝国不具备超越地方特性的现代民族国家的势力，但它确实在其整个地域中引导着重要的人口、资源和观念的流动。这些早期的网络也不是现代国家和市场的粗陋的雏形；它们还因不同的原因和以不同的逻辑联接着一个紧密如织的世界。

1850年以后的中国致力于创造一个现代国家和民族经济，在建立新的甚至更大且通常更强网络的过程中，较为古老的网络随之瓦解。尽管有着西方帝国主义的背景，但这两种活动主要是由中国人来进行的。在这种背景下，这个国家新的网络及其对经济的干预，越来越偏向于新的目标。官员们寻求生产和使用财富以用于国际竞争，因为中国已被帝国主义强行纳入到这场竞争中，这场竞争不是像其祖先那样，去重建一个儒家社会。这种新的国策既改变了国家专注的使命，也改变了它认为最重要的地区。随着中国地位的改变，中国内部不同地区的地位也在改变：既包括一个区域核心和边缘的地理界线，也包括一个社区成为核心或边缘的政治和经济含意。

本书讲述的是一个在中国旧网络中至关重要的地区，在新的、更强大的网络中沦为无关紧要地位的痛苦演变的故事。这个地区—我称之为“黄运”，下文将予以更具体的定义—是华北平原一片较大的内陆部分。它的变迁被一项技术变革展现了出来：跨越这个地区的大运河，被靠近但未穿越这个地区的铁路和轮船所替代。不过，这种演变的原因和结果却要更加深远。

黄运在好几个世纪里都是华北宏观区域核心的一部分。[2]尽管如此，运河的衰落与沿海贸易（尤其是东北和外贸）重要性的不断增加，在山东半岛上造就了新的核心地区，并把大部分黄运地区变成了边缘部分。这是沿海经济增长所造成的某些宏观区域核心的最大转换。[3]这种听起来很抽象的过程，严重地搅乱了人们的生活。例如，

黄运居民获取石头和木材开始变得艰难起来，这些木材是治理洪水和作为燃料所绝对不可或缺的。作为一个长期的核心地区，黄运拥有稠密的人口，这些不可或缺的日用品无法自给自足；但作为一个新的边缘地区，它不再拥有良好的水运，无法把它们运输进来。

新的政治经济使黄运损益交互。就贸易而言，黄运从演变为一个更具活力的核心腹地中获得了益处；如果不是黄运南部的本土士绅为了信贷和其他资源，阻止当地融入到更广大的市场中，它得到的益处可能会更多。但如果我们通过非市场手段，诸如治水服务、基础设施建设或是植树规划，来观察资源分配的话，在19世纪后期新的外贸、技术和威胁把国家的注意力引向沿海并引离黄运之前，黄运的境况本来是极其优裕的。

外国的冲击摧毁了明清国策的基本原则特别是通常要求富裕地区接济较为贫穷地区基础设施的社会再生产义务。取而代之的是，外国的压迫给一个正在努力图存的国家带来一种类似重商主义的逻辑。资源不得不被用在他们竭力捍卫的地方—中国濒临危险的独立，这种危险由直接的干涉或是外债的影响或两者兼而有之所造成。按照这种逻辑，维持黄运的基本服务变得无关紧要了；通过从国外为它运来商品（如木材）或服务（如水利工程），来缓解这类次优地区的困难，反而具有危害性。回过头来，我们可以看出，这种重新定位具有巨大的福利让渡；并且，由于中国的革命终究是成长于内地的根据地，作为一种国家建设战略，它似乎很值得质疑。但在那个危机时期，新的道路似乎是理所当然或别无选择的，或两者均是，这几乎成了共识。

如果不考虑这种根本性的国是变化，人们甚至无法评价帝国主义对于经济影响。在中国许多地区，1850年以后向重商主义方向的转变，是一个比1911年或1928年的那些变化更为重要的政体转变，是一个具有深层经济含义的变化。与把从贸易中获得的收益和直接的经济损失—像黄运在庚子赔款上的负担或是它在进口鸦片上的支出—相比较不同，我们也将试图来评估当一个备受压迫的国家停止资助黄运地区基础设施的时候，它失去了什么。

这份新的政治经济概要，介绍了本研究四个主要议题。第一个议题是黄运不断地（尽管不是整齐划一的）融入到集中于条约口岸的市场中。第二议题是这个地区基于大运河的某些旧的经济联系的被瓦解，大运河曾一直作为至关重要的生态进口（如木材）的一条补助性的渠道，而新网络却无法替代。第三个议题是国家政府对该地区水利系统—不仅是大运河，而且还有黄河—的抛弃。

第四个议题源于一个显而易见但却时常被忽略了的论点：黄运并

不是一张供国家和市场的创造者们来书写的白纸。旧网络的分崩离析，主要是外人造成的，但有些当地人比其他人具备更好的条件来抵制这一情况。进言之，旧网络的崩溃，并不保证与新网络的融合。当新市场与其他渠道有越来越多的支持者和反对者时，斗争兴起了。这些斗争的结果取决于黄运北部和南部地区迥然不同的当地社会结构；因此，既有组织以何种程度，如何去融入超越地域性的市场，去融入现代化的省级、国家级政府管理，也取决于这种社会结构。

---

[1] G. William Skinner, “Cities and the Hierarchy of Local Systems.” in G. William Skinner(ed.), *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 273–351, 275–288.

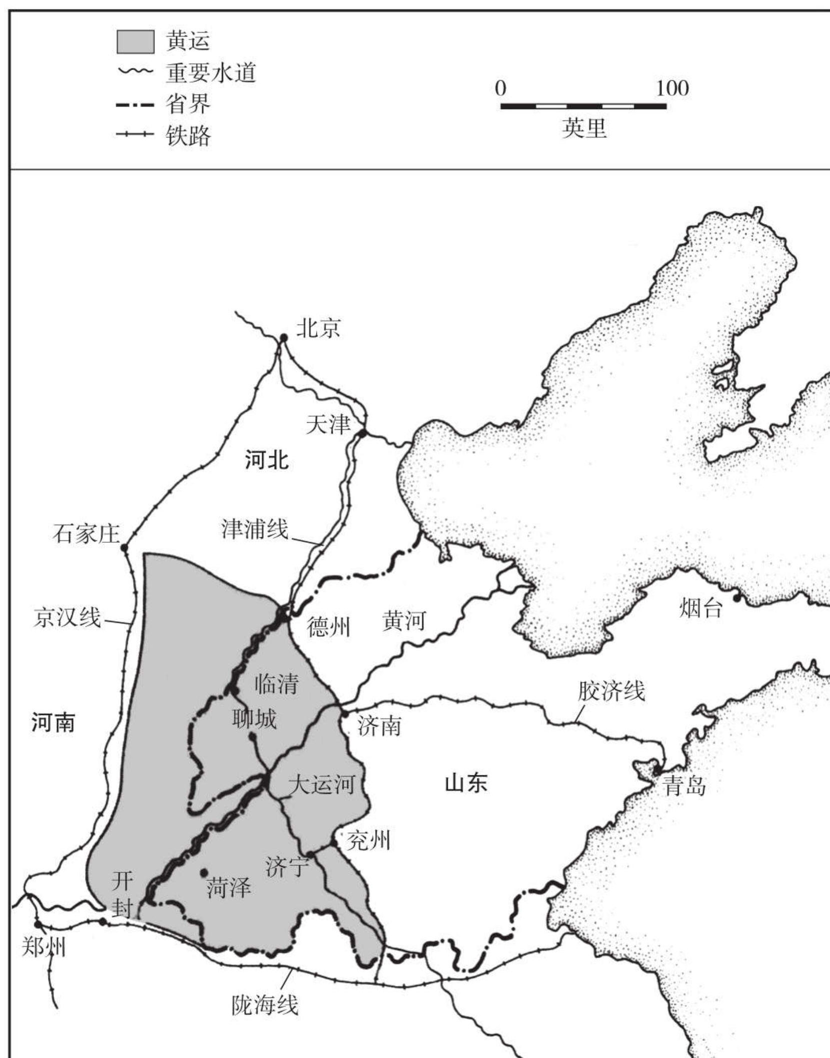
[2] 周锡瑞认为，黄运南部的山东部分，实际上属长江下游地区（Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley: University of California, 1987, pp. 5–7），但他的看法似乎让我不敢苟同，至少对20世纪来说。如果这个地区是那个宏观区域一部分的话，这个地区高密度的人口和每英亩土地上的高额产量，甚至比离长江下游核心地区更近的淮北地区的人口和产量还要高的事实，意味着一个核心将有一个并不一致的模式。而在他观察周期性的受灾者从这个地区向长江下游核心地区流动时，我对20世纪资料的印象是这些人更愿意向东北移动。另外，这个地区其他类型的移民实际上更愿意向华北宏观区域中的其他地区移动。这个地区无数的教派在鲁西北和直隶进行传教，在18—20世纪的反叛中，他们的目标是临清。至少在20世纪，这个地区大部分地方的大多数知名人物是在济南、北京和天津就职和投资，而不是在上海这样的城市。
当任何一方面的某些问题出现时，对我来说，保留施坚雅关于华北宏观区域及其核心的阐述似乎仍然是合乎情理的。正如周锡瑞指出的那样（Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 6），运河使这个地区中宏观区域的界线通常很模糊且具有渗透性；如果黄运南部边界上的几个县被增列到长江下游中，这将不会影响我的论点的要旨。最早提出中国宏观区域模型的施坚雅，现在正基于20世纪的资料重新思考华北地区的轮廓；但在我看来，像他最初阐述的某些东西，似乎正好适合于明朝和清初在与东北发生联系以前、假设有现在重要地位的华北。这样的一种模型，与本书使用的最近的基本变迁性质的资料相互牴牾。

[3] 事实上，上海和香港分别从一个小镇和荒地上兴起，但它们都非常早地确立了地位的核心地区。青岛至少接近施坚雅所认为的，甚至在西方到来之前，曾一直是华北核心的边缘地区，在修建铁路之前，从济南到这里大约要10天。而从这个核心地区的其他重要城市到这里则更远。由于外国影响而繁荣（至少暂时地）的烟台，从1850年以前的核心城市到这里甚至要更远，而事实上与东北则具有更密切的关系；威海卫曾经几乎被完全孤立。相反，其他沿海大区域中的某些临河城镇，如扬州，在鸦片战争后可能曾越来越被长江流域的其他城市所遮蔽，但它们从未变得像黄运一度兴盛的临清、聊城或滑县那样的隔绝。

区域

本书所研究的区域没有正式的名称，但到1900年，它至少拥有1500万人口。由于黄河和大运河两条水道在这个地区的中部交汇，并造就了这里的环境、经济和政治，因而我称之为“黄运”。它的大部分地区包括山东西部，加上毗邻的直隶（1928年更名为“河北”）和河南部分地区（见地图1）。

20世纪早期修筑的两条中国南北向铁路有助于标定其界线：它从东部的津浦线延伸至西部的平汉线，从山东的南部边界延伸至略微越过其北部边界的界线（实际上，也可以把江苏的北端划进来；我之所以没有这样做，既有空间的因素也因资料的限制）。用后来的东西向铁路来划界，这个地区处于1898年规划但直到1949年以后才修筑的石德线（德州至石家庄铁路）与陇海铁路（始修于1915年，1924年修到海边，并于1934年展筑到西安）之间。[1]



地图1　华北的黄运（尽可能使用最大的边界）

非常古老的南北纽带大运河，也是这个地区的界标：不是标定它的边界而是穿越了它的中心。因此，在大运河的繁华时代，黄运拱卫着“中国的咽喉”。随着运河的衰落，绕开黄运的铁路和轮船联系着中国的南部和北部地区；它们使黄运与一个比以往更大的世界相互影响—但却是以一个越来越边缘化的地位。

因此，虽然能得出铁路包围着黄运的论点，但铁路无法创造出运河曾给黄运带来的一切。在某些地方，铁道线沿着自然地貌延伸，有

助于划定黄运的区域（例如，沂蒙山区正好越过了津浦路，或是太行山正好在平汉铁路的西部）。在其他情况下，它们为社会经济的分野提供了方便而又巧妙的标志物。例如，平汉线正好从滑县西部穿过；作为与大运河（它通过卫河与大运河联接在一起）的盛衰相伴随的最西部城市，滑县也是黄运的一个外部边界。[2]同样在其他情况下，铁路线有助于标出新的网络，它们使黄运成了边缘地区。恰好处在黄运东部的津浦铁路，穿越了山东的省会济南；济南也是通向繁华的新兴港口城市青岛的一条铁路的西部终点。由于在济南东部不远，通向山东半岛的方向变得狭窄起来，较远的东部的万事万物几乎不是接近沿海，就是靠近铁路。因此，这些地区与充满活力和竞争力的华北和东北沿海地区紧密地联系在一起，而黄运却在某种程度上被与沿海繁华地区的松散联系所制约。

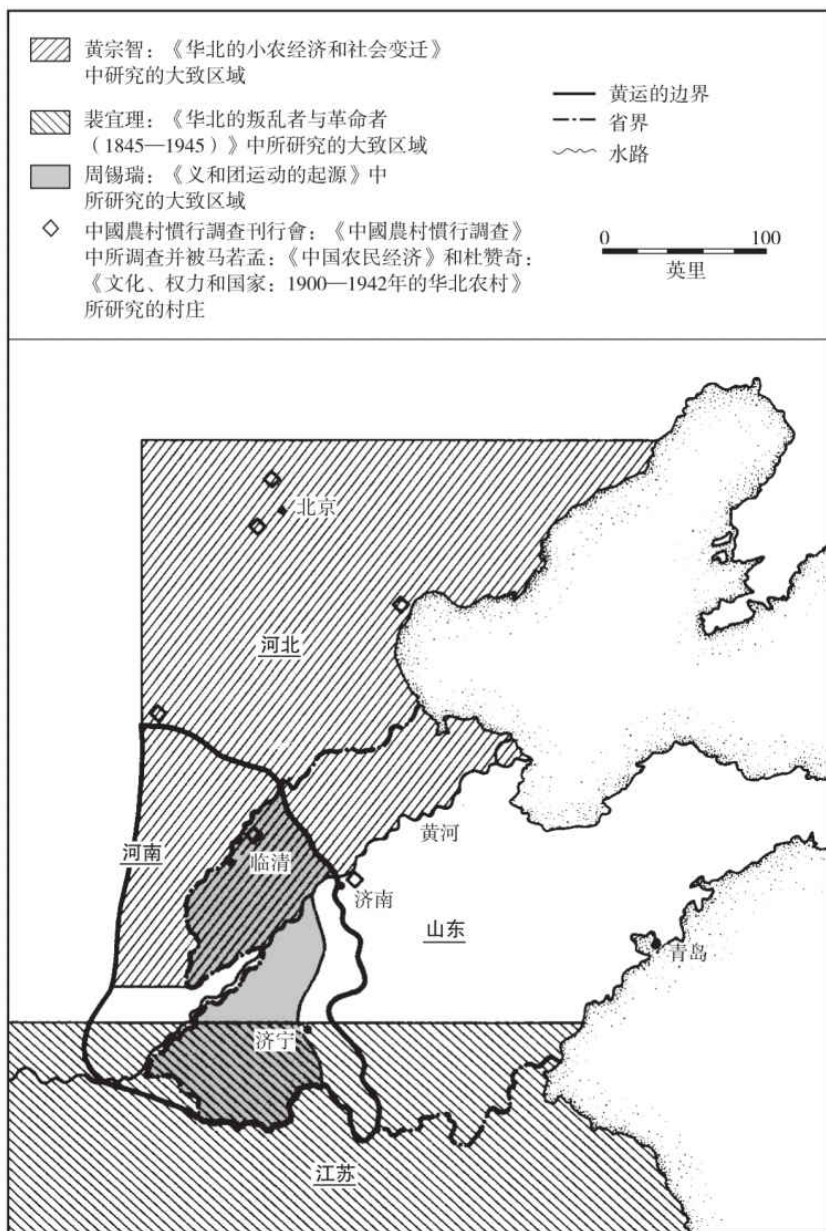
那么，在当代的地图上，这个区域可能看起来很奇特，因为它被铁路和诸如济南及石家庄这样重要的核心地区所界定（bounded）。但这仅是问题的一部分。在铁路修筑以前，当石家庄还是一个庄子，而济宁、临清、聊城和滑县是与济南相比肩的城市时，[3]黄运是华北核心地区的一部分，[4]并拥有稠密的国内交通网络。随着交通线路的出现、被重新规划或消失，这个地区分裂了；黄运的北部变得从属于其边界以外的天津、青岛和其他正在兴起的城市，而黄运的南部则变成了一潭闭塞的死水。作为一个整体，这个地区分享的仅是基于某些模糊区分的共同经历：中国国家特别明显的放弃与异常广泛的贫困。[5]

大运河是一个巨大水利系统的核心设施，这个系统的其他部分也有助于对黄运进行界定。在运河穿越的许多河流中，最难治理的是黄河。在黄河于1852—1855年改道后，它从这个地区的中部穿越而过；黄运大致从这两条水路的交叉地带向北和向南各延伸了100英里。以上划定的黄运北部和南部边界，也是黄河主要泛滥成灾区域的大致边界。尽管黄河的某些洪灾确实波及到江苏北部，并且那里的人民有时也担心黄河会重新改道经由该省（1188—1852年黄河曾流经那里[6]），但淮河则是更大的威胁。黄运北部的人民也担心黄河会决堤，但他们也更经常地成为其他河流的受害者。在黄运本地，所有大量的水患在某种程度上是黄河问题的一部分。

黄河最容易发生水患的地区是其三角洲地区。就地质学而言，这个地区距海400英里，靠近开封、京汉铁路和黄运西部边界线。[7]三角洲前面的200英里位于黄运境内。那段延伸的部分不同于黄河尾段的200英里，主要是因为它在更远的下游没有便捷的河边采石场。这本来并非关键性的差别，但人为的决策使它变成了这样：始于1891年的制度变革有效地阻止了黄运输入修堤的石料，并在许多方面使它成

了黄河最不受重视和最危险的堤段。

黄运也可以被放置在一张社会学和历史编纂学的地图上。它始于裴宜理（Elizabeth J. Perry）所研究的淮北地区的北边，并向北延伸，与黄宗智、马若孟、杜赞奇等人所考察的地区的西南部相重叠（见地图2）。它在主要议题上也与这些地区相关联。我们对中央政府的疏怠、长期的不稳定和环境危机的强调，重启了裴宜理对淮北的研究；而我们也注意到了马若孟、黄宗智和杜赞奇所述的持续商品化及20世纪本地的国家构建。



地图2 黄运与其他学者研究区域的关系

这些与黄运重叠的地区的丰富历史著述，有助于说明这个区域内部差异的意义。大致上以黄河为界所划分的黄运北部和南部地区不同

的社会结构，决定性地影响了其对晚清和民国时期新威胁和新机遇的反应。黄运北部有着较为稀疏的人口、不太精细（但却更加商品化）的农作、相对平均的财富分配、弱小的乡村精英、松散的村落社区，以及影响力几乎全都没有越出本地的居民。黄运南部有着较为密集的人口和每亩（1/6英亩）较高的作物产量，但人均产出却较低；财富的分配更加不平均，乡村精英非常强大；寨圩通常类似于独立王国。黄运的南部，特别是济宁，经常产生蜚声全省或全国的都市精英和商人；不过，一般情况下，这些相同的都市精英无法影响其最近腹地中强大的乡村精英。结果，在从旧网络获取资源来资助如治水这样的传统事务方面，黄运南部略好于黄运的北部；但它在融入到新网络，以及对行政和经济的合理化变局，则被证明更具抵制性。

黄运北部和南部的某些社会差异，在研究区域极类似于黄运的周锡瑞著作中得到了阐述：他在对义和团运动（1895—1900年）的研究中指出，这些地区产生了两种极不相同的“拳民”。[8]我至少在两个方面借助了他的分析。第一，增加了对这些地区之间都市差异的叙述，并观察这些都市差异是如何从更广阔的世界中折射影响的。然后我再论述周锡瑞提出的1900年以后同样的乡村差异，这些差异造就了当地对许许多多重要潮流以及对由都市倡导的行动—从引进新的作物品种到省级水利工程—的反应，这在面对许多事件时是一以贯之的，并因此产生两种明显的发展模式。因而，黄运让我们在相对其北部“可渗透”和其南部“不可渗透”的社区中，来比较同样事件的结果（常用的社区“开放”和“封闭”的术语，使我觉得不尽适用于黄运或20世纪；理由将于第二章阐述）。

对这个地区的研究，还需要对帝国主义在华北的影响有一种新的诠释。黄运地区所遭遇的帝国主义，不同于那些已经受到更多关注的两类地区的经历。一方面，在那些地区，我们有着外国人特别是日本人的调查；这些地方通常靠近现代交通线。基于那些调查的研究，往往强调国家和国际市场对乡村的渗透，即便这些行为被证明是半途而废的。[9]另一方面，裴宜理所研究的淮北及戴瑞福（Ralph Thaxton）所研究的太行山地区，受条约口岸经济的影响微乎其微；帝国主义在这些遥不可及地区的主要影响，大概是进一步分散了一个可以说是从未对它们予以较多关注的中央政府的注意力。但是，在黄运，沿海经济发展的刺激，以及成为一个统治放松了的地区的代价，在现实中是交汇在一起的。

结果，黄运的故事也可以归结到关于中国地区性单位的性质和意义的持续争论中。现在，有两种假设风行一时。一种是由施坚雅提出的假设，他认为在数世纪里，中国由8个地文学上的宏观区域（加上

东北）所构成，每一个区域大体上自给自足；在核心与边缘之间有它自己的劳动力内部分界。[10]这些区域被一种共同的文化和民族国家松散地联系在一起；而后者自1916年以后则尤其软弱。但其他学者则认为，即使在许多巨大的、很难运送大宗商品的地区，也存在着一个民族的市场和经济。吴承明、彭泽益和罗威廉（William Rowe）认为，到18世纪，这样的一种经济框架是可以看得见的。托马斯·罗斯基、洛伦·勃兰特和其他学者重点研究20世纪，他们认为，尽管政治上四分五裂，但中国仍被超越宏观区域的国内和国际的市场联系到了一起。另外，政府改善了的交通和运输，使得工人、商人和投资者可以前往他们认为有机会的地方，改变了劳动力的地区性分隔。[11]

当然，这种争议无法用另一个区域研究特别是一项完全包含在施坚雅学派所说的一个宏观区域之中的研究来裁决。按施坚雅的理解，黄运也不是一个空间上的单位—一个相互依赖、大体上自给自足的地区，在相当长的时间里，其天然的边界为大多数社会现象提供了一种不变的分析单位。相反，它是由共享的基础设施、生态和社会性的问题所界定的地区。这些问题并非全都在同一个地方开始、结束或达到高峰。这些问题也随着时间而发生巨变；黄河和运河的交叉之处本身直到19世纪50年代以前还不属这个区域。这样一个被共同的经历所刻画的地区边界，与那些要么是地文学上的宏观区域、要么是一个民族国家相比，本质上更不精确也更不持久。但正是由于这种方法凸显了一个地区与较大单位的变迁关系，它既可以阐明清末和民国的宏观区域市场分析，也可以阐明国内市场的分析。

1850年以前黄运依赖于远距离的、运河承担的贸易，并由于1850年以后这些贸易的大量丧失，它既不适合于自给自足式宏观区域的模型，也不适合于不断增长的民族市场融合的模型。与20世纪的黄运相关的新市场，本来是可以成为全国性甚至世界性的，但它们仍然远未到达这一步；而当宏观区域的核心和边缘之间的一个劳动力分界的概念，阐明了黄运在更大范围的政治经济中的地位时，它同样引出了一个难题：基于我们所强调的标准，不同的地区显示出本来更加“像核心一样”。对某些核心—边缘模型可能的修正，以及我们定义空间单位的方法，在结语中将予以阐述。

---

[1] 见Ralph Huenemann, *The Dragon and the Iron Horse: The Economics of Railroads in China, 1876–1937,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, pp. 86–88；以及刘近义的《中国铁路创建百年史》（台北：世界书局，1981年）前面的地图。

[2] 关于滑县，见Odoric Y. K. Wou, “Development, Underdevelopment and Degeneration: The Introduction of Rail Transport into Honan.”*Asian Profile*, 12:

3 (Jun. 1984), pp. 215–230。

[3] 例如，1843年前后华北都市地区的地位，见G. William Skinner, “Regional Urbanization in Nineteenth Century China.” in G. William Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*；1800年前后的地位见Gilbert Rozman, *Urban Networks in Ch'ing China and Tokugawa Japan,* Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 204, 214；以及David Buck, *Urban Change in China: Politics and Development in Tsianan Shantung, 1840–1949*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1978, pp. 21–23。

[4] 例如，可比较施坚雅的“Regional Urbanization in Nineteenth Century China”（in *The City in Late Imperial China*, pp. 214–215）中的地图。另外注意施坚雅关于大名商人的论述，见G. William Skinner,“Cities and the Hierarchy of Local Systems.” in G. William Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, p. 343，在这里，施坚雅认为国家有意划下界线，以消除这些商人的影响，这些商人的网络跨越了黄运。

[5] 黄运异常的贫困持续到了今天，除了于20世纪80年代一个很小的地区（接近濮阳）发现有石油。如可参见弗美尔“Income Differentials in Rural China”（*China Quarterly,* No. 89 [March 1982], pp. 26–27）中的地图，该图用圆点标出1977、1978和1979年从农业集体获得的年人均收入低于50元的县；中国本土内大约1/5圆点在黄运地区，而另外的一些圆点则在这个地区的正南部和东部。

[6] 原文如此。一般认为，1128年杜充掘开黄河大堤，黄河开始流经苏北，并夺占淮河下游为黄河河道。因此1853年黄河改道前，苏北的黄、淮问题事实上是一体的。原文中的“1188年”或“1128年”之误。—译者注

[7] John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, No. 9 (May 1922), p. 1122.

[8] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*.

[9] Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy: Agricultural Development in Hopei and Shantung*， *1840–1949*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970；Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*；Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*是许多基于南满铁路会社调查资料的重要著作，本书会不断地予以参考。对一项基于不同类型的、非常容易进入的村庄的研究，但显示了同样的倾向，参见Sidney D. Gamble, *North China Villages: Social, Political, and Economic Activitive before 1933,* Berkeley: University of California, 1963。

[10] 施坚雅对其假设的最早论述，见“Marketing and Social Structure in Rural China.”*Journal of Asian Studies,* 24: 1–3 (Nov. 1964–May 1965), pp. 3–44, 195–228, 363–399。后来与我的观点相关的文章是G. William Skinner, “Cities and the Hierarchy of Local Systems”。

[11] 吴承明：《中国资本主义的萌芽》，北京：人民出版社，1985年；以及《我国半殖民地半封建国内市场》，《历史研究》第168期（1984年4月），第

110—121页。彭泽益：《清代前期手工业的发展》，《中国史研究》第一期（1981年），第43—60页；William Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889,* Stanford: Stanford University Press, 1984；关于20世纪的研究，见Loren Brandt, "Chinese Agriculture and the International Economy, 1870s–1930s: A Reassessment."*Explorations in Economic History,* 22: 2 (Apr. 1985), pp. 168–193；Thomas Gottschaung, "Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842." (Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1982)；Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China,* Berkeley: University of California Press, 1989；以及其他许许多多的研究。从这个角度对施坚雅模型批评的观点，见Ramon H. Myers & Barbara N. Sands, "The Spatial Approach to Chinese History."*Journal of Asian Studies,* 45: 4 (Aug. 1986), pp. 721–744。

时段

1937年日本入侵华北，为本研究提供了一个合理的下限；但上限却没有这么清楚。我们所阐述的故事大多始于19世纪50年代，与黄河改道、条约口岸的开放、对东北移民禁锢的松弛同步，并与造成了国家与财政盈裕的长江下游地区关系改变的太平天国战争同步。对于像生态衰变这样的课题，一个不间断的较长的时段有其优势；对较早阶段的扼要论述，被计入其看上去很关键的地方。尽管如此，所有这里论述过的趋势在1890年以后都得到了极大的加速，而在1900年以后则更加如此。因而，面对着一个不利因素越来越多、不太被看好的课题，我重点研究1890年以后的事件，而把以前的事件作为背景。

一个快速罗列的事件表显示黄运1890年以后在许多方面进入了一个新的阶段。1891年，清廷改革了黄河治理体制，把这个地区的大部分负担压到了当地人的身上。1901—1902年，清廷停止大运河承载的漕运，也把这条河道留给了当地人。1897年，德国士兵来到山东，铁路也接踵而至。1896年，山东省政府开始改革金融和货币；大约到1900年，它引进了后来遍布黄运北部地区的新棉种，并开始植树造林。其间，1895年的马关和1900年的庚子赔款，降解了北京解决负担沉重的地方困难的意向。尽管如此，这些事件也加剧了中国被瓜分的恐惧，并因此为现代化和国家构建的努力提供了新的动因。

国家、市场及其在黄运的融合

本书的许多内容关注“融合”—在最通常的意义上，是指一个地方与另一个地方的联系。本书前半部分着重研究黄运内部与外部经济中心之间的联系；后半部分则着重研究政治的网络。全书侧重于上述两类融合之间以及黄运内部的融合和把黄运融入到更大网络中的融合之间的强化与冲突关系。尽管这些关系各不相同，但它们的差异并非无穷的或偶发的。由于本书将通过代表地方与超地方的网络之间、政治与经济的融合之间以及新、旧网络之间的各种关系的案例，阐明国家构建、市场形成和帝国主义在华北的地区性影响。

前两章考察黄运与新的经济网络的融合。第一章分析了这个地区参与以沿海城市为中心的信贷和货币市场的范围和（特别是）局限。第二章论述了新引进的棉花品种的推广（并再次论述其局限）：这种作物给黄运农民带来了较高的收益，主要是因为它满足了天津、青岛、上海和大阪机器棉纺厂的需要。在这两种情况下，黄运北部比南部地区融入到这些更大市场中的程度要高得多，它的大部分居民的生计因此改善了不少。这些在融合中形成的差异，基于像土壤类型或与可通航河流的距离，其地理方面的因素要远远小于政治和社会结构中的差异。当黄运北部松散的社区极易被外来者所渗透的时候，黄运南部的强大村落和乡村精英进行了更多的抵制；他们甚至阻止当地自己的都市精英进行可以颠覆乡村权力结构的变革。当地社会中的这些差异，有助于解释为什么各种各样的变革代理者，在黄运北部比在南部做得更好。

前两章中的故事，被越来越快却不均衡的市场融合所驱动。尽管如此，在很大程度上推动这种发展的帝国主义，还促进了另一种趋势：政治上的分化。如同市场融合一样，并不是一种直线型的趋势：许多愈益融合的迹象，出现在中华帝国的崩溃之中。为了维持本书对社会和经济史的注重，我忽略了某些所谓的民族构建—试图建立一种共同的公民身份、相同的信仰和象征性的意识，以及对一个抽象民族实体的信念—而是侧重于“国家构建”，特别是获取和配置资源以实现政府目标的体制创立。

关于中国国家构建的著述，本书涵盖了对20世纪初期截然相反的两种论述。有些学者强调中国旧的政治体制的衰败，其他学者则强调增强了某些国力的现代制度的建立。[1]就凸显国家目标的变化、这些

变化对不同区域所产生巨大的不同影响，以及凸显国家的成功和失败之间的关系而言，对黄运历史的分析，阐明了这些问题。特别是它揭示了国家在国际竞争方面的新的工作重心，是如何影响它从其关键的传统工作中—资助和/或监督生态问题的管理，特别是在因生计和社会再生产而使其生态基础变得脆弱的地区（包括黄运）—退出的。

从第三至第五章中，生态、国家及以前国家所支持的网络的崩溃是主要议题。第三章是关于毁林及黄运20世纪的燃料危机，本章起着承上启下的作用，把这些问题与前两章的问题联系了起来。本章先是论述了毁林和普遍的生态恶化，作为被人口增长所进一步加剧的市场失败的一个案例。然后叙述了由政府维持的大运河所输入的木材，是如何帮助稳定黄运脆弱的生态的。当这项贸易枯竭后，黄运的燃料短缺更加恶化。然后本章转向20世纪国家的植树造林规划；尽管这些活动进行得有声有色，但却无助于像黄运这样相对闭塞的地区，它们有着最棘手的问题。相反，通过“浪费”硬通货来购买东北和外国的木材，这些活动被引向了较为开通的地区，来解决当地的匮乏。

因此，毁林为我们提供了第一个案例。在这个案例中，旧网络和旧势力的瓦解，比新网络和新势力的建立对黄运影响更大。它还凸显了政府对新的重商主义的优先，它取代了国内的供给，因为与在那些因过于闭塞而无法进口的地区增加燃料供给相比，木材进口更加重要。本研究开始剖析国家在启动新规划、放弃旧规划，以及隐含在其新的优先考量中区域“优选法”之间的关系。这些主题在本章的最后部分被进一步阐述，这一部分论述了黄运通过推动国家修建一条经过该地区的铁路，来对继续留在华北核心—及保留对重要资源的使用—所作的尝试。

第四、五章进一步阐述了新国策的地区性影响。在这里，市场的构建基本上消失了，我们研究的是对黄运影响最大的国事—治水—的失败。第四章分析了国家对内地黄河和运河治理的放弃，特别是在1891年以后。本章强调这种放弃不是一般意义上的政府“崩溃”的结果，而是因为一个有活力的国家在强大的压力下，把资源转移到了其他设施和地区中。

国家某些新的义务广为人知：沿海的军工厂、新军和对外国人的赔款。它们还包括在靠近铁道的交叉地带、重要城市和一些沿海地区（包括黄河河口）这些大水患似乎容易为外国进一步的入侵提供借口的地方，改善其河流的治理。国家在这些地区支出颇巨，并引进了极大地减少水患的技术革新。与其同时，黄运的治水退步了。国家撤走了资金和监督。规模狭小、资金贫乏、各自为政的组织担负起了责任，重拾使用当地特有材料的技术—对工程不受监督的组织者来说，

因此而有利可图—但与盛清时期所采用的方法相比，却是事倍功半。简言之，晚清的改革和开支的削减，既没有产生也没有解决华北的治水问题：相反，它们把这些问题作了重新布局，使黄运成为华北受水患危害最重的地区。

第五章继续从一个更加地方化的角度来进行阐述。首先，它考察了水利衰败给黄运带来的经济成本。到1920年，这些成本至少占这个地区总收入的9%（并可能超过20%）。因此，在这个或许是独特的个案中，帝国主义及新的国策对黄运的间接影响，远远超过了这个地区加入世界经济中获取的回报。计算这个数额也延续了本书较早对拾荒和打柴草的一项研究：把非市场化（并且通常是非货币化的）的商品和事务放到我们的研究中，用这样一种方法来捕捉它们与政治经济中的其他部分的关系，并提供足够多的量度，来看它们是如何改变对乡村生活水准—仅仅基于以市场为中介的工资、物价、收入和消费—变化趋势的计算的。[2]

然后本章转向民国三个时期对修复黄运水利系统的尝试，集中研究两个重新出现的主题。第一个主题是关于更大范围的政治经济是如何限制了黄运获得亟需的外部资源。第二个主题是缺乏—把国家视之为较大的利益、将广阔的人际关系网络以及充足的基层影响联合起来，以经营必要工程的—乡村士绅。而黄运南部拥有一群组织良好的都市精英，他们极大地介入了被更加褊狭的领袖所控制的公共工程、乡村土地、水务以及劳动力事务中，后者反对任何可能危及其地方控制的措施。国家可以极其容易地渗入到黄运北部松散的村庄中，但发现几乎找不到有影响的人物与之合作；并且，在这个地区几乎无人能够有效地逼迫国家拿出更多的资源。结果，这两个地区产生了不同类型的治水活动、不同种类的弊病和不同模式的群众抵抗。

第五章后面的结论，总结了本书关于黄运的主要发现，并为我们对中国的国家、帝国主义和经济发展的理解提供了一些启示。该章还在我们观察中国的核心、边缘和区域体系的方法上提出了一些创新之处。

---

[1] 著名的“衰败”派的例子包括Chuzo Ichiko, “The Role of the Gentry: An Hypothesis.”in Mary C. Wright (ed.), *China in Revolution*, New Haven: Yale University Press, 1968, pp. 297–317；以及John K. Fairbank, “Introduction: The Old Order.” in *The Cambridge History of China*, John K. Fairbank (ed.), Vol. 10, pt. 1, pp. 1–34。雏形的“国家构建”的著作包括Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950,* Stanford: Standford University Press, 1987；以及Steven MacKinnon, *Power and Politics in Late Imperial China: Yuan Shi-Kai in Beijing and Tianjin, 1901–1908,* Berkeley: University of California

Press, 1980。其他例子，包括基于这些基本观点的其他重要变种，将在正文中与其最相关的地方予以讨论。

[2] 如，Loren Brandt, *Commercialization and Agricultural Development: Central and Eastern China, 1870–1937,* Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 106–137；以及Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, pp. 285–329，他们对生活水准改善的推论，主要基于工资资料和（在罗斯基的研究中）增加的棉货消费。黄宗智尖锐地批评了这种方法，但没有做出农民消费些什么的直接研究，仅是断言：与西方剧烈的变革相比，中国农村生活水准的变迁是如此地无关轻重，以致为了他的目的，他们可以被说成是自1350年至20世纪70年代之间一直是在维持生计（Philip Huang, *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350–1988*, pp. 137–143）。同样值得注意的是，当黄宗智极大地关注不计酬的家内劳动时，认为这类劳动通常在其报酬远远低于工资劳动者的所得时得到补偿，他认为仅有不计酬劳动是为市场生产商品（如棉花和生丝）。我自己对农民获得的某些非市场物品（燃料）和服务（水患治理）的数量进行直接的估算，当然无法接近非商品经济活动的完整数目；但我认为这已足以说明，黄宗智与罗斯基关于20世纪初期经济的描述均不适用于黄运。

政治经济与中国的发展

因此，本质说来，这是一部政治经济方面的著作，一种在最近研究中国的英文著作中基本上见不到的类型。早期研究中国现代部门创办的著作，多数集中于重要的国营企业，并必然地集中于国家的政策方面，但它并没有试图对整个政治经济进行系统的阐述。[1]早期研究中国农业部门的著作（其中以陈翰笙和R. H. 托尼等人为代表）中，通常充斥着军阀掠夺的生动轶闻，但除了马若孟的《中国农民经济》中的一章外，却几乎不费什么功夫来研究政治是否重要。[2]

因为新社会史与新经济史均开始进入中国研究的领域中，新的宏观层面的经济综合出现了，在这种综合中，国家基本上缺位了。像托马斯·罗斯基和洛伦·勃兰特这样的经济学家，本质上是从新古典视角进行的研究，勾勒出了一个经济增长的过程，在这个过程中，持续的商品化、世界市场和新技术推动了20世纪早期的经济腾飞。在这个框架中，没有一个角色甚至连国家也不是至关重要的。[3]（实际上，罗斯基早期的贡献之一，是对当时被人广为接受的、认为军阀割据状态破坏了两次世界大战之间的中国经济的观点进行了挑战。[4]）深受A. K. 恰亚诺夫（A. K. Chayanov）影响的黄宗智，从一种折中角度进行的研究，提供了一幅包括制度因素—农村阶级结构，特别是农民家庭—在内的宏观层面的图画，在农业和人口统计学的内部动力驱动着的叙述中，却在总体上把国家、外国人和非农民作为相对无关紧要的因素来对待。[5]

作为对比，本书充满了非农民特别是官员和地方精英的活动。正如上述摘要指出的那样，我认为国家对农村经济具有巨大的影响：操纵货币环境并影响当地的利率；积极地引进一些新的作物；帮助某些地区，而不是其他人，解决资源危机；并把大规模的治水问题从某些地区转移到其他地区。并且，我认为这些参与并非主要是由特定的官员们的贪欲、无知和本性所决定，而是由一种本身与经济和政治联系在一起的系统的逻辑所决定的：它的两个核心原则是需要获得更多的税课来为国家构建的进程加油，并且需要减少外债及其引发的政治压力。尽管向着这些目标的努力，有时采用了怪异和可怕的形式—特别是自国家权力通常被分割，以及由于不平等条约排除了关税作为民族主义的经济手段以后—这种潜在的逻辑，似乎一目了然。

我认为，强大的非官员的经济行为，也通常根据政治经济得到了

最好的解释。例如，在推广新的棉花品种时，不论地方精英合作与否，与他们是如何考虑商品化将影响他们的政治地位—相对于地方政府和他们贫困的农民“主顾”—并与他们的利益在地方上是如何的唯我独尊，具有重大关系。其他的研究者有时也注意到地方生态和经济潜力决定了地方精英的水平；黄宗智提出的华北土地不能独立地以资金的形式参与帝国科举考试的看法，是一个重要的例子。[6]尽管如此，这些见解被提出后，迄今为止，并没有随之分析地方精英的目标、水平、资源和选择，是如何反过来影响关键变量的：他们社区未来的重要性对国家和他们获得国家分配的资源的影响；他们的意愿对承担削弱他们地方政治权力的风险的影响（这种权力在更大场合中可以有效地获取财富）；外人赞助变革的能力对取得在当地的立足点的影响；以及不同群体的能力对抵制私人堤坝的破坏并被迫提供无偿劳动的影响等等。在这里，这些联系变得极为重要，社会和经济之间的联系确实更加息息相关。因此，举例来说，生态和基层结构并不仅仅是我所阐述的一种原生态的背景，而且也是这种阐述的结果。

因此，政治经济不仅把最近被忽视的变量重新引入到我对中国经济发展的阐述中，而且开辟了对整个常规性新阶级的研究—基于国家政治地理计量中的地区性社会结构和地位差异，所形成的大量截然不同的社会、经济和政治范畴中的结果的协方差。在我们的案例中，它解释了为什么黄运的北部和南部产生了大量贯串许许多多问题的相反结果。黄运北部展示了成功的农业革新、新的信贷的推行及贸易规划、应对军阀和其他外人勒索的异常脆弱性、财政上软弱但经常产生惊人影响的当地政府、国家资助的基层结构几乎完全的丧失，以及由下而上的反叛。黄运南部则典型地展示了有限的农业革新、针对掠夺者更大程度的封闭、精于勒索但却拙于治理的地方政府、对国家资助的基础设施更多的使用，以及强大的交叉阶级、以村庄为基础对统一规划活动的抵制。

因此，这里的主题的类别，远远地超出单纯地展现一种在黄运社会和经济变迁的广阔范畴中的尝试。它还试图说明，即使是一个简单的政治经济模型，也可以揭示无可置疑的规律性以及在似乎分散的市场、制度和问题的发展途径之间的关系；并且，它一方面立足于现存的社会和生态变化中的规律，而另一方面则立足于来自国际经济和国家制度的压力。

---

[1] 如可参见Albert Feuerwerker, *China’s Early Industrialization*；Ellsworth Carlson, *The Kaiping Mines, 1877–1912,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957；Stanley Spector, *Li Hung-chang and the Huai Army: A Study in Nineteenth-Century Chinese Regionalism,* Seattle: University of Washington Press, 1964的部分章节；及Samuel Chu, *Reformer in Modern China: Chang Chien, 1853–*

1926, New York: Cambrige University Press, 1965。

[2] Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*; Chen HanSheng, *Landlord and Peasant in China*: *A Study of the agrarian Crisis in South China*, New York: International Dress, 1936; R. H. Tawney, *Land and Labor in China,* 1932; (reprinted, Armonk, N. Y.: Bucconeer Books, 1964).

[3] Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*; Loren Brandt, *Commercialization and Agricultural Development*.

[4] 这种观点最早见Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China,* pp. 32–48。就早期版本的批评，见James Sheridan, “Chinese Warlords: Tigers or Pussycats?”；Jerome Ch’en,“Local Government Finance in Republican China”；Diana Lary, “Violence, Fear, and Insecurity: The Mood of Republican China”；均见*Republican China*, 10: 2 (Apr. 1985), pp. 35–41, 42–54, 55–63。

[5] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*; *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350–1988*, pp. 115–117, 123–143, 152–156.

[6] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 178–179.

治水与国家的构建：理论透析

我们关于20世纪初期国家构建的失败、帝国主义的恶劣影响和旧网络崩溃的观点，主要凭借对治水的个案研究而得出来的。就本书—仅是一项对靠近大运河与黄河交会处的地区的研究—而言，这种选择毋需赘述。但由于已经做出了更广泛的论断，我对这种强调提供另外的理由，来结束这篇导言。具体说来，研究治水对围绕大部分关于国家构建的著作所最热衷的议题—赋课、征敛、加强法治化以及（特别是在20世纪的第三世界中）推动工业化—所进行的国家构建研究，提供了一个不同的视角。

国家的构建和工业化对许多评价国家的回顾性分析—从“现代化”理论到“依附”及世界体系理论—是极为关键的；它们也被大多数20世纪早期的中国精英所崇尚，他们把这些努力视为中国幸存的唯一希望。最近的研究表明，20世纪早期的中国在聚积现代权力的资源方面，做得远远好于以前大多数史学家所认识到的程度。从县到中央，政府收入在各个层面上获得了飞跃。至少在某些地区，政府还极大地增加了对地方社区的渗透。

最近的研究还表明，政府在推动经济增长特别在推动工业增长方面，做得远远好于我们以前所认识到的程度。例如，在20世纪前期的中国，金融和交通—在德怀特·帕金斯（Dwight Perkins）提出的中国国家未能发挥必要的现代作用的观点中，这是两个关键部门—实际上极具活力，一般现代部门的增长非常之快。[1]本书第二章甚至展示了政府成功地推动了农业和工业中协同增效的变革。彼处论述的使棉农和沿海纱厂同样受益的新的棉花品种，既需要一种重要的农业推广的行动，也需要新的强制措施，来防止拾荒者运用其基于地方习俗的权利，去危害新的作物。新棉的种植，至少在黄运地区，证明国家为了经济发展，在影响基层社会方面具有惊人的能力。

政府的重大失败，似乎是在其传统使命方面—维护公共秩序和治水、救荒、军事防御—并集中在特定的腹地。由于这些失败对本来就已贫困的地区和通常对主要是货币经济以外，以及纳入国民生产总值（GNP）统计以外的那些活动（如拾柴禾）打击最重，这些失败可能对长期增长率的影响不大。不过，它们对大众福利和人民生活影响极大。最有可能的是，在“普通”人的眼中，这些失败对政府合法地位的损害，远远超过了政府在现代使命中所获得的有限的成功。可能没有

什么农民会太多地关注工业化；甚至更少有人会认为政府收入的增加和对乡村的渗透对他们来说是好事。农民在什么时候和在多大程度上开始关注强大的国家防务，是有争议的，[2]但对于1937年以前的农民来说，这不可能是重中之重；实际上，很少有人喜欢更加高效的征敛。

相比而言，防治自然灾害，可能更加契合于大多数农民的寄望。并且，正是那些在中国新国策中无关轻重的区域，农民群起抛弃了这个政权，许多人最终拥护共产主义革命。因此，我们对传统使命的强调，凸显了对那些留下极少叙述—关于他们是如何经历20世纪早期的国家构建的—的人民和地区予以特别大的关注的课题的重视，并有助于我们平衡对由核心地区的精英和外国人所撰写的关于中国努力加入到“发达”世界的资料的偏重；它甚至可能有助于解释20世纪中期中国所选择的新方向。

对治水的重视，也使我们把一向受到重视的课题—国家是如何榨取劳动和资源—的新材料，与对一个极其乏人问津的问题—1850年以后国家是如何作为一个服务的提供者来发挥作用的—的分析合并起来。[3]进言之，阻止水患—不像建立军队或甚至像建立工厂那样—是某种地方社区可能并确实经常由自己承担的事情。这些地方的行为，为我们提供了一条基线，来衡量国家的努力，在多大程度上比没有它—我们可以称之为行政整合的东西—更有效。在某些情况下，当保留所有以命令进行征敛的问题时，紧急状态下的国家构建，造成了一个大国丢失了一个孤立社区所具有的行政优势；结果，与被那些新经世派—及受其影响的历史学家—斥之为“浪费”的、[4]清朝在实际事务中曾经做出的那些事相比，这种体制使用了更多的资源，为大众福利却做得更少。最典型的例子是在国家把注意力转移到别处后，黄运治理黄河的方法。在官僚编制外的非正式、无预算的组织产生了；这种体制使政府的开支减少，但却用去了当地巨额的非货币性资源，然而收效甚微。

这些事例也阐明了杜赞奇所说的“国家的内卷化”：[5]国家对更多资源的盘剥、政府薪金（特别在地方层面上）支出的不断膨胀，却没有提供能够承担更多义务、有着更多尽职的人员或对来自公民社会的更独立的方面有所突破。杜赞奇的许多见解被我们的发现所证实。但是，一旦我们把国家作为一个服务的提供者来观察，并观察它是如何解决新旧使命之间、核心与腹地之间的显著差异时，它的模型就需要进行重大的修正。当他用低水平的、政府雇用的“企业经纪人”这样一种新阶级和政府能力的衰退，来阐述所有遍及华北的更大的榨取时，我的证据显示，这可能是介于两种鲜明发展模式之间的常规画面。一

方面，更多的盘剥已在事实上极大地改善了核心地区的公共服务。另一方面，腹地越来越为国家所忽视，并越来越缺乏更大范围行政整合的机会，这些机会存在于那些正经历着更大范围的市场整合的地区；腹地既承受更大的榨取（大部分是来自传统的掌权者）之苦，又承受着剧烈的服务衰退之苦。

因此，尽管明显地分为“现代化”和“依附”说的理论家们经常阐述帝国主义最坏的政治遗产，是使20世纪的中国（或其他第三世界国家）成为一个无力推动其发展的国家，但是，承认它做了许许多多的事情来发展某些现代部门和区域，并转向观察在外国的压力下国家所采用的国策是如何挤压了其他政策和地理上的区域，或许更加准确。因此，当把更多的重点放在黄运本就存在的社会结构与国家旧使命的失败上，去理解“依附”与“世界体系”中的分歧时，也采用了这两种理论中的一个重要的见解：不同于认为某些国家（或地区）已经“现代化”了，而其他国家（或地区）则没有，我们必须记住富裕和贫困地区都是现代世界的组成部分，一个地区的飞速发展，可能造成其他地区的停滞或衰落。

因此，对现代化建设中像治水这种传统事务变化的重视，也许有助于我们理解经济增长却没有减少穷困这种矛盾的现象—一种对后来的政治事件具有重大意义的矛盾现象。通过把传统与现代的使命并排放在一起，我希望提供一种既不轻视像国家和市场构建这样长期变迁、也不轻视对生活在彼时的人民福利和景象的叙述，并避免对全球的成败作无用的断言。这种断言在西方关于“现代化”和“依附”的著述，以及在借助中国“王朝循环”论的著作中非常普遍；后一个模型通常意味着国家的作为，是与它所有的使命和领土的变化相一致的。[6]更确切地说，1850年以后的治水很值得研究，尽管它影响到各个方面，但基本上仍然乏人问津。[7]

对水利的强调最终回到了国家构建与市场构建的相互依存关系上来。治水对于政府两个更加宽泛的使命—防止自然灾害和生态退化，以及为了交通而维持基础设施—是关键性的，这些使命基本上无法单独通过市场来完成，并且，它们还给经济的融合设置了限制。研究为什么属于基础设施的交通通常最好由国家来提供而非由使用者交费来赞助的著述汗牛充栋；[8]落后或昂贵的交通显然限制了市场融合。抑制环境的退化也通常需要非市场手段，像针对造成群体问题的许许多多个人讨巧行为的规章制度。[9]（例如，在黄运，砍伐公地上的树木非常普遍。）由于自然灾害的增加，环境问题可能不是在空间上就是在时间上限制了融合，从而使资源的移动更加困难，这让把资源投入到工程中以获取未来收益的做法更具风险。

最后，就一种不太严格的“给市场设置限制”的意义而言，黄运灾害频度的增加，抵消了与更广大的世界进行贸易的新机遇所带来的福利，并最终损害了为更大的市场而促进生产的政府。从这种最宽泛的意义来说，在新的政治经济中，边缘地区丧失的服务，可能有助于为另外一种国策搭建舞台。

---

[1] Dwight Perkins, “Government as an Obstacle to Industrialization: The Case of Nineteenth-Century China.”*Journal of Economic History*, 27: 4 (Dec. 1967), pp. 478–492.对阶段性成功的研究，见Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*；Loren Brandt, *Commercialization and Agricultural Development*。

[2] Chalmers Johnson, *Peasant Nationalism and Communist Power: The Emergence of Revolutionary China, 1937–1945*, Stanford: Standford University Press, 1962；Donald Gillin, “‘Peasant Nationalism’ in the History of Chinese Communism”（*Journal of Asian Studies,* 23: 2 [Feb. 1964], pp. 269–289）代表了从最初的投稿到变成一种大部头著作。

[3] 最近10年已见到把盛清时的国家作为一个服务的提供者来研究的雏形著作，见Pierre-Etienne Will, *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China*；Peter Perdue, *Exhausting the Earth: State and Peasant in Hunan, 1500–1850,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987；R. Bin Wong & Pirre-Etienne Will, *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650–1850,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991；及其他人的著述。不过，迄今为止，我们几乎没有见到关于19世纪的材料，并且几乎没有人研究20世纪；我们对19世纪中期以后赈灾、治水等的叙述，则集中在私人活动（例如，Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China*；William Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889*）及外国人方面。

[4] Hu Ch’ang-t’u, “The Yellow River Administration in the Ch’ing Dynasty.”*Journal of Asian Studies*, 14: 4 (Aug. 1955)，主要依靠19世纪“经世”思想家魏源的著述；光绪二十八年二月二十一日锡良的奏折，见军机处录副奏折（光绪二十八年），中国第一历史档案馆档案，袋号44—45；以及武同举编：《再续行水金鉴》，台北：文海出版社，1970年，第10卷，第4142—4146页、4176—4178页。

[5] Prasenjit Duara, “State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911–1935.”*Comparative Studies in Society and History*, 29: 1(Jan. 1987), pp. 132–161.

[6] Gilbert Rozman (ed.), *The Modernization of China*; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 1 vol.,；Frances Moulder, *Japan, China, and the Modern World Economy: Toward a Reinterpretation of East Asian Development ca. 1600 to ca. 1918,* Cambridge: Cambrige University Press, 1977；关于循环论的观点，可参见John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and

Albert M. Craig, *East Asia: Tradition and Transformation,* Boston: Houghton Mifflin, 1973, p. 435；Chuzo Ichiko, “The Role of the Gentry: An Hypothesis.” in Mary C. Wright (ed.), *China in Revolution*, pp. 297–316。施坚雅开拓性地指出了不同区域中各自的循环，但这些循环主要是经济方面而非政治方面，见“Presidential Address: The Structure of Chinese History.”*Journal of Asian Studies*, 44: 2 (Feb. 1985), pp. 271–292。

[7] 关于清代及其后黄河治理的屈指可数的著述包括Hu Ch’ang-t’u, “The Yellow River Administration in the Ch’ing Dynasty.”*Journal of Asian Studies*, 14: 4 (Aug. 1955), pp. 505–513；水利部黄河水利委员会编著的《黄河水利史述要》（北京：水利电力出版社，1984年），是一个覆盖了2500年的概述；及Charles Greer, *Water Management in the Yellow River Basin of China,* Austin: University of Texas Press, 1979，着重阐述1949年以后的发展。Randall Dodgen正在撰写的著作最终可能会提供一个必要的补充。

[8] 这个观点的总结，见Donald N. McCloskey, *The Applied Theory of Price,* New York: Macmillan, 1982, pp. 199–200。

[9] 新古典经济学关于这个问题的标准看法，见Donald N. McCloskey, *The Applied Theory of Price*, pp. 331–341。

第一章 地方利率的故事：信贷和货币市场中的政治势力和区域模式

直到最近，除了在条约口岸高度发达的金融业和乡村的高利贷者这两个极端方面以外，史学家们很少考察中国的信贷市场。更近的著作清楚地说明了我们必须更细致地观察各种层次的资本市场。跨区域的资本市场对较为富裕、较为贫穷的地区及经济变迁的关系至关重要。理解更具地方性的信用市场，是观察不同经济地位的人们进行实际选择的核心内容，并因此成为要么从数量上、要么从质量上评价地方经济的关键。

本章分析了资本市场、当地的利率和区域发展之间的关系，重点研究处于山东辖区的黄运地区。并且，由于无数的货币在山东不同的范围内流通，对超地方的资本市场的研究，导向了对国内货币市场的分析。货币和资本市场终究受当地政府财政的影响，这对20世纪早期中国的国家构建和市场形成之间的关系提出了一种第三类型的问题。

山东三个区域性的资本市场—北部沿海、核心地区（包括黄运北部的大部分地区）及西南部地区（主要是黄运的南部）—都没有精确地沿着黄运边界；这并不奇怪，因为黄运并非一个功能上融合在一起的区域。尽管如此，这块重叠的区域略图至少在四个方面有助于我们对黄运的理解。

第一，本章把黄运置于更大的华北经济及省与国家行政的背景之中。本章许多内容试图厘清沿海与腹地经济之间的互动关系，沿海与腹地的界线在沿着黄运东部的边界津浦线上会合。第二，本章概括了本书论述的对各种经济和政治整合均有巨大影响的资金流动的限制。第三，本章提出，除了那些地文学上的宏观区域或全国性的市场模型外，还需要一个解释华北20世纪早期经济网络范畴的模型。

第四，可能是最为重要的，本章指画了在黄运内部一条关键的分界线。核心区的西北部包括了黄运北部的大部分地区；其西南部地区，包括了黄运南部的大部分地区。[1]黄运的这两部分地区面临着大体相同的挑战：一种以沿海为中心的经济的兴起，以及国家在内地从

水利和其他重要服务中的退出。但它们不同的社会结构导致了极不相同的反应。黄运北部极易为外来者渗透，并成为牢牢联接新的由沿海地区主导的经济的边缘。与之相比，黄运南部变得更加闭塞，部分原因是当地的掌权者对融入更大网络进行了多方面的抵制。黄运北部发展成了核心地区资本和货币市场的组成部分，而黄运南部最终成了一个狭小的固步自封的地区，这是对上述不同趋向的有力阐述。

有两组与中国资本市场有关的问题需要特别加以关注。第一，如果有些地区没有出现发生在一定区域的增长，我们需要解释，为什么资金没有以相对较低的利率从繁荣地区向更“落后的”地区流动，这些地区的信贷维持着更加高昂的价格。大量研究著述认为，这个国家的大部分地区基本上没有得到东北、上海和其他繁荣地区的推动。[2]这种著作或明或隐地认为，经济最发达地区产生的资金很少被投资到腹地。这类广为人知的投资事例确实罕见，但我们零散的证据无法建立一个一般的模型，更不用说去解释它了。

另外，有些学者近来已经指出存在着一个增长着的全国性资本市场，在这个市场中，资金确实从沿海城市向腹地流动。[3]这种推论基于三个方面：（1）投资者寻求他们所能发现的最高回报，并且，变动着的环境（如电报的出现）使人们更为容易地了解远方的机会；（2）证据显示，中国不同地区之间抹平利率，范围正在变窄；（3）如果没有这类投资，城乡贸易的不平衡（如上海，其售出远大于购进），将导致农村地区的资金短缺和通货紧缩，给都市和农村之间的价格造成分化，但这种分化至今尚未看到。

第二组问题涉及地方信贷市场。由于华北与南方相比佃农极少，所以，研究北方经济剥削和压迫的大部分著述，一直以借贷和市场为中心。[4]在这里，关于资本市场是如何运作的观点也是有争论的。

大量的轶闻显示，资金贷出者谴责当地的垄断者们。另外有人认为，当地的借贷市场未必是被债权人所把持，而他们不过是提供了极昂贵的信贷，部分原因是他们只能借助于非常狭窄的当地储蓄。这种观点也承认，当地人之间缺乏信用流动。但是，另外的两种观点认为，当地之间确实存在着资金流动。首先，最近的一些著作使用了累计数据加较少的趣闻来论述：在沿海城市（而最终则是国外）可以获得的更为廉价的信贷，确实“向下滴流”到了足够多的农村“出口”中，为农民提供了进入一个竞争性的信贷市场的通道。另一种观点认为，在鸦片战争前，存入地方典当的政府款项提供了外部资金，对农村的承借者同样有益，这个观点把这种益处归因于20世纪通商口岸的资金。[5]这里的论述是基于县和州的资料，而由于信贷市场即使在较低的水平上也经常被分割，我们的画面是不完整的。[6]尽管如此，这是

理解那些对中国革命前的经济动力十分关键的问题的必要步骤。

由于本章的分析有时是技术性的，将其主要结论先列举出来可能比较有益。这些结论是：

（一）山东包括三个明显的区域性资本市场。最贫困市场中（鲁西南）的月息约高于最繁荣地区（鲁北沿海地区，这里面对东北，并包括两个通商口岸）1.5%，约高于中部或核心地区0.6%。约占山东3400万人口的1/5的北部沿海，基本上不可能像有人所说的那样，通商口岸的经济是“杯水车薪”。[7]尽管如此，大约有着同样人口的闭塞的西南部，基本上不是一个微不足道的落后型的“口袋”，而构成中心地带的该省3/5的部分，与北部沿海相比，更没有显著地融入到“全国性的”资金市场中。

（二）这些利率差异在1900—1911年与20世纪30年代之间，基本上没有变化。

（三）这些持久的差异不能用地理因素来解释。相反，它们主要源于政治强人限制资金进出其县境的能力。这种控制资金流动的势力，在被其他人限制获得较为繁荣地区更便宜的信贷和银两时，却使得他们操控了本地银两和铜币兑换的比率。

（四）这些货币操纵不仅使有政治背景的人获得了私利，它们也是某些县政府公款的关键来源。

（五）尽管县政府从阻截通货流动中获得了极大的利益，但省里的官员们却被夹在了可以感觉得到的山东融入到一种更大范围的经济中所带来的优势和劣势之间。

（六）这些人为的障碍，不仅在贫困地区造成了贷款和储备资产的利率高于其他地区，而且使有能力越过这些障碍的有政治背景的人物，从通货贸易中获得的利益，既比那些在纯粹的地方商业也比那些从全国和国际市场的商品交易中获得的利益要多。

（七）资本和货币市场的限制，对内地造成关键且主要是有害的影响，尤其是对鲁西南地区。尽管如此，在北部沿海和其他地区之间的价格分化并未显现出来，这是由于大多数核心地区的县输出了足够的经济作物以避免银两耗竭，而输出较少的西南部，则几乎不购买什么进口物资，并通过输出寄钱或带钱回家的劳动力来平衡其收支。当1931年日本侵占了东北并阻止闯关东时，西南部地区经历了一个与更为人知的世界经济危机影响不同的通货紧缩。

（八）在成长着的超地方性市场中，政治和社会因素在决定地方参与时起着关键的作用。对市场融合的限制也阻碍了政府在地区之间转移资源的企图。这些难题极大地影响了地方与上层政府之间的关系。

---

[1] 黄运的直隶部分显然分成与山东核心区域和与鲁西南大体相同的地区。由于资料不足—特别是下面用来估计山东和直隶利率的粮价报告带来的问题—使这里不可能分析黄运的河南部分。

[2] Rhoads Murphey, *The Treaty Ports and China's Modernization: What Went Wrong*?, Ann Arbor: University of Michigan, 1970；Fei Xiaotong (Fei Hsiao-t'ung), *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations*, Chicago, 1968；及Victor Lippit, "The Development of Underdevelopment in China."*Modern China*, 4: 3 (Jul. 1978)，例如，除对通商口岸经济在整体上对中国经济几乎没有促动的观点外，对其他观点也甚少认同。Moulder认为西方从中国榨取了资本（Frances Moulder, *Japan, China, and the Modern World Economy*, pp. 118–119）。对20世纪一个单独的省确切地估计市场融合的罕见的努力，是Barbara N. Sands, "An Investigation of the Nature and Extent of Market Integration in Shanxi Province, China, 1928–1945."Ph. D. dissertation, University of Washington, 1985。

[3] 如见Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*。

[4] 对北方租佃率不同的观点见Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, pp. 217–227；Joseph Esherick, "Number Games: A Note on Land Distribution in Pre-Revolutionary China."*Modern China*, 7: 4(Oct. 1981), pp. 387–411；及Randall Stross, "Number Games Rejected: The Misleading Allure of Tenancy Estimates." *Republican China*, 10: 3 (June 1985), pp. 1–17。尽管如此，没有人认为北方的大多数人是佃农。

[5] 把地方的债权人视为剥削的垄断者的观点见R. H. Tawney, *Land and Labor in China*, pp. 58–63, 特别是60—61页。地方信贷市场受当地资金限制从而变得昂贵的观点，见Thomas Wiens, *The Micro-Economics of Peasant Economy: China, 1920–1940,* New York: Garland, 1982, pp. 123–155。关于全国资本市场的发展，见Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, pp. 145–155。关于清初典当的补贴和规章，见潘敏德：《中国近代典当业之研究（1644—1937）》（台湾师范大学硕士学位论文，1983年），特别是第39—65页。

[6] 如在高密县，据报告，在北部地区通行的月息为二分半，东部和西部地区为三分，南部地区为五至六分。见《山东高密潍县之农村借贷》，《工商半月刊》第六卷第四号（1934年2月15日），第49页。

[7] Rhoads Murphey, *The Treaty Ports and China's Modernization: What Went Wrong*?, p. 31.

山东的地区性信贷市场

我们搜集了大量山东特定时间和特定地区的利率，但大部分不能用在系统的比较中，这是因为它们忽略了是什么人被收取了特定的利率、有什么担保、利息是如何付给的等方面资料。不过，有一份1933年对每个县各种各样贷出者的贷款“平均”和“最高”利率的调查统计。[1]对1900—1911年这一时段，我们可以像麦克洛斯基和纳什（John Nash）对中世纪的英格兰所做的研究那样，使用山东各府每月的粮价来估计利率。[2]这种方法假定经过一定时间的粮食储存，并在几个月后卖掉，这与立即出售粮食并持有货币的收益恰好一致；如果有差异，人们将转向更加有利可图的活动，直到这种差异被抹平。[3]因此，平均起来，在收获后粮食价格的增值代表了可靠的利率近似值加上其他的仓储成本（如腐烂、鼠噬和偷窃的损失）。

这种方法涉及分别观察一个月或几个月的成对粮价（见表1）。

表1 粮食储存的月平均收益率（**1900**年**10**月—**1911**年**12**月）

	小麦	高粱	大豆（2种）		粟	玉米	全部粮食平均比率
北部沿海	0.40	0.43	0.75	0.52	0.29	0.06	0.41
青州	0.62	0.44	0.63	0.94	0.53	0.28	0.57
莱州	0.49	0.60	2.25	0.89	−0.07	−0.06	0.68
登州	0.16	0.43	0.13	0.03	0.48	−0.10	0.19
武定	0.32	0.25	−0.02	0.23	0.24	0.13	0.19

续表

	小麦	高粱	大豆（2种）		粟	玉米	全部粮食平均比率
西南地区	1.85	1.86	2.30	1.83	2.21	1.86	1.99
曹州[a]	1.57	1.73	2.12	1.81	2.39	2.07	1.95
兖州[b]	2.22	1.99	2.47	1.85	2.02	1.65	2.03
核心地区	1.48	1.43	1.43	1.39	1.54	1.32	1.43
济南	1.48	1.45	1.56	1.07	1.39	1.19	1.36
泰安[b]	1.49	1.73	1.55	1.36	1.93	1.37	1.57
临清[a]	1.53	1.29	1.08	1.35	1.33	1.53	1.35
东昌[a]	1.96	1.54	1.67	1.64	1.98	1.62	1.74
沂州	0.92	1.15	1.31	1.51	1.05	1.05	1.17

注释：由于资料问题，济宁（西南部）和胶州（核心地区）被略去。直隶地区的数据（基于五种不同的谷物）在正文中予以讨论。关于差量／集中趋势的计量和基于这些数据的进一步资料及所用的方法，见本书附录一。

a 全部处于黄运的地区。

b 部分处于黄运的地区。

去掉收获月份结束的或经过收获月份的成对粮价（在收获月份，价格显示了新粮的涌入，而不是上一年度留下极少粮食所造成的价值增长），在11个州中，每一个地区的每6种粮食，都以可靠的资料留下了50—60对价格。在10个州中，不同的粮食造成的结果相当接近。这种相似性基本上可以证明这些潜在资料的可靠性，特殊的因素解释了其他不成对的结果。[4]我们并非确切地知道存储粮食的价格增值在多大程度上代表了利息、在多大程度上代表了其他仓储成本，但其他成本在各地区是相同的。[5]因此，地区性的差异应该反映了相关的利率。我们现在就来检验这个结果。

这些结果说明了三种地区性的类别（见地图3）。首先，由莱州、登州、青州和武定州构成的北部沿海地区，覆盖了山东的北部沿海，包括通商口岸烟台和威海卫，拥有大约675万人口。这个地区也隔渤海湾与东北相望，并具有进入东北繁荣地区的极佳通道。[6]由于与东北和中国本土的沿海经济有着牢固的联系，山东北部沿海地区可以相对容易地获得硬通货（下文将要讨论）及特别低廉的利率。在那里存储粮食获得的平均收益要低于月息五厘。处于另一个极端的是第二类地区—西南地区的兖州和曹州，这里的收益平均为月息二分（西南部地区第三个州济宁的数据有缺陷[7]）。这个地区拥有大约640万

人口。



地图3 清末和民国时期山东区域性资金市场

资料来源：越村衛一：《中國大陸省别地図》，東京，1972年，第19页。

其余的州，范围从沂州（一分二厘）到东昌（一分七厘，且邻近曹州，以这个数字，它最靠西南部的各县可以令人信服地被加以分类），平均为一分四厘。其西部第三个地区，主要是黄运北部的山东部分。由于是最大的地区，拥有2100万人口，这个地区呈现出最不均衡的图像，但它似乎仍然是一个重要的资本市场。另外，这些州明显地与其他两种类型的地区区分开来，并且，它们相互之间进行的贸易远远超过与那些地区的贸易。在参与对外贸易方面，它们远远超过了西南地区，与渤海湾沿岸的州相比，它们与华北的区域性经济联系得更紧密（与东北联系较少）。[8]我把这个区域叫作核心地区，既是因为它构成了这个省的大部分，也因为除了青岛港外，它是在济南省政府政治统治下的最牢固的地区。

在直隶省的邻州，从1903—1911年的粮价中发现了相同的模式。[9]在邻近山东西南部的大名，存储5种不同粮食的每月平均收益超过了二分。作为核心地区西北的边界并包括黄运部分地区的沂州和广平，每月平均利率约为一分。同样掌握着山东西北部大量贸易的直隶最大港口天津，平均利率也为一分。与东北（通过水、陆两路）很

接近的沿海州遵化，是直隶最像山东北部沿海的地区，其平均利率略低于八厘。

对山东统计结果的差量计算，证实了区域性的模式。除了莱州外，所有的州都显示出了相近的集束性的结果，说明在这些州中，市场确实使储存不同粮食的收益相互接近，且从当地这些粮食市场中进出是极为容易的。就这些粮食是一种人们可以储藏的资产的随机样本而言，这个结果表明，对于任何假定的州，在这些年里，那个州里所有的资产中，任何特定资产的平均利润有2/3的概率是每月平均在二厘以内。[10]

与之相比，如果我们不知道粮食被储存到了哪个州，就不能预测储存任何特定粮食的利润。因为人们以2/3的概率仅能对一种粮食做出在六厘以内（从中间起，不是向上方，就是向下方）的预测；平均而言，人们只能得出每月七厘以内的结论。当月平均利润为一分六厘的时候，限定一个一分四厘幅度的范围（在这里面利润将可能下降），并没有太大的用处。换言之，在储蓄方面，每个州内部运营中的市场的概念，具有预测的力量，但在任何特定粮食的储存方面（通常极少储蓄），一个全省范围的市场概念则没有这种力量。这里采用的区域性分类，仅是每个区域内任何假定的粮食所产生出的计算结果中的一种，与那些在一个假定的州中所有粮食一样具有密切的集束性。[11]总之，单个的州显示出了强劲的市场融合，尽管该省作为一个整体没有显示出这种情形；并且，尽管每个区域内部的州与州之间存在着差异，但它们比那些区域与区域之间存在的差异要小得多。

---

[1] 实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第五编，第91—97页；对这个数据的讨论，见本书附录二。

[2] Donald N. McCloskey & John Nash, “Corn at Interest: The Extent and Cost of Grain Storage in Medieval England.”*American Economic Review*, 74: 1 (March 1984), pp. 174–187, 178–183。在这里使用的粮价，来自该月各府汇总的6种谷物中每种谷物的最高和最低价格的月度报告，现藏于北京中国第一历史档案馆。由于技术原因—这在我的博士学位论文（即Kenneth Pomeranz， *The Making of a Hinterland: State, Society, and Economy in Inland North China, 1853–1937*，耶鲁大学博士学位论文，以下简称“博士学位论文”—译者注）第463页做了进一步的解释—这里的分析仅根据最高价格。关于数据基础的进一步讨论，见博士学位论文第397—398页。

[3] 即使农民也显然在现金与谷物之间来回倒腾他们的资产，以保护其免受物价波动的影响，并寻求更好的利润。如见《大清历朝实录》（高宗〔乾隆〕朝）第二百八十六卷，第24页下—25页上（第4154—4155页）中陕西道监察御史汤聘的奏折。感谢潘敏德让我注意到这个例子。

[4] 见博士学位论文，第一章，注10。

[5] 在山东省不同地区，所用的储存设施的种类没有什么差异；因此，如果山东省某些地区存在更大的腐烂问题，这应该是在更加潮湿的沿海地区。鲁西南地区的匪患，比其他地区要更加严重，但就我所观察的数百例犯罪报告中，储存的谷物几乎从来都不是打劫的目标（谷物在运往市场的路上有时会成为其目标）。

[6] 某些时候，东北的统治者采用了多种货币政策，这使外贸极大地复杂化了（这些政策类似于本章阐述的山东省的政策；但是，东北当局似乎更加成功）。如见Tsao Lien-en, “The Currency System in Manchuria.”*Chinese Economic Journal and Bulletin*, 6: 4 (Apr. 1930), pp. 389–390；Eduard Kann, “Copper Banknotes in China.”*Chinese Economic Journal,* 5: 1 (Jul. 1929), pp. 551–561。由于与东北商人的乡土情结，某些山东和河北的商帮也拥有进入东北的特殊门路。

[7] 严格说来，济宁与临清是“直隶州”，而不是府。尽管如此，为了我们的目的，这类地区像小府一样运作，而我用了一个单独的术语。
济宁的资料存在着许多问题。除了不同谷物利率离谱的差异外，最令人惊讶的奇怪之处是没有任何年度的收获循环。不像大多数地区的谷价，济宁的价格并不总是在该年任何特定的时间达到其每年的高峰或低谷。由于储藏是有成本的，紧跟在收获后的谷价并不比一年中其他时间要低，这就令人费解了。

[8] 关于贸易，见实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第二编，第156—201页；关于北部沿海和东北的相互依赖，如见Thomas Gottschaung, “Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842.” pp. 78–81。沂州是一个核心地区的州，它与第三种区域性经济—长江下游地区—有着广泛的联系。

[9] 见博士学位论文，第一章，注15。

[10] 关于数据，见博士学位论文“附录一”；关于这种特定数据组的困难讨论，见博士学位论文，第464页，注16。

[11] 见博士学位论文，“附录一”。

地方经济差异的持久性

这种模式持续了许多年。一份1933年的全省调查报告提供了每个县各种贷出者收取的“最高利率”和“普通”的利率。在这些利率中，为商店提供的“普通”利率，似乎是最为可靠的（许多商店也起着钱庄一样的作用）。北部沿海地区商店的平均利率为一分九厘；西南部地区为三分五厘；核心地区的商铺为二分五厘。如果我们使用向个人借贷的数据，西南部地区就会显得与核心地区差别不大；尽管如此，获得一幅由商店收取的利率的精确图像，很可能比获得零散的贷出者收取利率的精确图像更容易。在核心地区，青岛附近的利率略低于其他地区；但这个区域产生的任何貌似亚区之间的差异，都比三个基本区域之间的那些差异要小得多。这里的总体地理模式显然与1900—1911年的模式一样。[1]

1933年的利率本身要高于1900—1911年推导出的那些利率，但这并不一定意味着利率的上升。例如，通货膨胀的预期可能已经改变。更为重要的是，1900—1911年的数字代表了人们未曾离开自家庭院，仅是把粮食存储待价所获得的收益。结果，这些年度推导出的利率，应该仅是反映了对风险的最小补偿，这种风险是源于某人自己的财产或市场崩溃（只有在外部大规模的运输突然出现时，才有可能发生）的损失风险，而不是借款者拖欠的风险。它们也将无法反映出在贷出者和可能绝望的借贷者之间议价能力的任何差异。因此，它们应该与绝对安全的借款利润相似。我们有限的证据证实了这一点。在莱州（北部沿海），最安全的借款利率为月息四厘，在济南（核心地区），商会向自己的会员企业提供的借款成本为六厘，而我所见到的西南部地区最低的利率也达一分五厘。[2]与之相比，1933年的利率肯定包括大量的风险贴费。为着当前的目的，1900—1911年的“安全”借款，可以与1933年的“普通”借款比较；问题并不在于利率差异的绝对水平，而是在于相似的地理模式。另外，其他资料证实了这些区别，并提出了对它们的解释。

---

[1] 这方面更多的资料及早期马若孟（在某种程度上，他得出了不同的结论）对它们的应用，见博士学位论文，“附录二”。

[2] 東亚同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，東京：東亚同文會，1918年，第1156、1125页；《山东全省财政说明书》，济南，1913年，第28页。

信用市场及其他地方经济边界

北部沿海经济非常明显地与山东其他地区割裂开来。山东省东北端主要通过山脉与该省其余部分分开，因此难以进行大规模的商品交易。尽管如此，这个地区生产的粮食不到其所需的一半；所需的其余粮食要通过渤海湾从东北运入。甚至在清廷禁止汉人出关的时候，许多人仍然从这里前往东北。在19世纪出关禁令被解除后，闯关东风起云涌，这个地区向东北边疆输送了最多的移民。进言之，大量的北部沿海人民，要么是在东北从事季节性的劳作，要么是在那里度过几年再回家。那时，从许多方面来看，这个地区是东北而非山东其余地区的一个经济附属体。[1]当青岛成为山东半岛南部的一个重要港口后，这条界线更加明显：烟台继续与东北进行繁忙的贸易，但已不再从山东任何地区（除了北部沿海）进出货物。[2]

尽管如此，我们的统计勾勒出了一个比这个半岛东北端更大的北部沿海地区。这个地区向西延伸，覆盖了所有渤海湾沿岸，包括靠近黄河河口的地区，这里与鲁中和鲁西的交通极其便利。利率和贸易模式等阐明了这个更广阔的定义：对1900—1911年粮价走势的基本分析，显示出了这个地区内部显著的相关性，而在这四个州与山东其他地区之间则绝对没有。[3]对北部沿海一个更宽泛的定义，也似乎符合经济上的逻辑：如果可以享受到渤海湾提供的更好的经济机遇，处于渤海湾西面的人民应该愿意加入进来，而不管他们还能否与核心地区进行贸易。代之而来的问题是，为什么没有更多的核心地区的人参与进来；我们应能看出，答案与政治经济的关联性远甚于地文方面。

对北部沿海更宽泛的定义，也被1911年从一个靠近北部沿海地区中部的重要金融中心黄县流出的资金利率表所证实。[4]这项资料所列出的10个流入地区跨越了4个州，它们属于我们对北部沿海扩大了的定义的部分。最远的新城，离黄县153英里，但离鲁中重要的周村贸易中心仅有极为平坦的10英里路，离省会济南有75英里的坦途。不过，外国人控制下的青岛是唯一不在我们所说的北部沿海的资金流入地。北部沿海有着这样一片最适中成本的网络，这将会产生突然终止其他重要贸易中心的功能—即使对最昂贵的流入地，运费也低于0.5%。这有力地证明了这些贸易区的边界是由社会或政治因素，而不是由严格的地理因素所设定；就像我们后面将要看到的那样，问题确实如此。

许许多多的研究者们已勾勒出了一个明确的与山东其他部分有着松散联系的西南部地区，但对它的界线是有争议的。[5]分歧集中在济宁和兖州是否构成了一个单独的地区，或者应该被归类到西南部的曹州；这两个州在农作方面与曹州非常类似，但又拥有更大的城镇、更好的交通、更繁荣的商业、较少的匪患和更为强大的士绅。在我们的分析案例中，兖州与曹州利率的相似性，支持了对这个区域更广的定义。还有，就像我们后面看到的那样，济宁无疑是曹州和其他鲁西南部地区的经济首府。在1933年的统计数据中，曹州、兖州和济宁也拥有一个共同的贸易轮廓：它们所消费的现代部门的商品在山东省排名最后，它们的输出也最少，尽管它们是山东省离东北最远的地区，但它们在很大程度上依赖来自东北务工者的汇款。[6]

在这里，还应值得注意的是，并不存在着不能克服的地理障碍把这个区域与山东省其他地区分割开来。从1912年开始，济宁和兖州也通过铁路与济南联接到一起。另外，当代的研究通常是用文化因素，如“粗犷”（严重的匪患和暴力），而不是用任何物质上的差异或阻碍来定义西南部地区。[7]这类定义同时证实了地图和学者中均存在着的分歧所阐明的论点：它的边界是人为的而非自然的产物，并被进一步永久化。

---

[1] Thomas Gottschaung, “Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842.” pp. 77–81.

[2] 关于青岛的开放对烟台的影响，见王守中：《清末山东收回路矿利权运动》，《中国地方史志论丛》，北京：中华书局，1984年，第259—261页；Thomas Gottschaung,“Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842.” pp. 91–92, 163；《山东杂志》第七十六期（宣统二年十月三十日），第18页上。

[3] 这些相关性是基于用来计算本章利率的同一组粮价。当试图在北部沿海的一个府和该省其他地区的一个府之间的价格建立相互联系（几乎没有发生相互关系的事例）时所获得的结果，与那些在两个要么全都位于北部沿海地区，要么全都不在北部沿海地区的府的价格走势之间建立相互关系（通常具有某些相互关系，并经常是一种强劲的关系）时所得到的结果之间，存在着非常鲜明的差异。尽管如此，小型的样本和严重的自相关问题，限制了这些结果的用途。

[4] 東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第1145—1147页。

[5] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 12–14；孙敬之主编：《华北经济地理》，北京：科学出版社，1957年，第132—134页。

[6] 实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第二编，第151—201页；東亜研究所：《山東湖沼群地帶ノ地域調查》，中間報告·第十四號，丙第158號D，東京：東亜研究所，1940年，第130—131页。

[7] 用英文写成的山东地理概览，见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 11–20；更为详细的介绍见侯仁之：《续天下郡国利病书：山东之部》，北京：哈佛燕京学社，1940年，第137—216页。关于铁路联接，见中国交通部交通史委员会：《交通史》，南京：交通部，1937年，第3531—3535页。关于该地区的“粗犷”，如见《山东民众教育月刊》第五卷第四期（1934年5月），第85—88页。

区域性的货币市场

当我们转向货币市场时，市场界线的政治基础变得更加清晰。像全国所有地区一样，山东在这段时期使用数不清的银元（两）、铜元、铜钱和纸币，钱币之间并无固定的兑换率。[1]其他地区，银两和银票越来越居主导地位，[2]但在山东，铜币仍然十分重要；结果，铜—银兑换市场也变得非常重要起来。

根据1933年的一项研究，农民仅在中国20%的地区出售商品以获得铜币，并仅仅在30%的地区用铜币购买商品。但在山东12个被调查的地区中，有5个地区，铜币被用于农产品销售；并且在4个地方，它是农民所能得到的唯一的货币。在被调查的13个地区中，有8个地区农民用铜币购物。但是，在14个地区中，仅有1个地区可以用铜币来结账。人们通常借入的是铜币，但不得不用银元来偿还。大宗物品通常用银两或银元来报价，而税课则一直用银两或银元来缴付。[3]

结果，银和铜之间的比价既对政府财政也对私人收入极为关键。如果存在着一个统一的全省资金市场，各县的铜—银比价本应互相靠拢，或者至少遵循着平行的路径，就像在银价极其昂贵的地方，人们从其他地方借银子并兑换掉，然后把铜币用在一个更加有利的地方来换回银子。相反，如果越过县界的货币流动受到了限制，或是兑换率能够被任意地设定和执行，由此产生的货币问题将会阻碍资本市场的融合。

如图1所示，兑换率在县与县之间的变化幅度极大，且其走势通常远离平行线。[4]尽管天津和北京有时与上海的比价略有差异，但上海的比价可能被视为官价。[5]烟台和其他北部沿海地区开出的比价紧跟着上海的比价，[6]证实了这个地区中的成员是处于全国的（或更适当地说，是沿海的）经济中。尽管如此，中部和西南地区显示了更加不同的走势。

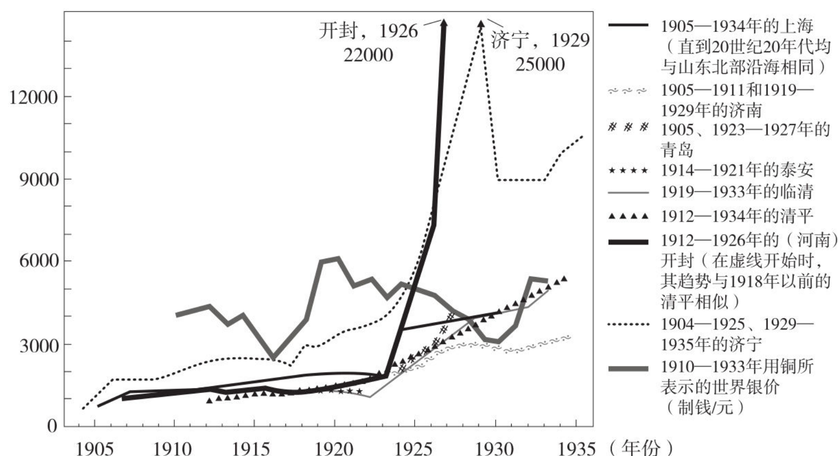


图1 不同地区每一银元与制钱或其他铜币等价物的比价

资料来源：博士学位论文，“附录三”。

即使在中心区域内部，在附近的县（如济南和泰安）之间，也存在着重大的差异。在临清和清平这两个相邻的核心地区的县（均位于黄运北部），20世纪20年代早期，其比价差异高达33%；尽管如此，1926年以后，差距在0—7%之间摆动，仅略高于在这两个地区之间运送铜币的成本。[7]除了济南，核心地区中的比价差距极少超过20%，而且，明显的相反走势并不能持续太久。

另外，直到1927年，核心地区（仍不包括济南）的走势，与烟台和上海的那些走势相比，差异并不大。但此后沿海的比价变得稳定起来，而山东核心地区的比价却一直在攀升。到1933—1934年，在清平和临清（这是仅有的、有资料可用的两个县）的银子所兑换的铜币，大约多于在上海所兑铜币的75%。在大多数情况下，1928年以后比以前这段时间更加稳定。[8]尽管如此，就像我们所看到的那样，由于是政府及其相关利益者造成了货币市场糟糕的融合，1928年以后，伴随着政治的更加稳定，沿海与核心地区之间的比价发生分化，也就不那么令人奇怪了。

某些证据显示，1928年以后，山东省政府更加有力的控制，把某些沿海地区拖出了沿海经济，而把它们拖进到了核心地区的经济中。一份1928年龙口（一个通向北部沿海西部地区的小港口）的比价表，非常接近于济南和青岛的比价，高于临清和清平比价的7%—10%，但高于上海比价的27%。[9]利率资料还说明，1928年以后，随着山东政府变得强大（并与东北的政治联系越来越少[10]），某些北部沿

海地区的西部边缘重新被纳入到核心地区；1933年利率最高的5个北部沿海县全都处于这个地区的西部边缘，与核心地区最为接近。[11]

尽管如此，北部沿海最大的港口、与东北靠得最近的烟台避开了省政府的控制，但依然是沿海经济的组成部分。即使在1934年，在日本占领东北三年之后，从烟台装运到东北的走私银元，数量大到了迫使政府印制更多的钞票；这种套利交易使得烟台的银—铜比价处于大连比价的8%以内，[12]比沿海与核心地区之间的差距要小得多。因此，当鲁省的国家构建扩展了核心地区时，大部分北部沿海地区仍然保持了独立性。

但真正惊人的差异是在核心地区与西南部地区的比价之间。我们最完整的一套兑换率方面的资料是关于西南地区的商业中心济宁的，[13]它与这个省的其他任何地区都不相同。济宁的银价在1904年处于正常状态，但此后开始猛涨。到1909年，那里银—铜的比价高出济南40%、高出上海60%；到1914年，济宁的比价大致相当于泰安（核心地区）和上海的两倍；到1921年几乎达到3倍；在1929年，是临清和清平比价的近6倍，大约是上海比价的8倍；而在1933年，大致相当于清平的2倍、上海的3倍。

运输成本无法解释这些差异。不仅是因为1912年以后，通过铁路由济宁到泰安只有65英里；而且即使用挑夫和手推车来运送铜币（每18英里大约需硬币价值的1%）、用马来驮运银子（每155英里的运费为总价的0.4%），[14]人们也显然可以通过在山东不同的地点之间运送硬币而获取厚利。信息问题也不能解释这个现象。清末的资料揭示了在济南、潍县和烟台存在着活跃的货币交换市场，它们公开发布可以利用的每日价格行情；[15]民国初年济宁的市场也是这样。到了这段时期，其他商业信息通常被电报发送到甚至极为遥远的县份。[16]

用军阀割据和暴力行为来解释也不恰当。如同我们所见到的那样，省政府急于把该省更多的地方纳入到核心货币区中，正是在我们所研究的这个阶段的几个月里，同一个政府控制了济南和济宁。[17]当然不曾有与之相抗衡的中心对西南部地区行使拉力，如同日本和奉天的那些中心对北部沿海施加的拉力一样。并且，当西南部的某些地区声名狼藉和动荡不靖之时—大概可以解释高风险的贴水或解释产生货币运动的障碍—这些情况并未出现在济宁及其相临周边中，[18]而我们那些离谱的利率和比价资料，则大量出自这里。因为套利可以慢慢地消除这些差异，这里所有的情况本应与之相合；而这种情形没有发生，则可以用秩序的力量而不是非秩序的力量得以最好地解释。

---

[1] 李贵勤：《清末币制改革及其失败原因的浅谈》，《经济史》第2期（1984年），第129—130页，对晚清的局势做了概述；到1919年，据《北华捷报》（1919年10月18日，第172页）统计，自1912年以来，有115种新造的货币和各种数不清的纸币。

[2] Leonard Hsu, *Silver and Prices in China,* Shanghai: Commercial Press, 1935, p. 68, 75.

[3] Leonard Hsu, *Silver and Prices in China*, p. 68, 75；東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第260—261页。

[4] 用来制作图1的兑换率取自地方志、报纸（主要是《北华捷报》）、《统计月报》、各种各样的中外报道，以及一家大商业公司的一例记录，见海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第48—78页。完整的征引目录和对数据进行的扼要问题讨论，见博士学位论文，第402—403页。

[5] 如见《统计月报》1929年12月，第25页；1930年12月，第52页。

[6] Leonard Hsu, *Silver and Prices in China,* p. 85；青島守備軍民政部鐵道部：《東北山東（渤海山東沿岸諸港、濰縣芝罘間都市）》，《調查資料》第十七輯，青島：青島守備軍民政部鐵道部，1919年，第54页(杨家沟)、第148页（掖县）、第252页（龙口）、第286页（黄县）、第317页（蓬莱）。

[7] 東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第234页，登州挑夫根据挑运不同的设备、重量和每个人一天所能走的距离索要一天的费用；由于这里的挑夫组织得很好，这些费用可能比平均费用要稍高一些。一贯（1000文）铜钱的重量可以从自1922年在济南的美国领事所写的一篇关于山东铜币贸易的报道中推导出来，这篇被引用在Frederic Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*；这个数字与隐含在《北华捷报》1917年10月27日，第216页的那些数字吻合。

[8] 《清平县志》（1936年），“经济”，第25页上—下；《临清县志》（1934年），“经济”，第22页下—24页上；上海的数据是通过合并每年上海铜币和银元的兑换率走势的指数数字（见《统计月报》，1930年12月，第51页），把它与Leonard Hsu在*Silver and Prices in China*第85页中为选定的日期所确定的绝对价格合并而得。不论这两套数据是否是同样的日期，但它们极其吻合。

[9] 引自美国国家档案馆的*Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates, 1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第5盘，文件号4618834中的*Chinese Economic Bulletin*, 13: 3 (Jul. 1928)（无页码）。

[10] 关于山东在20世纪20年代早期和中期，领导层对东北靠山和对东北招收的山东东北部移民部队的依赖，见李恒珍、许大同、张进修：《我们所知道的张宗昌》，《文史资料选辑》（济南版）第十三期（1982年），第1—2、12—19、27、36—39页；王翰鸣：《张宗昌兴败纪略》，见杜春和、林斌生、丘权政编：《北洋军阀史料选辑》下册，北京：中国社会科学出版社，1981年，第333—337、346、348页。

[11] 见博士学位论文，“附录二”。

[12] 引自1934年12月7日的*Qingdao Times*。见引自美国国家档案馆的*Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates, 1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第5盘，文件号4619093。

[13] 大多数兑换率来自海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》，《济宁市史料》第一辑（1983年），第48—78页，这里对它们的重述来自这家工厂的内部档案。详情见博士学位论文“附录三”。

[14] 東亜研究所：《支那省别全誌》第四卷：山東，第234、1145—1147页。

[15] 《山东全省财政说明书》，第28页；青島守備軍民政部鐵道部：《東北山東（渤海山東沿岸諸港、濰縣芝罘間都市）》，《調查資料》第17輯，第462—465页；*North China Herald*, Nov. 22, 1907, p. 455。

[16] 济宁的情况，见青島守備軍民政部鐵道部：《調查資料》第3輯，青島，1918年，第88页。在山东（济宁）修建的第一条电报线路是在1881年（见张玉法：《中国现代化的区域研究：山东省（1860—1916）》，台北：“中研院”近代史研究所，1982年，第49页），到20世纪30年代，全省大约有70家电报局（见中国交通部邮政总局：《中国邮政地图册》，南京，1933年）。某些提及的县中第一封电报开始的日期，通常被记录在这部工具书。

[17] 关于20世纪20年代的情况，见万光炜：《民国初年山东政党活动的内幕与省议会的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑，1978年，第32—42页；及邵绰然：《田中玉把持山东省议会选举的丑闻”，《文史资料选辑》（济南版）第五辑，1978年，第43—50页。吕伟俊：《韩复榘》（济南：山东人民出版社，1985年）刻画了20世纪30年代的省与地方的关系，并在第72—73页刻画了在此期间的数月里，不同的人统治了济南和济宁。

[18] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 12–13.

经济地理中的政治：当地的公共财政

由于许多县政府禁止某些甚至非常小额的货币（通常是银元，有时是铜币）的输出，使得兑换率的差异得以持续下去。[1]这种禁令既阻止了套利交易，也阻止了跨县贷借：如果很难从某县运出“硬通货”，那么，向这里输送资金就变得毫无吸引力。县政府设置的障碍保护了当地某些钱铺的利益，更为重要的是，保护了政府自己的财政。尽管农民手中通常仅有铜币，但税课仍然用银子来交纳。[2]在19世纪，用于纳课的兑换比价变化幅度极大；在许多地方，其比率几乎为每两银子兑6000文京钱（超过了按这里使用的单位每银元2100文制钱的比率）。[3]然而，19世纪90年代，沿海城市中的市场兑换率比前述的比率低一半；在1896年，山东巡抚试图把纳课用的铜银比率定为4800：1，但这仍然约高于天津价格的两倍。[4]如果县政府在征课时能够执行这些高比率，然后再按市场兑换率来处置其收取的铜币，就可以把实际收入翻一倍。由于1905年以后银—铜的兑价上涨，县政府通过阻止私自兑换而获得的利益有所下降，但这些利益仍然非常可观。

尽管高昂的兑换率被强加到了所有的直接税上，但是国库和省库的收入并未增加。各县征收了所有的税课，并把固定数量的银子转送到省城。[5]通过操纵银—铜比价而获得的所有利润，全都落入了地方政府、不法的征课役吏（他们负责交上固定的税课份额，尽其所能地多收，并把差额纳入自己的囊中）和/或当地的钱铺手中。山东巡抚甚至在1903年抱怨说，因为治理黄河需支付铜币，该省由于按银两收取固定的收入而承受了亏蚀；他还认为地方上强加的换算率造成了抗税，并极大地阻碍了省里对亟需新税的课征。尽管1901年省政府下令税收必须按照市场兑换比价来计算，[6]但各县仍继续通过限制货币的流动，来设置并执行它们自己的“市场比价”。

因为对货币流动的限制还引发了内地各县周期性的货币短缺，发行当地的硬币或纸钞就十分有利可图了。当军阀时代（1916—1928年）许许多多省和“中央”政府印制的废纸般的纸币为世人皆知之时，[7]来自山东分会的劝业报告揭示了一场反对当地政府和商人发行的钞票（通常是铜钞，却没有任何支撑）升值的持续斗争。[8]（尽管某些军阀在枪口下发行其钞票，但当地的商人必须获准来发行另外的货币，以便让他们的钞票最初被人接受，而其后他们则通过套印以自肥。）这个问题在鲁西地区尤其尖锐，而在西南部及靠近直隶/河北

和河南的地区则最为尖锐。在靠近沿海的地区，德国、日本、英国和（1917年以前）俄国的各种银元和纸币涌入进来，填补所有的真空，几乎没有给当地的货币留下用武之地。[9]

在银—铜兑换比价高得离谱的西南部贸易中心济宁，就存在一种最恶劣的“本地货币”问题。在1928年短暂地接管了该县的激进分子，显然没有处死地主或雇主，该市几名商会的领袖及一名著名的农村商人则由于他们得到政府的允许，发行几近废纸般的“利济钱票”而被捕。[10]这起当地的骗局始于1924年，在废纸般的省钞流入之前，用当地的铜钞付给工人的酬金，是该市罕见的两起大罢工的原因之一。[11]

---

[1] 如见*North China Herald*, Nov. 10, 1905, p. 304；及Nov. 15, 1907, p. 394。

[2] 对山东情况的英文概括可见John Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp. 213–216。

[3] 19世纪晚期的形势和某些财政压力迫使那些对于清廷和山东政府十分重要的技术得以持续应用，见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 170–172的总结；关于20世纪早期的情况，见宣统元年九月二十五日巡抚孙宝琦的奏折，北京第一历史档案馆藏会议政务处档案，案卷号4802，卷宗号573。

[4] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 171；亦见前注所引的奏折。

[5] 如见*North China Herald*, Nov. 15, 1907, p. 394；John Schrecker, *Imperialism and Chinese Nationalism*, pp. 213–214，注意到了靠近青岛地区的同样现象。

[6] 见武同举：《再续行水金鉴》第10卷，第3748页；《济宁直隶州续志》（1927年），第四卷，第14上—下；*North China Herald*, March 18, 1904, p. 575；《恩县志》（1909年）第四卷，第4页上；宣统元年九月二十五日的奏折，见北京第一历史档案馆藏会议政务处档案；《山东杂志》第六十二期（宣统二年六月十日），第11页上—下。

[7] 关于山东的事例，见*North China Herald*, May 29, 1926, p. 390；July 2, 1927, pp. 1, 4；Oct. 8, 1927, p. 50。

[8] 如可参见《山东劝业汇刊》第四期（1921年1月），“各县实业状况”之十七“单县”；《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第32—33页（菏泽）；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第20页（菏泽）；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年1月），“公牍”，第41页（堂邑），第45页（临清）。关于冀西南的情况，可参见徐圃琪、张守谦：《大名邢台两县视察概要》，《河北月刊》第一卷第三期（1933年3月），第4页。

[9] 参见《山东杂志》第七十八期（宣统二年十一月二十日），第14页下—15页上；*North China Herald*, Jan. 30, 1909, p. 250。

[10] 见唐承涛：《祸国殃民的“利济钱票”》，《济宁市史料》第一辑（1983年），第89—91页。

[11] 吴国桂：《玉堂星火—济宁市玉堂酱园工运概况》，《山东工运史资料》第16期（1985年2月10日），第13页。工人们提出用常规的银元而不用铜钞付酬的要求得到了满足。

经济地理中的政治：超地方的权威和政治自卫

滥铸钱币或滥印钞票，或人为的兑换比价中的潜在利润，给县政府，有时是省政府以强烈的刺激，来限制越出其边界的货币流动。尽管如此，当地和省政府试图把它们的地盘封锁起来免受市场力量的影响，并非全是愤激的行为。实际上，关于山东20世纪早期经济发展的著述，几乎全部是重商主义的语调。人们热衷于增长，这是因为它将有助于保护中国的独立，而不是因为它将提高个人的福利。[1]尽管按照相对的优势，许多政府的进口替代和出口激励项目收到了效果，但它们通常被认为是逃避亏欠的方法，是从外国人那里再次要求让步或是获得其他“自强”目标的方法，这个目标将未必受惠于与沿海经济完全成形的融合。[2]

这种对民族主义政治目标的强调，在20世纪早期中国知识分子范围里起到了极好的作用。即使是20世纪早期中国的自由主义者，通常也把个人本能的解放视为中国在其独立斗争中的强国之路，而不是从本质上把它视为一种结果。[3]自利与干预货币流动的真正的混合动机，在省政府阻止铜币输出山东的企图中得到了展示。

即使在清末，铜钱作为金属有时也比作为钱币更有价值，这就导致了中国人和外国人均大量购买铜币并将其熔化掉。从1904年开始，中央政府试图通过稍微降低其铜币的成色来解决这个问题；但当省和地方的铸币厂照此铸制的时候，形势很快失去了控制。[4]在鲁东胶济铁路沿线，德国银币很快成为标准货币，而俄国银币在山东北部沿海成为一种通用的货币；政府担心外国会控制其资金供应。[5]第一次世界大战期间，作为国际金属的铜价格急剧攀升。[6]在山东的外国人中占主导地位的日本商人，更加踊跃地大量购买铜币以用于输出和熔化。由于此时日本人控制着青岛，因而他们发现规避省府的限制比以前更加容易，而这项贸易很快在胶济铁路的沿线盛行起来。据驻济南的美国领事说，1915—1919年之间，山东“几乎掠光了所有的铜币”，价值2200万银元的铜币被输出到了国外。[7]这些从山东出口的钱币约等于中国所有铜币铸造厂年铸造量的12%，或是在1899年的货币恐慌中全国损失的总数。[8]外国对铜币的需求，把它们的价值进一步提升到了许多地方官府设置的标准之上，对县财政来说，限制铜币变得极其重要。

省和中央政府既越来越担心这项贸易的象征意义—这些铜的某些

部分被用来制造日本的子弹壳，也担心它会造成日本对这条铁路沿线资金供应的控制。[9]（失去对资金供应的控制，不仅有损于省政府的形象，而且也有损于其收入——铸币是极为有利可图之事，而印钞则更加有利可图。[10]）20世纪20年代中期，对这种套利行为的不满消失了，但从1928年开始，随着日本人经常地出现在远至泰安的内地地区，不满再次变得普遍起来。[11]

尽管省里的规划经常受到县与县之间限制货币流动的影响，但省政府仍颁发了许多限制硬币离开该省的命令，包括一项货币“出境通行证”制度；1930年大部分铜币的出口遭到了禁止。[12] 20世纪20年代末和30年代，省级层面上的国家构建者们，被夹在了期望拥有一种全省统一的货币以及抵制与更大国际市场的融合中被统一这两者之间；与此同时，他们以加倍的努力来控制货币输出，他们（徒劳地）下令所有的县要执行由济南设置的对钞券兑换的比价。[13]

我们几乎不了解货币的限制是如何行使的，但兑换比价的持久差异说明其取得了巨大的成功。即使在1933年，某些相互毗邻的县仍然标出极为不同的比价。[14]对美国在上海的公司来说，银—铜的兑换是一大难题，这些公司在全省把货物和银两预付给零售商，然后，零售商再以铜币付账；他们经常称无法获得银两来偿还，并经常从他们的还款中扣除货币造成的损失。[15]而县政府不可能滴水不漏守住其边界，在火车站和其他检查站，人们因货币受到了盘查；[16]把守住铁路和水路可以控制住最大规模和最有利可图的套利途径。（邮局汇款并不常见，且由于其使用政府机构，很容易被监控。[17]）在济宁和附近核心地区比价的差异，远远超过了甚至用手推车运送铜币的成本，更不用说通过铁路装运了。

---

[1] 参见尻容在《山东杂志》第八十八期（宣统三年四月三十日）上发表的无标题文章，第7下—8页上；竞生：《山东人民之负担》，《山东杂志》第八十九期（宣统三年五月十五日），第8上—9页下；及《山东杂志》第九十期（宣统三年五月三十日），第7页上—8页下；《农商公报》第一卷第五期（1914年12月），“政事”，第14页；林茂泉（20世纪20年代山东劝业会会长）：《林茂泉文集》，可能刊于1926年，第2页上—下、第71页上。

[2] 《林茂泉文集》，第1页上—7页下。*North China Herald*, March 4, 1922, pp. 576, 585，提供了基于同样逻辑而做出的真正投资决定的事例。

[3] 如可参见Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964；及Joseph Levenson, *Liang Ch’i-chao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953。

[4] 李贵勤：《清末币制改革及其失败原因的浅谈》，《经济史》第2期

（1984年），第129—137页；亦见中国近代货币史委员会编：《中国近代货币史资料》下册，上海：群联出版社，1965年，第958—961、970—975、984—985页。

[5] *North China Herald*, Jan. 30, 1909, p. 250；《山东杂志》第七十八期（宣统二年十一月二十日），第14页下—15页上。

[6] Eduard Kann, *The Currencies of China: An Invenstigation of Gold & Silver Transactions Affecing China, With a Section on Copper*, Shanghai: Kelly and Walsh, 1926, p. 408.

[7] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, 1926, pp. 32–33; Eduard Kann, *The Currencies of China*, p. 525.

[8] 李贵勤：《清末币制改革及其失败原因的浅谈》，第131、134页。

[9] 见中国第二历史档案馆藏《机关代号》（二）中的报告，1929年6月，案卷号110，第19页。

[10] Eduard Kann, *The Currencies of China*, p. 526; *North China Herald*, Nov. 10, 1905, p. 304.

[11] 美国国家档案馆*Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates, 1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第5盘，文件号4619097–134；特别是4619130（转引自*China Sphere*, Aug. 15, 1928）对贸易向内地扩展的叙述；亦可见中国第二历史档案馆藏《机关代号》（二）中的报告，1929年6月，案卷号110，第19页。

[12] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, p. 52；后来对同样现象的重复叙述，见《山东财政公报》第六卷第四期（1935年1月），“命令”，第10—12页；吕伟俊：《韩复榘统治下的山东金融》，《山东史志资料》总第八辑（1985年），第58页。

[13] 美国国家档案馆*Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates*, *1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第5盘，文件号4168841, 1927年12月1日*Chefoo Daily News*的复本。

[14] 《寿光县志》卷十一，1934年，第12页上—下；《山东政俗视察记》，第362、371、832页。

[15] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, p. 56.

[16] *North China Herald*, Nov. 10, 1905, p. 304; *North China Herald*, Nov. 15, 1907, p. 394.

[17] Clifton O’Neal Carey, “Narrative Account of Experiences in China.” p. 8，见Clifton O’Neal Carey文件袋名：“Letters, Sept.–Dec., 1919.”Bentley Historical Library, University of Michigan；*North China Herald*, Sept. 27, 1907, p. 720。

经济地理中的政治：私人收益

尽管如此，士兵通常免于检查，[1]而在更高的级别上，那些有着政治背景的人，可以通过规避这些限制而体面地获利。货币是如何越过县界而流动的线索，也许可以从前文提及的黄县货币运送行号提供的其他服务中搜寻到：护送鸦片—这需要广泛的官方关系、贿赂或足以藐视国家的武装力量。[2]据报道，在靠近鲁西南的河南开封，包括省财库人员在内的官员，他们避开了货币出境的限制；有人向汉口运出了满满一火车厢的铜币用于兑换。[3]

一个发生在鲁西南范县极富有启发性的套取货币的故事，涉及到了地位较低的参与者。1917年，大水灾使华北数以百万计的人一贫如洗。《北华捷报》向靠近最初的溃堤之处鲁豫直边界地区的西南部派出了一名记者。在这里，他发现日本商人对每斤（1斤＝1.3磅）铜币付款0.155元，运回到沿海地区的价值则约为0.167元。[4]这项贸易此前就进入其他地区，但此时涨高了的大水使它得以向银两售价更高的上游进一步延伸。日本人正在第四次进出该地区。

假如当地人有足够的间隔，来把他们的〔银〕元运往上游或内地，并把所有可以获得的〔铜〕币带到这个装运地点……去年，这位〔负责兑换〕的健谈的〔村里〕头面人物说，这项贸易并没有进入到上游如此远的地区，并且官方阻止把铜币运给下游的收购者们，但今年收购者们自己来了，并“买通了一条公开的路”〔向官员们行贿〕，以至于一切都变得容易了，而在水下泡了3个月的贫困的村庄，由于铜币贸易，现在正在恢复。[5]（强调部分是引者所加）

从这个故事中我们可以看出几点。第一，这个村子里的人们知道有这样的谋利机会，但他们通常被排除在外。第二，官方的禁止及反面的贿赂决定了谁能够参与进来。第三，即使通过正式的政府得到这种机会以后，商人们也并不与单独的农民打交道，而是与把“他的”人民拧成团的一个乡村头面人物打交道。第四，交易中的内地一方获得了最大的利益。如果日本人用0.155元购买的铜币在沿海的价值是0.167元，那么，减去其成本，商人们在范县与沿海之间所赚的净利不到8%。不过，那些（用脚）把硬币带到更远的内地的农民，他们把每枚约值1000文的银元，卖得了1400文铜钱，[6]在减去其成本（主要是其时间问题）前，利润为40%。另外，在这类活动被更加严厉限制的正常年份里，他们的40%的利润构成中，可能要少于那些官

员及其亲信们的所得。限制货币流动的地方官员维护着一小撮受宠的地方贸易商的厚利，而不是带入银子的外面的商人们的利益。

---

[1] *North China Herald*, July 29, 1916, p. 189，叙述了靠近鲁西南的开封存在这一情形。

[2] 東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第1145页。

[3] *North China Herald*, Dec. 22, 1917, p. 719; *North China Herald*, March 30, 1918, p. 752.

[4] *North China Herald*, Oct. 27, 1917, p. 216；源于此处的重量对价值的变化率，被Frederic E. Lee在*Currency, Banking, and Finance in China*第32页中引自美国驻济南领事的数据所证实。

[5] *North China Herald*, Oct. 27, 1917, p. 216.

[6] *North China Herald*, Oct. 27, 1917, p. 216.

割裂的市场及其分配：强大的势力

松散融合的货币和资金市场对财富的分配具有各种各样的影响。高昂的利率损害了腹地的债务人。在腹地各县银与铜人为的高比价，把私人手中的财富重新送进了当地政府的腰包。高昂的兑换率损害了那些用铜来付账但至少要用银子（或以银元标定的价格）来买些东西的人，并使得用银付账的人获利。最后，对货币流动的限制，使那些有关系绕过那些限制或发行当地货币的人获得了利益，这是以损害其他所有人为前提的。不过，一一确定是什么样的人参与到了这些群体中是非常困难的，而把他们的利益进行量化则难上加难。

高利率显然对腹地的债权人比对债务人有利。除了银行和典当，某些商店也是重要的放债者。在核心地区和北部沿海地带，经济作物、特别是棉花和花生的收购者们同样是重要的贷款来源，[1]但这些情形在西南部地区似乎一直很少见到。在济宁，那些兼作借贷机构的店铺，是那些出售机线、机纱、棉布、煤油、火柴和香烟等现代商品的店铺。[2]由于这些店铺经常从那些处于资金利率较低地区的供应商那里获得信贷，它们可能属于高昂的本地借款利息的主要受益者。[3]有趣的是，1942年的一份调查认为，棉纱和其他洋货的销售者已成为济宁的商业中坚，并记录了他们与谷物、皮革和羊毛商之间的一场尖锐的冲突，后者是当地产品的出口商，由于无法获得进口商相对便宜的信贷，他们作为贷出者，对当地的农民来说也相应地变得极其无关紧要。[4]

令人感到遗憾的是，这份调查没有描述这次冲突，但它却着实注意到了许多进口商也是当地的官员，而粮商则不是；和出口商不同的进口商，和济宁两家现代银行的分支机构有着大量的业务往来。它还注意到济宁所有的出口公司规模很小，且大部分都很新。[5]在现代商品输入以前的日子里，济宁许多重要家族已经参与到了出口贸易中，而这些家族在20世纪并未消失。相反，它们似乎已经离开旧的行业而转入到了更加有利可图的行业中，或把这类传统的经营活动和资产转移到了济南甚至是上海这些更大的通都大邑。[6]因此，尽管某些来自济宁的全国知名人物仍然参与该地区的出口业务，但进口商在当地政治中居于优势地位。

那时，济宁的这些进口商们似乎是有着政治背景的寡头卖方垄断者们的典型，他们可以获得我们正在寻找的廉价信贷。另外，早期的

史料也说明济宁是这类活动的合适的中心。我们将会一再述及济宁顶级商人与官员之间的这种相互勾结的关系，但在这里作一介绍是很合适的。

远在晚明时，济宁的大商人与官员之间就有着密切的关系，部分原因是基于征收车船课和查禁走私（逃避这些税课）方面的合作。[7]在大运河贸易处于全盛时期，济宁和临清（鲁西北/黄运北部的主要港口）的重要性大致相同；不过18和20世纪政府对逃避关税的谴责，所指的使用陆路和边路交通的商人，是从临清而不是从济宁偷漏。[8]还有部分原因是地理因素，[9]但它也是能永久独立存在的：商人与政府之间的紧密勾结，在济宁成了冠冕堂皇之事，而不像临清那样鬼鬼祟祟。另外，济宁相互勾结的商人和官员们在源于或进入该市腹地的商业中处于近乎垄断的地位。本章在描述西南地区通过济宁与外界进行的大部分贸易时对这种操纵已有交代。[10]临清没有形成这样的垄断，既是由于其地理因素，也是由于缺乏极为密切的官商勾结。当济宁的大片腹地仅能延伸到这个河港之时，临清的大片腹地也能延伸到大运河上的德州，或在1902年以前延伸到聊城。而当20世纪的济宁成为鲁西南大多数地区最近便的火车站（它是从济南向西支线的终点）时，临清却从未建立起一个火车站。

由一个家族拥有济宁最古老和最大的企业玉堂酱园，也很能说明问题，这个家族自18世纪以来一直有人做官，19世纪末，该家族在清朝还出了位军机大臣。[11]尽管这家酱园在乾隆四十一年（1776年）就已创立起来，但到光绪元年（1875年）以后才首次大规模地参与金融活动，那时通商口岸的发展已开始为这里所讨论的套利活动提供了可能性。在这个阶段，这家酱园从外商手中贷款购买了几家典当行，并与当地被允许发行自己钱票的钱铺建立了关系；这些新业务比其原来食品加工业的发展要快得多。[12]除了拥有大部分玉堂股份的这个官僚家族外，济宁的许多其他官员也把他们的族学款项投入到这家酱园中。[13]另外，济宁最大的慈善机构，其首脑人物包括该市最重要的商人和士绅家族，把其捐款及该市主要典当行和商号的八成款项存入到这家酱园中，而把不到两成的款项投资到土地中。这并不仅仅是熟悉和方便的问题：这家公司对存入的资金所付的年息在八分至十二分之间（月息为六厘七毫至一分），因此这些存款在借贷利率大大超过月息二分时，成为该市的精英们一项极为有利的自营业务。[14]对从沿海、甚至是从核心地区获得廉价资金的把持，同样提供了广阔的赢利空间。

尽管许多有着官方背景的商人是进口商，他们这些活动场面仍然必须与中国秉持列宁主义的研究者所说的“买办”区别开来。[15]他们

所卖的货物，通常仅因为是机制品和被运到该地区这个意义上才属是“洋货”；许多货物是在青岛、天津或济南生产的。一些像玉堂这样既输入、又输出货物的企业，其净余额无法得知。[16]所有这些企业提供的最货真价实的外国款项，是来自通商口岸的现代银行和供应商们（有时是直接地，更常见的是随着干涉的步伐）给它们的信贷。尽管如此，问题并不在于它们把这种有用的产品运到了内地，而在于它们像一家卡特尔一样，以一种比县际信贷交易不被限制时可以获得的利率要高的价格，提供较少量的贷款。并且，因为存在着前文所述的货币套利，当地对外借贷的渠道—不是潜在的或是事实上的外部借贷者—从如此少的渠道中获了利。与它们打交道的通商口岸商行自然不会发现这些人将会是有用的。[17]

当然，其他人也受到这种利率的影响。一个极具战略意义的群体—农村征课人，在鲁西南他们主要是吏役和村中头面人物—也从控制外来信贷的流动中获得利益；他们经常因纳课人需缴款而向他们放贷，并且，他们通常是真正的铜币征收者。[18]我们尚不清楚这些征课人自己是从何人—如果有人的话—那里贷借的。尽管如此，如果他们与有着政治背景的商人和官员勾结起来，以强制执行人为的货币比价，他们向那些人借贷，那些人很可能以让其分享套利利润的利率，也就顺理成章了。

---

[1] 参见《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第30页（关于鲁西北的一般情况）。

[2] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，北京，1942年，第94—100页。

[3] 关于各种现代商品的供应者，为其在济宁地区的代理人提供的信贷（既有现金也有商品），参见英美烟公司代理人Frank H. Canaday在1925年5月20日从济南写给A. Bassett信中的话，见哈佛—燕京图书馆Frank H. Canaday文件，第十七卷，第92、96页；即便其在济宁的代理人是“该市最富裕的人”，也提供这样的信贷（第十五卷，1923年8月20和26日的信）。

[4] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第10、12—13、31页。

[5] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第26—27、68—70页。

[6] 如见David Buck, *Urban Change in China*, pp. 28–29, 105, 139。亦见海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第64—65页。

[7] 见景甦、罗仑：《清代山东经营地主经济研究》（修改版的校样；最初版

本由Endymion Wilkinson节译为*Landlord and Labor in Late imperial China*，这将是本书此后征引的书，但页码将参考修改版），第27页。

[8] 雍正六年10月27日田文镜的奏折，见台北故宫博物院文献编辑委员会：《宫中档雍正朝奏折》第十一册，台北故宫博物院，1978年，第649—651页；亦见Madeline Zelin, *The Magistrate's Tael: Rationalizing Fiscal Reform in Eighteenth-Century Ch'ing China*, Berkeley: University of California Press, 1984, p. 209，是另一次同样意味的抱怨。

[9] 临清卫河和大运河交汇处的季节性问题（如低水位和结冰），促进了陆路搬运业的增长，而陆路搬运业可能很容易地用于逃避关税。参见*North China Herald*, Nov. 2, 1906, p. 252；及《临清县志》卷七，1934年，第21页下—22页上。

[10] 关于济宁居鲁西南贸易的统治地位，参见实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第124，151—202页。

[11] 海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第55—56页。

[12] 海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第48、56、58页；第二部分见《济宁市史料》第二辑（1983年），第99页。

[13] 海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第56页。

[14] 《济宁直隶州续志》卷五，第10页下—11页上、13页下、21页下。

[15] 这个观点的一般来源是毛泽东的《中国社会各阶级的分析》（1926年）之类的文章，见《毛泽东选集》第一卷，北京：人民出版社，1971年，第11页；如广为人知的历史著作，见Harold Isaacs, *The Tragedy of the Chinese Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1951，pp. 6–7, 10；Marie-Claire Bergère, “The Role of the Bourgeoisie.” in Mary C. Wright (ed.), *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*, pp. 236–237。

[16] 海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（二），《济宁市史料》第二辑（1983年），第91—92页。

[17] Frederic E. Lee, *Currency, Banking, and Finance in China*, p. 56.

[18] 见光绪二十八年一月三十日监察御史高熙喜的奏折，“军机处录副奏折”，光绪二十八年，袋号28—29。

割裂的市场及其分配：普通百姓

我们现在来看更大的群体，大多数农民、劳工和不属于特权集团的商人是纯借入者—并因此成为限制资金移动的受害者。不过，某些家境殷实的农民和商人是净贷出者。当他们原本不应该从当地那些高利率中获利时，实际上任何净贷出者都从高利率中有所获益；因为当地的利率本应接近在其他地方能够借到并知道其巨大范围的人们所借的利率。这还不仅仅适用于现金借贷：那些无须在收获时期就立即卖掉粮食的农民，可以进行储存，并赚取该地区的高利率。我所知道的唯一一项对鲁西南一个靠近济宁的村庄的研究表明，该村8个最富裕的家庭（占1/50）与其他农民相比，更多是在收获后数月出售他们的粮食，以获得略高于平均价格的利润，但证据很难找到。[1]

由于政府过分的榨取，被榨者们是很容易确定的：纳课人。获益者是当地的政府、征课人和银钱兑换者，而不是更高级别的政府。尽管如此，他们获利的技巧和范围尚不清楚。大多数地方政府的支出是本地的，而那些通过摆布兑换比价来征收额外铜币的人，不得不把它定成更现实的比价以实现其利润。至少鲁西南的一些县在当地获取银子似乎是件困难的事。[2]因此，地方政府要么不得不把铜币装运到其他地方来交换，要么强迫那些在当地做买卖的人，把铜币的价格定得高于政府计算税课时所定的比价；他们很可能把这两种策略混合起来使用。

在某些情况下，受惠的钱铺或商店从操纵兑换比价中获得了益处，尽管他们为这种特权向当地的官员们支付了钱财。此外，政府还试图强迫本地的钱铺以一种使政府获取所有利润的比价来兑换其资金。[3]由于后来的某些问题导致了钱铺成功罢工，[4]这表现出商人们有着巨大的讨价还价的能力，虽然这一前景并不十分明朗。地方政府与征课人对所获利益的分成则更加模糊不清，因为课征尽管很普遍，但却是不合法的。

这些收益对地方政府的重要性是显而易见的，即便是这些收益的范围难以界定。对这种重要性的一个佐证，是在种植经济作物的农民本可以用银元来纳课时，地方政府也牢牢地抓着货币兑换的机会不放。鲁西南的几个县明确说明了其百姓并没有摆脱被要求用银元计课、用铜币纳课所造成的这些盘剥。[5]

因此，作为纳课人来说，人们所赚取的货币并无差异，但它却着实决定了他们在进行私人交易时，从银子过高的定价中是得益还是受损。由卜凯进行的一项显然没有完成的调查中指出，在山东的12个地区中，有5个地区的农民在售出他们的商品时，被付以铜币，而在4个地区仅接受铜币，但我们并不知道具体是哪些地区：最可能是那些种植高粱、粟和其他作物及单纯的地方性市场的地方。像花生、棉花和小麦之类注定要卖到都市或沿海市场的作物，似乎通常是用银元来支付的。[6]有时候，使用什么样的货币本身就是一个值得争执的话题。而大量的资料间接地说明了都市中的商人，特别是在1904和1935年的币制改革期间，把价值无几的货币付给鲁西地区的农村百姓时，农民们并不总是缺乏信息和还价的能力。[7]当铜币的价值在开封（在河南，不在黄运范围内，但仍然靠近鲁西南）创新低时，许多农民拒绝出售他们的粮食，除非支付银元，这给本已饥慌的城市施加了沉重的压力。[8]

小商小贩，特别是劳工们依赖于所赚取的铜币。不论是都市还是乡村的挑夫和日工，基本上总是被付以铜币。[9]鲁西南极少的工厂中，工人被付以铜币，还有更糟糕的是，被付以在商店中要大大打折的铜元券。[10]尽管如此，这些人基本上不缴纳直接税，因此与那些被付以铜币的农民相比，他们受到的损害可能要小一些。

把银元定价过高，对那些筹划资金商品交易的人可能产生的影响，远过于对筹划日常消费商品交易的人的影响。像香烟或面粉之类小额出售的商品，通常以铜币出售；像土地或牲畜之类的大宗交易，以银元或银两来定价（一个明显的例外—有份资料显示济宁的地价是用铜币来定的—再次凸显了鲁西南的特殊性）。[11]不过，即使对这种普遍性来说，也有一些例外。例如，政府对盐的垄断就需要银子。20世纪30年代济宁的一首民谣，取笑一个傻瓜不知道铜元（铜币中的一种）既不能买盐又不能买粮，而只好用来听地方戏（即被浪费掉了）。[12]而在兑换比价最离谱的地方，主要是在西南部地区，所有这些影响是最为强烈的。

---

[1] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第86、92页。

[2] *North China Herald*, Nov. 15, 1907, p. 394.

[3] 1907年11月15日的《北华捷报》第393—394页所描述的那种情形将是一个案例，在这里，政府本身也很难获得银子。德国人观察到这种制度在青岛附近实行，也说明了地方上对铜币的收购没有波及到济南附近。如见John Schrecker在*Imperialism and Chinese Nationalism*第213页转引的征税者及其获益亲信的要求，但县官仅是得到了固定的银子。一般而言，可参见山东省议会对钱铺的决

议，见《山东杂志》第六十二期（宣统二年六月十日），第11页上—下。

[4] 如见《山东杂志》第七十七期（宣统元年十月一日），第14页下。（与上一脚注所引的《山东杂志》第六十二期相比，这里至少有一处期数或出版年月有误。—译者注）

[5] *North China Herald*, Nov. 15, 1907, pp. 393–394.

[6] “输出”作物的价格几乎全部以银报价，但付款并非总是以所报的币种来结算。如参见《北华捷报》1916年11月11日，第307页，泰安的花生以铜币来报价，但仅仅一个月以后（《北华捷报》1916年12月23日，第635页）解释说，参照售出的巨量花生，那里的银价相对要便宜。假如存在着兑换比价的差额，沿海购买者可能向腹地的生产者支付银子。

[7] *North China Herald*, Dec. 28, 1929, p. 507；山东巡抚杨士骧在光绪三十三年二月十六日的奏折，见“军机处录副奏折”，光绪三十三年，袋号49—50。

[8] *North China Herald*, Sept. 9, 1916, p. 512.

[9] 关于挑夫的酬金，见東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第234、250、260页；关于工厂工人和建筑业中日工们的酬金，见美国国家档案馆 *Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates, 1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第37盘，文件号4660213–219, 4660230。

[10] 吴国桂：《玉堂星火—济宁市玉堂酱园工运概况》，《山东工运史资料》第16期（1985年2月10日），第13页。

[11] 如面粉是以铜币来定价，见《北华捷报》1911年5月20日，第484页；1915年1月20日，第56页；1918年7月13日，第82页；1923年7月14日，第93页；東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第260—261、315—316页；关于香烟的定价，见F. H. Canaday Papers, vols. 12, 15, 17各处（Canaday记录了他所到各镇的铜币波动情况）。关于牲口的定价，见《北华捷报》1914年7月18日，第235页。用铜币来对土地报价的一个例子，见東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第315页。

[12] 董汰生编：《山东歌谣集》，济南：山东省立民众教育馆，1933年，第35页。

割裂的市场和区域经济形式

这些极不完善的市场，使得核心地区尤其是西南部地区，资金在本应更加容易地流动之时，反而更加稀缺，并更加昂贵。因此，即便这些区域中的某些项目，像北部沿海那些进行得很顺利的项目那样，得到了资金资助，但它们却从未得以施行。在所有的共同性中，核心地区那些本可以产生出口的项目没有受到太大的影响，而那些本应在当地盈利的项目则受到了沉重的打击；在西南部，所有项目均受到了严重的影响。

与西南部不同，核心地区可以通过青岛与国际经济接轨。不过那个港口一直被一个企图垄断其外贸的列强（先是德国，后是日本）所把持，而信贷和银两却从没有烟台、威海卫或上海那么便宜。[1]这个地区的西北部与天津也有联系。[2]核心地区向东北输送了某些货物和人口，但与北部沿海相比，却得到了较少的汇款；这些汇款似乎在北部沿海和直隶的类似地区把利率推到了特别低的水平。

某些外部资金的大量输入确实到达了核心地区，并推动了那里的经济。我们将在下一章来阐述这些资金输入的一种：改良棉种。这是在青岛和天津纱厂的资助下引进的，后来成了一种依靠它们的资助人经常预付营运资金的作物。[3]我们几乎没有关于这类贷款利息的资料；有时这些收购者/供应者建立了地方的垄断，很可能让他们对预订的庄稼剥夺得过多。有一个地区，已经根基稳固的日本购买者曾对当地的棉花预付了部分资金，甚至企图用鸦片而不是用钱财来支付余款。[4]某些根基稳固的烟叶收购者也是背负骂名的债权人。[5]但总的来看，外部资金的流动意味着这些农民获得了较为便宜的信贷，并且要好于那些为更加封闭的市场而种植的农民。

经济作物的种植使得核心地区避免了西南地区那种频繁的银元短缺。就像1933年的情形那样，大多数中心县在其境外卖出的货物，比它们从外面所购买的要多；因此它们本应留有足够的银元来纳课和偿还那些确实存在的各种跨县贷款。我们没有理由期待核心地区的通货紧缩或与北部沿海地区明显不同的物价分流，与我们将要见到的西南部地区形成对比。

另外，核心地区与北部沿海之间持久稳固的利率差异，是该地区从沿海和东北发展中所获得的有限利益的强大显示器。核心地区与沿

海的半融合，堪与当代中国和世界经济的关系相比。中华人民共和国的无数项目，为潜在的外国投资者提供的回报高得足以让人心动，但由于以本地货币结算的利润无法被转换或拿走，投资者们主要对那些生产出口商品的项目感兴趣。同样，20世纪早期的核心地区获得的外部贷款，是用于像改良棉花这种出口导向的项目，而不是用于可能赚更多的钱但却是当地性的项目。

山东省和地方政府通常听起来像重商主义者，他们强调作为经济目标的支付平衡和独立性。由于这些目标与他们的关系似乎比切实提高本地消费水平的关系更大，他们本可以满足于除了那些资助输出，没有外来的贷款进入核心地区，因而减少而非增加了该地区债务的贷款。尽管如此，这种情形并没有极大地增加这个区域的发展或福利。新资金的输入受到专注于出口的核心地区范围的限制—这种专注有赖于一个有限的、脆弱的交通网络。[6]进出这个地区的资金流动，与比资金更难储存和更难移动的商品流动相比，显然更有依赖性。[7]

西南地区受到的损害要大得多。但在这里，一部分外来的资金也流入进来。济宁的两家工厂部分地得到了外来者的资助，尽管这是源于异常政治条件的特例。[8]而且我们并不奢望来自其他地区的投资者，因婚嫁丧葬之类的事，来为鲁西南的个体农民发放许多零散的借款。[9]即使没有货币限制，获得借款人的信息以及还款操作上的困难，也让远方的借出者们望而却步。这种人所不欲之事在像菏泽和单县这样的混乱地区，显得特别的真实。尽管济宁及其周边的地区并不是特别的不靖或是土匪横行的地区；[10]但它们的信贷和货币问题与西南部其他地区所面临的一样，这是由于它们具有相同的政府政策而造成的。

除了利率和兑换比价的差异本身，西南地区最特殊之处，是生产和交易缺乏外部的信贷，甚至那些来自较低利率地区的商行所收购的农作物也缺乏这样的信贷。如前所述，在山东的核心地区，那些种植棉花、花生和烟草的人，经常从那些购买这些农作物的人那里获得贷款。这些购买者通常依次从他们向其出售这些作物的更大的商人那里得到资助，并以此类推，形成一条向后通向通商口岸和远方的链条。[11]在紧挨着鲁西南的苏北，小麦种植者们从依赖银行贷款的商人那里得到资助，其资金的源头是上海。[12]尽管鲁西南比该省其余地区的输出要少，但大量的小麦、大豆及其他产品，从该地区的其他地区汇集到济宁，并被装运到济南和沿海商埠。[13]即使在军阀混战和土匪肆虐的最坏年月，这种交易似乎也一直没有中断；因此，即便风险因素在更为遥远的西南地区影响了零散的借贷，它们在这里也本来不应成为问题。

尽管如此，一份由农工商部在1921年所作的报告中提到，金融是济宁尤为严重的问题之一，是一个正在阻止这个地区扩大其农产品出口的问题。[14] 20年后，一份关于济宁及其附近村庄的调查，明确地叙述了在各个层次的贸易中，对生产和购销的贷款是来自“下面”而非“上面”。被调查的村中农民通常向同村的熟人借款。[15]贫困农民把村中的小麦和豆子运到最近的集镇上，或者偶尔也直接运到济宁。其他村民为其行程提供基本的资助；在这位售卖者回来后，种植者就拿到了钱。对济宁市场的描述，强调了这些小班子返回其村庄的心情是多么的迫切；这种急切的心情想必弱化了他们的讨价能力，而这又可能是部分地因为那些迫切需要现金来偿债纳课的生产者们的压力。这些小班子很少向济宁的粮行借款，并不对农作物预先放款。[16]

其他潜在的资金来源也不能缓解西南地区农民对当地（主要是村中的）信贷的依赖。济宁的粮行和油坊非常的小；在32家批发的购油商中仅有3家资本达到1000元，而37家购粮商中仅有1家的资本达到1000元。[17]他们是获得和分发大额信贷的贫穷候选者，而他们并不能从济宁的两家现代银行中得到借款。[18]不到庄稼收获以后，那些购买西南地区农作物的泰安、济南和其他商人是不会到济宁来的；在这时，他们确实从现代银行的分支机构那里借得了款项，但把这些款项作为信贷发放给耕种者们已经太晚。[19]即使在他们的农作物被厂号加工、本该是借到更加便宜的资金的时候，西南地区的农民和当地的商人也缺乏获得比从当地借来的款项更便宜的信贷来改善金融的机会。[20]

由于即便是经济作物的种植者也无法吸收便宜的信贷，鲁西南承受着频繁而又严重的银荒打击。这个地区所做出的反应，部分是凑合着使用比该省其他地区要少的现代部门的产品。据1933年对全省的统计，西南诸县所“输入”的外来商品远比该省其他地区要少得多：[21]西南部的17个县（人口达5338260人，输入资金10673020元）人均为2元，与之相对的核心地区的西北部（黄运的北部）同样遥远的18个县中（人口3388396人，输入资金为19498900元）人均为5.75元。事实上，大多数西南县份的输入资金如此之少，以至于它们拥有不算太少的贸易顺差。不过，大部分这类顺差的关键所在，是与济宁一道产生的大量顺差；而尽管济宁转口了它从西南其他地区所输入的大部分商品，但到目前为止，它在山东各县中有着最大的逆差。因此，作为一个整体来看，西南地区承受着大量的贸易逆差。[22]

由于贸易逆差、缴课及几乎没有外来的信贷，西南地区极大地依赖于一种特别的输出形式—劳动力输出，特别是闯关东的劳力。尽管山东或河北部分（这两省共占东北移民的95%）离东北都并不远，但

鲁西南地区每年要向那里送出成千上万的人。[23]1934年，一项对西南16个县的研究估计，由于日本侵占东北而中止移民之后，它们每年损失的汇款达400万元；[24]大约与此同时，东北寄向山东和河北全部215个县的汇款估计达3000万元。[25]一份资料显示，因东北的封锁，仅济宁每年就损失300万元。[26]

1931年以前，这些东北汇款掩盖了预期的融合极差的货币和信贷市场的影响。通常说来，在出现贸易逆差与那些有顺差的地区之间将会出现价格的两极分化，除非资金通过对贫穷地区的净投资流动而进行再循环。因此，没有出现这种两极分化，就意味着存在融合了的资本和货币市场，但这里的情形与这一观点截然相反。无论如何，物价的两极分化没有出现，是由于一个特殊原因：1931年以前，来自东北打工者们的汇款弥补了山东大多数县份所拥有的贸易逆差，至少在我们把它作为税课的因素来考虑以前。[27]因此，与通货紧缩或物价分化不同的是，1931年以前西南部的货币问题，从高昂的利息、相对的节俭和大量短期及永久性的移民中体现了出来。

政治和财政战略可能一直迫使西南地区的人民过着没有煤油灯和机织布的生活，并使他们中的一些人到东北而不是在家乡附近打工。并且，就像我们在下一章见到的那样，西南地区乡村精英们受政治激励的行为，有时还阻止了输出的增长。[28]不过，这种经常被当地和省政府的官员们所阐明的类似于重商主义的目标，只有在东北保持开放的时候才是适宜的。在对资金供应保持足够的控制以操纵兑换比价和利率时，地方政府及其利益相关者通常找到了足够多的银子来完成对上级政府所承担的使命。

这种精致的平衡在1931年以后被打破了。1931—1934年之间，上海小麦—鲁西南最多的作物及主要的输出品—的价格下跌了40%。[29]而鲁西南的情况更加糟糕。1934年西南地区报告物价走势的13个县中，1个县报告小麦和土地的价格下跌了50%；4个县报告下跌了60%；1个县下跌了75%；而7个县报告下跌了80%。[30]济宁银钱的价格（以铜币来计，它可以作为所有用铜买卖的货物的代表）也显示出在西南部与其他地区之间出现了价格的分化。20世纪20年代后期从令人炫目的高度降下后，价格在1930—1933年稳定下来，但然后又飞涨起来；在以后的两年里，济宁银钱的价格比我们有据可查的其他任何地区都要涨得快。另外，这种价格分化发生在省政府在西南地区的影响力最强大的时候。[31]

在东北汇款枯竭的3年后，银荒开始了，在西南地区为信贷和硬币支付的高利率并没有吸引外来的资金。因此，这个地区的相对独立性成了极为虚弱的经济孤立。与之相比，北部沿海各县—它们在1933

年也有商业贸易逆差，甚至在传统上从东北获得了更多的汇款—在东北被封锁后，却似乎并没有出现硬通货的短缺；[32]即使处于世界范围的萧条时期，这个区域对更大市场的继续参与，似乎引入了足够多的资金来填补这个差额。

---

[1] 关于青岛的利率，见实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第五编，第90页；《胶澳县志》，1928年，“食货”，第85—88页。

[2] 例如，关于天津在鲁西北棉花贸易（该地区最多的作物）和花生贸易中的枢纽地位，见程守中编：《山东考察报告书》，（济南：山东省图书馆，可能刊于1934年），第6—18页。

[3] 《工商半月刊》第六卷第三期（1934年2月1日），第108页；《农业周报》第二卷第四十八期（1933年11月27日），第766—767页；《农业周报》第五卷第二十七期（1926年7月16日），第581页；《山东劝业汇刊》第四期（1921年1月），“公牍”，第1—5页；［日］松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，東京：ダイヤモンド社，1940年，第478—479页；《山東の棉作》，天津：“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所，1936年，第47—54页；［日］神戶正雄：《東亜經濟研究》，東京，1942年，第一卷，第118—120页。

[4] 《山东实业公报》第三期（1931年9月），“训令”，第27页。

[5] 如可参见Sherman Cochran, *Big Business in China: Sino-Foreign Rivalry in the Cigarette Industry, 1890–1930*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980，第144页，关于Tian Qunquan的事例。

[6] 如见*North China Herald*, June 10, 1916, p. 571；“Shantung Groundnut Trade.” *Chinese Economic Bulletin*, 9: 29 (Sept. 1926), p. 157。

[7] 1929—1936年，山西省市场物价与重量的比率，以“沙”（Sands）来计算，这应该与同时代的山东不会相差太大，“调查”，第64页（疑遗漏了期刊名和期号—译者注）。某些商品（棉花、煤油和食用油）实际上比每单位重量的铜币所具有的价值更大，但大多数农产品的价值相对较低，而所有商品都远没有银子的价值高。

[8] 这种情形在博士学位论文第一章注129中做了详细的讨论。

[9] 在我所了解的对鲁西南的乡村研究中，这些属于全华北农民急需现金的主要原因；见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第93页。

[10] 如见Rolf Tiedemann, “The Persistence of Banditry: Incidents in Border Districts of the North China Plain.”*Modern China*, 8: 4(Oct. 1982), p. 397。

[11] 如见“The Peanut Trade of Tsingtao.” *Chinese Economic Bulletin*, 11: 348 (Oct. 1927), pp. 213–214。

[12] 如见陈伯庄：《小麦及面粉》，上海：交通大学研究所，1936年，第52

页。

[13] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第4—8、47页。

[14] 《农商公报》第八十五期（1921年8月），“政事”，第57页。

[15] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第13、106页；这种模式被John L. Buck, (*Land Use in China: Statistical Volumes*, New York, 1982，p. 404)的数据所证实。

[16] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第33—40页。

[17] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第26—27、68—69页。

[18] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第13页。

[19] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第68页。

[20] 國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第47—48、65—72页。

[21] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第151—201页。

[22] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第165—189页，列出各县的数据，济宁的数据在第167页。

[23] 关于估计数字，见東亜研究所：《山東湖沼群地帶ノ地域調査》，第127—129页基于1933年的数据。

[24] 《鲁西各县农村经济现状》，《农村经济》第一卷第十一期（1934年9月1日），第75页。

[25] Thomas Gottschaung, “Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842.”pp. 137–138.

[26] 《鲁西各县农村经济现状》，《农村经济》第一卷第十一期（1934年9月1日），第76页。

[27] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第156—201页，列有贸易数据；亦见《鲁西各县农村经济现状》，《农村经济》第一卷第十一期（1934年9月1日），第75—77页。

[28] 这样的事例—鲁西南地区乡村领袖不愿配合推广在该省其他地区非常成功的新棉种—在第二章中做了讨论。

[29] 吴承明：《我国半殖民地半封建国内市场》，第115页。在清末，作为西南地区的输出物，鸦片可能近似于小麦，但到20世纪20年代，这类市场的大部分份额让给了在日本人保护下所输入的吗啡和海洛因。吕伟俊：《韩复榘》，第211页。见美国北京代表团在1919年1月24日和4月29日给国务卿的信，加上*Peking Leader* (Dec. 1918), *North China Daily News* (Dec. 1918)及*Chinese Literary Digest* (Apr. 1919)的文章副本，均收入U. S. Department of State, *Records of Relating to the Internal Affairs of China, 1910–1929*, 第114盘；以及1985年11月，作者本人在聊城、德州和临清的访问记录。

[30] 《鲁西各县农村经济现状》，《农村经济》第一卷第十一期（1934年9月1日），第75—77页。

[31] 此时政府在鲁西南地区的主动行为，包括万福河上的一项巨大的治河工程、一项当地政府改革中的大规模实验（办有自己的刊物《山东省县政建设实验区公报》），以及梁漱溟的菏泽乡建（第二章中做了扼要的论述）。如见吕伟俊：《韩复榘》，第222—237页。

[32] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第十编，第189—201页。

结语：割裂的市场与国家构建

这些政府行为的经济效果反过来影响到了国家本身。山东的地方和省里的官员们等通常强调减少输入以增加输出作为经济目标。极少有人去关注仅仅在当地流通的商品。这种对贸易平衡的强调将在全书中显著地表现出来，贸易平衡影响了关于农业、林业、交通、治水和其他服务的政策。但在另一种意义上，官员们的经济倾向性具有很深的地方主义的色彩：省政府和许多县政府均试图把他们的管辖范围变成在经济上有用的单位，对此他们可以控制像货币之类的东西，而不会受到更加广阔的市场的干预。

许多政府的政策目标是更大的经济融合。在像道路建设之类的某些事务上，做了重要的先期工作。[1] 20世纪20年代，县机构在停用所有由商人发行的地方钞券上对劝业会让步，但通常在县商会中，它们确实企图集中发行权。[2]在20世纪30年代，省政府确实认真地尝试清除地方纸币，但至少在鲁西地区收效甚微。[3]尽管如此，这些努力的目标通常是对那种特定的政府层面的集中控制；控制没有被设想通向更大的政治单位或更广阔的市场。山东政府同时做出的在省内统一货币兑换标准及限制货币输出的努力，是一个非常好的例子。

就像我们已经看到的那样，这些活动并没有为山东的经济增长带来最好的结果，特别是在最贫困的地区更是如此。但政府是如何影响自身的呢？

这个问题将在贯穿本书的不同的表象中重现出来。尽管如此，某些通常的框架在此值得一提。省政府在保护其货币事务中的特权以对抗更广阔的市场方面获得了一些成功。当它无法控制在烟台或胶济铁路沿线地区（鲁省两个最富裕的地区）与外界的货币交易时，它在该省其余地区获得了极大的成功，因而保护了它自身的自主权和财政收入。尽管如此，沿山东其他铁路线，在泰安出现的日本铜币收购者及政府在1928年以后增加对这些活动的警告，说明该省对资金市场的控制，即使在核心地区也一直是有争执的。[4]

即使到了20世纪30年代，许多县政府也能保持独立的货币政策；它们以此来增加地方上的财政收入，而不是增加省或中央的财政收入。甚至核心地区的邹平县也置省里的许多规定于不顾，直到它成为一个由外人来建设的模范县才被禁止使用当地的纸币，而采用标准的

兑换比价。[5] 1935年全国的货币改革在战前来得太仓促，以至于我们无法评价它在山东的成效，但在1937年，该省的核心地区与沿海的货币及资本市场仍旧仅保持着有限的联系，而西南地区也一如既往地要么与沿海地区，要么与核心地区的经济体系保持着松散的联系。由于不愿意接受与更大的市场的融合，该省也无法对其自身的制度进行全面的整合。

这种失败似乎并没有极大地降低省政府的财政收入。政府从更快的增长中所获得的收益，本应是慢慢到来的。西南部不像是一个增加了更多收入的地区：它很贫困，当地的税课太高，而省里的控制漏洞百出。[6]尽管如此，省政府不能简单地置黄运甚至置黄运南部地区于不顾。如果在当地不加以控制的话，该地区两个最大的麻烦—黄河水患（它在山东的250英里中的前80英里穿越了西南地区）和极其猖獗的土匪—很快就会波及该省的其他地区。在解决这些问题时，西南地区封闭的经济反过来困扰着省里的官员们。第四和第五章将详细地讨论治水问题。公共秩序的问题贯穿了全书。在本书中，我们将要看到较低层次的政府财政力量以及某种程度上的货币力量集中的效果。

总之，20世纪早期山东国家构建的一个关键部分—为寻求更多的财政收入—干扰了市场的融合。这与现代欧洲的早期形成了鲜明的对比。在欧洲，国家和市场的构建通常是相互促进的，而市场的融合使得国家收入的获得和流动变得更加容易。[7]一个关键的区别是：在欧洲，不论是政府财政收入的数量还是中央政府对财政收入的控制均在增加；在黄运，压榨增加了，但获利的却主要是地方政府。因此，对山东信贷市场融合的政治控制，不仅限制了这个地区的经济发展，而且还迫使西南地区的地方政府极大地依赖于像徭役劳动之类的非货币形式的榨取和建筑材料之类的实物捐。因此，对资金流动的限制，阻碍了一种可以轻易地运用和交换资源的行政管理体系的发展，从而完成孤立的地方政府所无法做到的事情。

不过，如果把这些问题全部归罪于所涉及的政府，这可能过于简单。20世纪早期的中国政府并没有花费这个国家收入中特别大的部分，[8]而进一步的市场融合和经济增长，肯定需要政府提供的许多公共服务（如社会稳定、治水等等），比各级政府未能在某些地方找到额外收入的情况下所能提供的要多得多。某些地方官员本应赞成这里所讨论的方法，因为这些办法对他们本人及其盟友来说是有利可图的，而他们可能也觉得这些方法比许多选择具有更少的破坏性，并可能已把它们看成是反对外国经济势力以保卫中国主权方面的非常重要之事。最后，有助于刺激这些措施的外国的政治威胁（并且，占领东北也打断了货币流动），总是伴随着把与沿海经济联系看作是有益的

这种激励。

---

[1] 县际公路建设的报告，可见《山东政俗视察记》。

[2] 如见《山东劝业汇刊》第四期（1921年1月），“各县实业状况”，第17页（单县）；《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第32—33页（菏泽）；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县政绩报告”，第20页（菏泽）；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“公牍”，第41页（堂邑）、第45页（临清）。

[3] 罗子为：《邹平私钞面面观》，《乡村建设旬刊》第四卷第二十九期（1935年7月），第26—31页；《山东财政公报》第六卷第三期（1934年12月），“命令”，第41页；《山东省县政建设实验区公报》第十四期（1935年11月27日），第6—7页；《山东省县政建设实验区公报》第二十三期（1935年12月15日），第3页（原文未标页码，此页码为作者所加—译者注）。

[4] 美国国家档案馆*Records of Former German and Japanese Embassies and Consulates, 1890–1945*（缩微胶片RG242T–179），第5盘，文件号4619097–134，特别是4619130（引自*China Sphere* [Aug. 15, 1928]），叙述了向内地的贸易扩展；亦见中国第二历史档案馆藏《机关代号》（二）中的报告，1929年6月，案卷号110，第19页。

[5] 罗子为：《邹平私钞面面观》，《乡村建设旬刊》第四卷第二十九期（1935年7月），第26—31页。

[6] 鲁西南依然是该省最贫穷的地区；如见山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》（济南：山东科学技术出版社，1982年），第215—216页中的数据。20世纪30年代，省政府在西南地区的软弱，确实导致了大量的行政改革，但在日本入侵前，这种改革并没有足够的时间来立稳脚跟；如见徐树人：《我在乡建设派的活动与见闻》，《文史资料选辑》（济南版）第二辑（1982年），第50—68页，对这些改革的叙述，强调他们与省里夺取对西南地区的控制有关。

[7] 如见Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making.” in Charles Tilly(ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. 17, 30–31, 52–57中的讨论。

[8] 对这个阶段政府在国民生产总值所占份额的估计是有差别的，但大部分认为是占这个地区3%—5%的份额。如见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 280–284。

第二章 社区、强制和棉花：农业改良和社会分层

1890年以后，黄运的农业专业化发展极快，但却极不平衡。这些变化是1890—1937年遍及华北许多地区的绿色革命缩影的构成部分。如同后来更大规模的绿色革命一样，这种变革极大地增加了农业的收入，但却具有模糊的有时是相反的社会效应。[1]因此，至少在黄运，它的实行需要越来越大的强制力量。运用强制行为传播新的知识、提供杂交种子的安全供给及其他类似的使命，给国家也给地方精英带来了重大的挑战。不过，到最后，在黄运许多地区，特别是其北半部分出现的组织，成功地解决了上述所有问题。考虑到第一章所阐述的国家对资金市场融合的竭力阻碍，以及后三章所阐述的国家对生态问题的无效管理这些因素，国家竟然找到了新颖而有效的促进农业变革的方法，这是很令人惊奇的。

国家和私人为黄运农业与世界市场的连接所做努力的结果，对农村社会结构的依赖，远远大于对像土质或交通成本等狭隘经济因素的依赖。相关的社会差异与第一章所阐述的贸易组织中的差异相对应，但这是处于村庄而非县级的层面。就像这个地区的城市一样，与黄运南部的那些村庄相比，黄运北部的村庄被控制得极不紧密，且更容易被外人所“渗透”。结果，这些农业改良的故事，导入了本书后面部分重新提出的一个话题：尽管黄运南部的都市精英比北部的那些精英们更强大且结合得更紧密，但他们并不能把人所不欲的变革强加给黄运南部的乡村精英们，南部乡村精英也比北部的乡村精英更为强大。

本书还以其他研究中国的大多数著作所未用过的一种方法，突出了社会和政治因素对经济选择的影响。关于对中国农民种植和劳动力分配的研究，可以分为人们所说的“单一逻辑”和“多重逻辑”论。“单一逻辑”论的支持者们（马若孟、托马斯·罗斯基、洛伦·勃兰特）认为尽管不同的农民拥有不同的资源，但他们全都按同样的方法—作为古典经济学所说的深受局限的利润最大化者—来决定如何使用这些资源。[2]“多重逻辑”论的支持者们（景甦和罗仑、陈翰笙、黄宗智）对其他许多观点不予赞同，但赞成不同的阶级按照根本不同的逻辑来决定其行为。例如，黄宗智认为，那些拥有大的经营性农场的人，是利润的

最大化者，但那些更近似于糊口的农民们则不是。某些人对从其小农场中获取可靠的收入是如此的绝望，以至于他们从事着自我开发，在这类劳动获得的边际收入已然极大地低于现行的报酬以后，仍把多余时间投入进来。其他人则孤注一掷地种植高风险、高利润的作物，以寻求从过于狭小的地块中竭力维持生计。[3]其他多重逻辑的构想五花八门；把它们联合在一起的是这样的看法，认为一个家庭根据其在现有社会经济结构中的地位，而具有相应的经济理性。

本章讨论的内容并不包括几近充足的微观层面的资料，来证实或反驳黄宗智认为许多贫困农民按照不同于新古典企业的理性来耕作的结论。不过，它认为上述两种观点对这里的讨论都有影响，并为其增加了另一种维度。首先，我们将会看到贫困农民采取了群体行动，来执行限制其他农民尽最大努力的标准。在黄运南部地区，他们取得了成功；在黄运北部地区，他们失败了，仅是由于一场由国家发起的高压行动。其次，一旦高压行动成功了，有争执的新棉种就开始在黄运北部大大小小的农地中种植起来；而更为贫困的农民本应具有不同的风险承受力，却没有迹象表明他们从本质上反对市场参与。最后，并可能是最为重要的一点，我们的故事显示，在心中带有超越于利润最大化目标的人群，并不仅仅是穷人。[4]黄运南部的乡村精英担心新棉种在许多方面可能损害其社会和政治的地位，对那些推行这种新品种的人不予合作，即便这种合作可能会增加其农田的收益。而通过采取这种措施，黄运南部的乡村精英有力地塑造了其活动范围内的环境。

因此，本章秉持研究其他地区经济发展的著作中通常采用的观点，跳出现存的关于“单一”对“多重”逻辑的争论。总体说来，本章提醒我们，不论特定群体或家庭的经济逻辑是否因其社会地位的不同而发生变化，均可能有赖于他们生于兹的社区类型；因此，这个问题需要把社会结构本身作为一种变量来分析的、基于具体背景所作出的回答。[5]黄运南部村庄具有决定保留自身政治主导地位的强大的精英；黄运北部村庄则没有。结果，黄运北部和南部的贫农甚至是中农面临着不同的机遇和威胁。由于地方精英变化着的力量和目标影响了农民的“经济”策略，我们能够预见到某些结果将要一起发生。我们将要看到，20世纪20、30和40年代，新棉种在旧的乡村精英不称职的地方而不是在根深蒂固的乡村头面人物摆脱了军阀和日本人剥夺的地方获得了推广，这就并不令人感到意外了。

本章首先叙述了新棉种所带来的机遇。其次，本章阐述了这些新作物是如何更为普遍地干预了贫穷者的拾荒模式及谋生手段。再次，本章考察了用来推广这些新作物和保护其免遭拾荒者破坏的“棉业公会”，并把这些新的组织与旧的看青办法进行对比。更次，本章分析

了为什么新棉种能在黄运北部推广开来而在黄运南部则不能的社会原因。最后，本章考察了这件事对华北乡村社会变迁更加广泛的意义。

---

[1] 例如，关于绿色革命社会范畴方面的资料，可参见James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance,* New Haven: Yale University Press, 1985；Francine Frankel, *India's Green Revolution: Economic Gains and Political Costs,* Princeton: Princeton University Press, 1971，特别是第8—10、191—195页。

[2] “单一逻辑学派”例子，见Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*；Thomas Wiens, *The Micro-Economics of Peasant Economy*；Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*；及Loren Brandt, *Commercialization and Agricultural Development*。“多重逻辑”观的例子，见景甦、罗仑：《清代山东经营地主经济研究》，济南：齐鲁书店，1985年；Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*；以及Chen Hansheng, *Landlord and Peasant in China*, New York: International Publishers, 1936。

[3] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 162.

[4] 这个观点具有方法学与实质上的含意。另外，它意味着勃兰特没有看到农地规模与劳动力密集之间强大的反面关联，这未必能驳倒黄宗智“多重逻辑”的构想。见Loren Brandt, *Commercialization and Agricultural Development*, pp. 144–145。

[5] 如精英活动和社会结构影响社区其他成员遵从市场“理性”程度的观点，在全球和政界中均可以找到。关于两种极不相同的历史叙述，见Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Chamge in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1963；以及T. H. Aston & C. H. E. Philpin, *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)一书中的论文。当代发展著作中的几个事例，在Milton Esman & Norman Uphoff, *Local Organizations: Intermediaries in Rural Development*, Ithaca: Cornell University Press, 1984，第116—117页，有简要的评述。

新的农作物品种

中国个别官员早就在推广他们认为可以让其辖区获益的作物，到1900年前后，新的农工商部开始了更加系统的努力。[1]私人团体也非常活跃。19世纪70年代，传教士们已经开始推广新作物品种，部分地为某些土地上的鸦片种植提供另外的选择。[2]加工农产品的新工业，特别是棉纺和卷烟工厂，经常到农村中去，企图扩展其所需的原料供应。[3]在与黄运关系最大的棉花作物中，1918年以后，国家的努力与中国和英国的工厂厂主们的那些活动紧密地联系在一起，并与日商工厂类似的活动展开了竞争。[4]

政府通常推广厂用而非食用农作物。[5]这有许多原因。在一个竞争性的市场中，消费者获得了农业生产力进步所带来的大部分利润，[6]而原料作物的购买者们远比千百万分散的食物消费者们组织得更好，政府以此来鼓励增加经济作物的生产（并获取其利润）。另外，19世纪90年代至20世纪30年代，即使付出了巨大努力的县，小麦的生产也几乎没有进展。[7]其实，华北小麦品种似乎并不明显地逊色于其他地方生产的那些品种。即使到了20世纪30年代，在做了许许多多的研究之后，在中国对洋麦和高粱品种的试验，比对其他作物所作的研究，产生了更加不足道的收益。[8]

可能最为重要的是，政府官员对为了农村而增加其收入，与国家自强相比，更加没有兴趣。毕竟，改良农作物意味着要么可以被用来替代进口，要么被用来推动出口工业。[9]种植新棉可以一箭双雕：它们是作为一种进口的替代品被引进的，但由于它们在中国种植的成本低于美国20%，它们也具有出口的潜力。[10]当为了对特定的局势做出反应，其他各种农作物被短暂地改良时，[11]清朝和民国官员们历久钟情的两样东西就是棉花和蚕桑（用于生产生丝）。[12]他们改良另一种初级产品—木材—的努力，也突出了进口替代和国家自强，而不是为了我们将在下一章看到的生活水平的普遍提高。在南京政府对全国农业、各省对华北农业推广的主要努力，以及后来在陕西的努力，均着重于能够增加中国贸易盈余的农作物，并因此希望有助于保卫中国的主权；[13]农村的生活水平受到的关注实质上要少得多。

到目前为止，黄运最为重要的新作物是北美棉花的引种。这些品种具有几个优点：其较长的纤维，比中国本地棉花更适合机械纺纱。由于中国现代纱厂在第一次世界大战后蓬勃发展，每磅新棉的售价约

高于土种棉的20%。[14]新棉还可以在遍及黄河下游地区的沙地上种植。[15]在大多数情况下，这些品种每英亩的棉产量也高于中国的品种。[16]如果新种不是与试验性种植的中国纯种棉相比，而是与大多数农民使用的五花八门的混杂种子相比，产出的收益甚至要更大；许多农艺学家认为，他们最重要的任务是让农民习惯于在整个田地里种植棉种场中清一色的棉花品种—不管什么品种—以代替他们有啥种啥。[17]

总的说来，优势就是这些，即使在1934年—棉价最糟的一年—菏泽（南部）的乡村建设者们也估计这种作物在下一个最好年成里，每英亩将产出4倍的利润。[18]其他人的估计存在着不同的差异，但全都同意只要是在可以种植棉花的地方，美棉就是最有利可图的作物。[19]新棉在19世纪90年代由传教士大力推广；自1905年起，它得到了国家、省和县及天津、青岛棉纺厂的推广和资助。其间，棉纺厂停止向仅种植土棉的县派出采购人员；像烟草一样，种子的散发和作物的收购紧密地联系在一起。[20]

不过，新棉种仅是断断续续地被接受的。在鲁西北和直隶的西南部，直到20世纪20年代县政府才较为积极地参与此事，种植新棉种才获得进展；后来到20世纪30年代早期，它们成了独占鳌头的作物。[21]在鲁西南，新棉种一直未能推广开来；由于城市工厂的采购人员从这个地区销声匿迹，种植者要么被迫把棉花卖给每况愈下的本地市场，要么改种利润较低的作物，通常是高粱或小麦。尽管作了积极的推广，战前山东仅有四成、而直隶/河北有七成的棉田种植了新品种。[22]

1920年以后，鲁西北和冀西南改种美棉，与同时代的旁遮普邦对同样品种的改种有着类似的步伐。旁遮普邦的农民对关于各种棉花品种的产出和价格的新信息所做出的反应，与美国南部的农民大致相同。[23]因此，尽管存在着军阀割据及其他打击施加的所有障碍，但黄运北部棉农对新选择的反应，似乎与世界上所有的其他人一样。（尽管如此，有人可能期望黄运北部对新棉的种植超过旁遮普邦的速度，这是因为在黄运洋棉与土棉之间净利润率的差异可能更大。[24]）因此，美棉推广的努力在鲁西北取得了如此好的成绩，而在鲁西南却彻底失败，这就更加令人惊讶了。这种分化在20世纪20年代中期已明显，到1928年北伐战争及军阀割据的崩溃以后变得更为显著；此后山东相对稳定局面的确立，创造了一种改良的机遇，这个机遇被西北而非西南地区所把握。

20世纪20年代中后期，在山东各地，土棉的种植均在缩小，这可能是由于军阀割据造成的；西南地区的种植比西北部下降得更快。

[25] 1928年以后，棉田面积在山东全省有所反弹；到1932年，西南地区再次出产了大约45%的棉花，与西北地区在风调雨顺年景—大概像1911年那样—的产量相符。[26]尽管如此，此时棉花的总产量包括两种极不相同的棉品，而西南地区在更加有利可图的新棉产量中所占的比重大大地落后了。1932年，西南地区的棉田全部从20世纪20年代的困难中恢复过来，总产量已经达到了以前的水平。不过，美棉的比重仍低于两成；在1933年遭受水灾的年景，这个比重下降到3%。与之相比，在前述两个相同的年度中，鲁西北和鲁北其他地区棉产的55%和30%是赚取硬通货的利润更高的美棉。[27]

鲁西南未能成为最有利可图和增长最快的棉花市场的一部分，最终也影响到了这个地区的总输出。一旦和平促使西南地区从20世纪20年代中恢复过来，其输出量就停滞不前了（排除了由于比20世纪20年代中期少得多的灾难对统计结果造成的轻微影响），而鲁西北地区又跃居到了领先地位。两组不同的数据算出1932年鲁西南的产量约相当于鲁西北的半数（47.2%和44.2%），而我们获得的这两组数据算出1934—1937年鲁西南的产量仅及鲁西北产量的三分之一（33.5%或34.7%）。[28]另外，在第二次世界大战初期，西北地区的领先优势仍在扩大；如果我们把1936—1937年单独拿出来分析，那么，鲁西南地区的产量已经跌落到鲁西北29%的水平。[29]这个十年的末期，日本人关于机纺棉的一项研究，仅提及了山东存在两个主要区域：北部和西北部，而不是传统的三个棉区。[30]实际上，鲁西北美棉的推广，是这个长期被视为比鲁西南更贫困的地区为什么在20世纪30年代能拥有更高的人均收入的一个重要原因。[31]

是什么因素造成了这种奇特的模式呢？鲁西南曾经一直是一个重要的棉产区。[32]它有着适合新品种的大片地区，而这些地区受到了山东劝业所（以下简称“劝业所”）和中外棉纺织厂的重视。[33]劝业所的工作人员及天津和青岛纱厂的代理人甚至到达了西南地区最偏远的县境，来散发免费的种子，并推广这种作物；20世纪30年代，上海纱厂（与鲁西南而非与鲁西北有铁路和运河的联系）新棉短缺，并抱怨山东没有出产足够的新棉。[34]诚然，新棉比老棉开花要晚，因而更难适合一年两熟制。不过，西南地区的两熟制仅比西北地区略高一点；这两个地区占优势的耕作制度是两年三熟制。[35]另外，两熟制要远远多于山东任何地区的江苏，却引种了新棉种。[36]对鲁西北和鲁西南而言，主要纱厂的运费基本相同，而即使是鲁西南地区最偏远和土匪最猖獗的各县，也把小麦卖到都市的面粉厂中。

根据各个年度和各种资料最重要的数据比较，均显示西南地区的农民本应从美棉中获得比他们当时所种的作物的益处更大。[37]即使

在新品种被优化以前，在我们拥有数据的西南地区22个县中，它们在其中18个县每亩的经济价值要超过本国的棉花（有两个县的价值相等）。其中有13个县每亩的溢价等于或多于50%。平均增加的收入达33%，在同样的资料中，基本上与西北部11个县（36%）相同。[38]劝业所代理人所推荐的唯一额外的投入是加铺一层腐草，但肯定不足以抵消这些收益。[39]另外，新棉种还可以种植在栽培利润普遍低于本国棉作物的土地上，甚至可以在某些废地上种植。改革者和工厂的代理者们在西北和西南地区竭力传播这些信息。

鲁西南地区新棉推广的失败，源于隐然存在于该地区特定社会背景中的两个突出的特征。首先，这些混杂品种退化得极快。因此，连续的好收成需要从海外、到纱厂代理者、到省试验站不断地输入新种；再从那些棉种站运送到县仓库、试验站和子种场；并从县劝业所运送到农民手中。农民们不得不信赖那些在下一年能够准时到来并负担得起的新种；如果他们从一年的收成中省下种子，他们就会极想在下一年使用它们。[40]对杂种的使用，将会在一个特定的地区造成新棉种退化好几年：那些被长势不好的庄稼所困扰的农民不会热衷于做试验。不过，到20世纪30年代中期，至少在黄运地区，这个难题已被解决；更严重的难题—它曾困扰过早期旁遮普邦的活动—到20世纪30年代后期被克服了。[41]这些组织上和后勤上的挑战在黄运南部某些更加封闭和更加混乱的地区可能特别难以解决，那里土生土长的土匪经常使旅行和交通充满危险；不过，我们对此尚缺乏证据。

这些新网络不会失败的可能性，使某些人越发受到威胁。如果棉花真的推广开来，棉种的供应者—不论是纱厂还是其延伸的代理机构—对农民将变得非常重要。黄运北部似乎没有什么人担心此事，除非纱厂是为日本人所拥有。但在黄运南部，转向美棉的前景意味着这个地区中根深蒂固的乡村头面人物—他们在北部地区没有相对应的人物—可能很快就会有非常棘手的新对手。

西南地区乡村头面人物的冷漠，是该地区社会背景中一道特别严重的障碍。只有他们才能够保护那些来自县城或更远的地方带着种子、小册子和展品的人—或其听众—的安全。另外，西南地区社会动乱的名声，大致意味着那里的新棉需要特别有力的推动。尽管已有的犯罪报告说，土匪很少抢劫运往集市途中的大宗农产品，但这种制约可能已经被预先列入到没有公布的保护费中。如果情况属实，那么，安排这类强大的保护的意愿，对所有有意投资新经济作物的农民来说，就显得至为关键。

另外，交通中断的可能性必然会增加各阶层种植必要时可以用来食用的作物的愿望。诚然，对食物生产的重视，符合西南乡村精英们

的政治目标，他们在当地的势力，部分地基于他们在动乱时期保护人民和储积粮食的能力，[42]以及在青黄不接时向贫困交加的人提供粮食借贷。手上掌握粮食来维持当地政治统治的优势，有时使其他地方的乡村精英们对盈利性经济作物带来的机遇熟视无睹；[43]保护者们这种偏爱食粮胜过盈利的心态，在像鲁西南这类土匪猖獗的地区中可能有着极为重要的意义。

尽管如此，来自官员们推广棉花的报告，着重于精英们帮助其解决一种不同的"混乱"—来自赤手空拳的贫困者的反对—的必要性上。就像我们不久将要看到的那样，新棉种极大地激起了贫困者的反对。在鲁西北，这些反对被新成立的棉业公会所镇压。在西南地区，那里的贫困者特别的多，而稳定的中层农民尤其之少，如果没有乡村精英们全心全意的支持，棉业公会几乎没有成功的希望。我们首先将要考察这种阶级冲突的问题，然后再转向其他方面，研究西南地区社会结构给由外来者带到其村庄中的新棉种和其他改良所造成的特殊障碍。

贫困者对美棉的抗拒，源于这种新作物看似无伤大雅的特征：它们需要比本地棉多花2—4周时间成熟。[44]因此，在鲁西地区结束收割的传统日子里，新品种尚未成熟，并与收割后允许拾荒者进入田中拾取所有剩余物的当地惯例相冲突。[45] 20世纪20年代，这个问题延迟了鲁西北地区新品种的推广，并至少延至1934年，还继续挫败了鲁西南的新棉推广者们。[46]（这个问题在河南和河北似乎不太严重，但缺乏资料证实。[47]）研究这种情况是如何发生的，可以阐明政治和经济融合与黄运乡村社会结构的相互依赖的现象。

---

[1] 如关于引进棉作物品种的传统努力，参见Francesca Bray (ed.), *Agriculture*, Vol. 6, pt. 2 of *Science and Civilization in China*, Joseph Needham (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 598–600；及Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368–1953*, pp. 178–183；关于新努力的资料，见山东巡抚的咨，宣统二年一月二十九日寄出，北京中国第一历史档案馆藏农工商部农务司、会议政务处档案，文件号110；神戶正雄：《東亜經濟研究》，第77—78页；程守中编：《山东考察报告书》，第13—18页。

[2] 《林茂泉文集》，第6页上、80页上。Helen S. Coan Nevius, *The Life of John Livingston Nevius for Forty Years a Missionary in China,* New York: Flerning H. Revell, 1985, pp. 421–431。

[3] 松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，第478—479页，关于棉花的内容。至于烟草，则见Sherman Cochran, *Big Business in China*，第22—27、141—145、160页及第281页的注119。

[4] 中国人的努力将是本章大部分内容中的话题。对日本人努力的扼要叙述，见"南满洲"鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第4、6、28、

106页；亦见松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，第478—479页。

[5] 见清末会议政务处的档案；《农商公报》中述及的1914—1926年国家政府内容；《山东劝业汇刊》述及的1921—1925年山东省政府内容；H. H. Love papers, Olin Library, Cornell University，关于20世纪20至30年代初的内容。

[6] 如可见Hayami Yujiro, *A Century of Agricultural Growth in Japan: Its Relevance to Asian Development,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975，特别是第139—140页，对20世纪早期日本农业研究的投入，所产生的农业技术变革的利益分配效果的讨论。

[7] Theodore Schultz, *Transforming Traditional Agriculture*, New Haven: Yale University Press, 1964, p. 22.尽管进行了大量的投入，但1910—1912年及1917—1919年，美国农业生产力仅增加了6%；直到20世纪30年代，才有巨大的盈利。

[8] 1930年1月15日，T. H. Shen致Charles A. Stanley的信，见box no. 1, folder no. 16, H. H. Love papers及1930年7月26日至8月19日T. H. Shen和R. G. Wiggins在华北旅行中所写的报告，box no. 13, folder no. 40, H. H. Love papers；金陵大学农林学院，*Bulletin*，第二十七期（1932年6月），第4页，及第三十期（1933年3月），第4页。这些研究报告说，经多年工作，并经多次失败后，小麦和高粱的试验品种当时每英亩的产出，与农民在受控制的条件下正在使用的品种相比，高出10%—15%；这与早期棉花改良中所取得的成就相比，要小得多。

[9] 《农商公报》第一卷第五期（1914年12月），“政事”，第14页；《林茂泉文集》，第71上页；《山东杂志》第九十期（宣统三年五月三十日），第7页上—下。

[10] 神户正雄：《遠東經濟研究》第一册，第142页。

[11] 《农商公报》第三卷第二期（1916年9月），“政事”，第15—23页；“近闻”，第1页。

[12] 宣统元年二月二十九日的咨，文件号110，及光绪三十年九月十三日的咨，农工商部农务司、会议政务处档案，文件号120；《农商公报》第二卷第二期（1915年9月），“选载”，第31页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“论述”，第1页；由未必是政府中的知识分子所表达的类似观点，见《山东杂志》第九十期（宣统三年五月三十日），第7页上—下；严光耀、孙伯才、周承澎（引者有误，应为“周承澍”，下同—译者注）：《调查山东之农业状况》，《科学》第四卷第五期（1919年1月），第465、471页；《山东劝业汇刊》对几乎每个县都重复了这三个优点，如见第五期（1921年7月），“各县实业状况”，第8—21、19—21页。

[13] 关于南京金陵大学对农业推广所做的工作，特别参见了Randall Stross, *The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil, 1898–1937,* Berkeley: University of California, 1986, pp. 92–160；关于陕西的情况，见E. B. Vermeer, *Economic Development in Provincial China: The Central Shaaxi since*

1930, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 250–252, 290–296, 325–335。

[14] 《林茂泉文集》，第65页下；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“专件”，第1页。

[15] 《林茂泉文集》，第5页上、28页下、64页上、65页下；松崎雄二郎：《北支経済開発論：山東省の再認識》，第478—479页；［日］今井駿：《抗日根拠地の形成過程についての一考察》，《思潮》第108期（1971年6月），第25页；《振兴山东实业》，《山东杂志》第九十二期（宣统三年六月三十日），第6页下。

[16] 《林茂泉文集》，第64页下—65页上中，有一张关于山东不同县份产出差异的详细图表；胡长准：《山东之棉业》，《山东文献》第一卷第三期（1975年12月），第22页中说，这种棉种最终在山东的大部分地区获得了种植，产量比本国的棉种约高出30%。在任济民的《菏泽县推广美棉议与民生议》，《乡村建设旬刊》第三卷第十八—十九期（1934年2月），第14—15页中；以及“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第2页（也报告说增加了33%）中，可以见到更多的资料。

[17] Randall Stross, *The Stubborn Earth*, pp. 124–127; M. L. Darling, *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*, Oxford: Oxford University Press, 1947, p. 151.

[18] 《乡村建设旬刊》第三卷，第十八至十九期（1934年2月），第14—15页。由于本章强调鲁西北和鲁西南地区的差异，县名后将标出（北部）或（南部）。鲁西北包括黄运北部的大块地区，与第一章中所叙述的“核心”资本市场的最西部地区相对应；鲁西南包括黄运南部的大部分地区，并与“西南地区”资本市场相对应。鲁西北和鲁西南地区的县名，见本书附录一。

[19] “南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第47—54页；《林茂泉文集》，第71页上；Leonard G. Ting, *Recent Developments in China's Cotton Industry,* Shanghai: China Institute of Pacific Relations, 1936, 第14页；神戸正雄：《東亜經濟研究》，第118—120页。关于棉价对粮价（主要替代物）的走势，见吴承明：《我国半殖民地半封建国内市场》，第115、121页。

[20] 如见程守中编：《山东考察报告书》，第13—18页。关于烟种的分发，见Hsu Ying-sui, “Tobacco Marketing in Eastern Shandong.” reprinted in *Agrarian China: Source Materials from Chinese Authors,* London: Ggorge Allen and Unwin, 1939, p. 172。

[21] 见博士学位论文“附录四”中的数据，今井駿：《抗日根拠地の形成過程についての一考察》，《思潮》第108期（1971年6月），第25—27页, 描述了冀西南同样的现象。

[22] ［日］土井章、殿生文男著，“南滿洲”鐵道株式会社総務部資料課編：《北支事情綜覧》，大連：“南滿洲”鐵道株式會社北支經濟調查所，1935年，第262页；“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第17—18页中列出西北10个县的数据，算出的结果是81%；据说这些数据来自临清商会。

引自《棉业特刊》第14—15页关于1930—1932年的数据，对同样县份的计算，结果仅为56%。亦见《河北棉产彙报》（原著误为《河北棉产录报》，以下一律写作《河北棉产汇报》—译者注）第七期（1936年8月1日），第6页。

[23] Raj Krishna, “Farm Supply Response in the Punjab (India-Pakistan): A Case Study of Cotton.”Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1961，第1、9页中，列有这项对比所需的数据；美国南部的情形，见第24页。

[24] 当美棉在山东的售价，至少每单位高于华棉20%时（《林茂泉文集》，第65页下），自1922—1941年这20年中，其中的18年在旁遮普的差额是14%，或更少，而一般是5%（Raj Krishna, “Farm Supply Response in the Punjab [India-Pakistan]: A Case Study of Cotton.”p. 95）。净利润率中的差异则更难确定，这是因为统计成本的方法各异，但Krishna提供数据的旁遮普两个地区，这些年在净利润率中的平均差异大致在16%—25%，即使考虑到所有看似有理的成本差异，也远低于华北物价和产出差额的复合效果。在Krishna给出的38项观测中，一年最大的净利润差异略低于100%（在一个地区的同一年度中）（第104页）。1922年山东各县及1934年菏泽的数据显示了远大得多的差异。参见《林茂泉文集》，第88页下—100页上，及《乡村建设旬刊》第三卷第十八—十九期（1934年2月），第14—15页。

[25] 见博士学位论文“附录四”中的1922年和1926—1929年的数据，及对1930年数字的注释；亦见程守中编：《山东考察报告书》，第19—20页。

[26] 见博士学位论文，“附录四”。

[27] 《河北棉产汇报》第七期（1936年8月1日），第6页；博士学位论文“附录四”中，关于我们作为标本的县的1932年出产数据—西南地区占17.2%，西北地区占57%—证实了这一点。关于是美棉而非华棉能够销售到该地区之外，并赚取硬通货的资料，见《乡村建设旬刊》第三卷第十八—十九期（1934年2月），第15页。

[28] 据从南京中国第二历史档案馆复印的资料，在博士学位论文“附录四”做了分析，算出1934—1937年鲁西南的总产量为鲁西北产量的33.5%，为这些年度中样本县的34.7%。《河北棉产汇报》第七期（1936年8月1日），第6页，采用了略有不同的样本（包括所有重要产区的县份），算出1932年鲁西南的产量相当于鲁西北产量的44.2%，而那一年最早样本县的产量相当于西北地区最早样本县的47.2%。

[29] 见博士学位论文“附录四”中，1934—1937年样本县的数据；1934—1935年的比率是392950 ∶ 898200，或是44%，1936—1937年是474960 ∶ 1621970，或是29%。

[30] “南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第2页把西南地区作为该省第三个棉区提及了一次，说那里没有推广美棉的活动和采购，但却极为详细地描述了北部和西北部地区的推广活动；其他像《山东考察报告书》之类对山东棉花的一般调查，也把西南地区排排除在厂用棉花的供应地之外。

[31] 见博士学位论文，“附录五”。

[32] 关于鲁西南作为传统棉区的看法，见严中平：《中国棉纺织史稿（1289—1937年）》，北京：科学出版社，1963年，第75页（例如，定陶早在明中期就一直是一个重要的棉区，亦见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 118）；亦见《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第13页；以及南京中国第二历史档案馆档案，全宗号1038，案卷号2034，第10页（20世纪20年代早期）。

[33] 如见《山东劝业汇刊》第十二期，“公牍”，第36页，关于天津纱厂在西南地区偏远县份散发种子的内容；《山东劝业汇刊》每期都有劝业会在西南地区活动的一些讨论。

[34] 《山东实业公报》第四期（1931年10月），第37页；《农业周报》第三卷第七期（1934年2月23日），第158页。

[35] 比较指数来自國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第18页。

[36] Leonard G. Ting, *Recent Developments in China's Cotton Industry*, pp. 13–18.

[37] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第14—15页；土井章、殿生文男著，“南滿洲”鐵道株式会社総務部資料課編：《北支事情綜覧》，第261页；《山东劝业汇刊》第二十八期（1924年8月），“实业公牍”，第26页；《林茂泉文集》，第65页上—下。

[38] 《林茂泉文集》，第88页下—100页上。

[39] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“公牍”，第18页。

[40] 松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，第478—479页；“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調査課：《山東の棉作》，第35页；《工商半月刊》第六卷第七期（1934年4月1日），第47页。亦见《工商半月刊》第六卷第二十三期（1934年12月1日），第154—156页；《河北棉产汇报》第四十一期（1938年8月1日），第29页；《河北棉产汇报》第十六期（1936年12月16日），第18页；《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页。

[41] 《工商半月刊》第六卷第七期（1934年4月1日），第47页；关于旁遮普的情况，那里的种子问题非常严重，在23年中（且其中有12年是在一个地区），有7年每个灌溉区中国内棉花的产出高于美棉，见Raj Krishna, “Farm Supply Response in the Punjab(India-Pakistan): A Case Study of Cotton.”pp. 70–73。

[42] 如见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, Stanford: Standford University Press, 1980, pp. 89–93。

[43] 如见Norman Owen, “Abaca in Kabikolan: Prosperity without Progress.” in Alfred McCoy and Eduard de Jesus (ed.), *Philippine Social History: Global Trade and Local Transformations*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1982, pp. 191–216，特别是第207—208页。

[44] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第22页；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第18页。“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第28页。

[45] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第22—23、30页；《山东劝业汇刊》第九期（1922年12月），“各县成绩报告”，第25页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第1—2页；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第18—19页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第38、40页，“各县成绩报告”，第27页；《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第41页；《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第1、16页；《山东劝业汇刊》第二十八期（1924年8月），“实业公牍”，第26页；亦见杨汝南编：《农谚和农歌》（北京：北平阜成门外农学院农业经济系，1932年），第38页，列出来自“黄河下游”地区的谚语中都说“十月寒露霜降来，地里只留落花生。”和“立冬（14天以后）小雪农事闲，拿得米棉换洋钱”。在黄运略东一点的齐河，1933年对拾荒者开放棉田的日子，仍然被视为大众节日，《齐河县志》（1933年）卷十二，第5上页。

[46] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八期［原文如此，其他地方均写为第十八至十九期—译者注］（1934年2月），第13—19页。

[47] 我尚未找到关于在黄运的河南和河北部分引入美棉的足够资料，所以这个结论肯定是假设性的；不过，来自这两省的资料几乎没有提到这个问题。河南省一份报告中作为重大挑战来描述的一件罕见的事例，见全国经济委员会棉业统制委员会：《河南省棉产改进所工作总报告》（1936年），第145页。当20世纪30年代这些品种被引进到陕西时，安全保障同样是一个难题。见E. B. Vermeer, *Economic Development in Provincial China*, p. 200。

拾荒与生存

对鲁西的穷人来说，拾荒极其重要。这个地区存在着严重的燃料短缺，对此，我们将在第三章进行详细的论述。因此，每当秋收到来之时（10月底或11月初），人们仅有很短的时间来为冬天收集足够的柴草。[1]即使某位找到了充足供应地的高效拾柴者，在田中也需要16—25天才能拾到足够的残秸碎叶以满足一个五口之家一年的燃料需求（根据我们所使用的最低需求的估计数）。[2]实际上，燃料是如此稀缺和昂贵，以至于一名真正设法尽其体力所能以拾取最多柴草的妇女，在一天中可以赚到与一名男性煤炭工人的日工资相当的实物，而比她作为一名农业工人所挣得的要多得多。[3]

尽管如此，那些较迟开始拾荒（或是被拒绝进入到未被拾过的田中）的人，可能要花更多的时间来找到足够的供应地。更糟的是，就像我们将要看到的那样，由于整个黄运并没有几近充足的可燃材料来满足所有人的需求，他们也许压根就找不到它们。进言之，到了冬天还继续拾草，意味着人们更多地暴露在寒冷中，而即便仍然能够找到供应地，这种暴露也使得拾草基本上得不偿失：黄运许许多多的谚语和民歌建议人们只要有一点可能，在冬天中就不要外出。[4]最后，燃料很难买到；市场发育得很不完善，在华北其他地区提供的燃料少于总需求的20%。[5]简言之，一个有效的拾荒季节对贫困家庭的生计是至关重要的，而拾草的成功则有赖于早早地被允许进入到好田中。

棉花残留物基本上被用作燃料，而其他残秸剩叶还被用来喂养牲口，或是在特别艰难的时候供人食用。[6]拾荒者还可以捡走收割者所遗留或丢掉的所有农产品；太小的棉絮不能用来纺纱，但可用来做棉胎。所雇的收割者—包括拾荒者本人或其配偶—会有许多办法来获得田主一些额外的付出。[7]

黄运的穷困、燃料短缺和执法的软弱，意味着拾荒长期以来一直以一种非同寻常的规模在进行着。在17世纪，来自德州（北部）地区的一些农民，到相距125英里的济宁（南部）来拾荒。[8]1896年，传教士明恩溥报道说，仅是为了拾棉，某些妇女就要花10多天来往于村子与村子之间。[9]

大部分人在离家近的地方拾荒。作为一种收割后的行为，通常以群体形式进行活动的穷人们，对其他人的作物拥有部分的所有权，这

与裴宜理所说的“掠夺式的生存策略”有某些相似之处；[10]并伴有强抢行为。穷人经常发现值得走长路去寻找更多或更令其心动的目标。但拾荒者与强盗不同，在其他地方拾荒时，他们不会面对着其邻居的道德压力。穷人被普遍认为具有一种从事某些拾荒活动的权利，而这种权利首先在其家乡村子里被普遍认同。20世纪20年代当美棉的推广者们想阻止“抢棉”时，他们不得不请求县官们宣布这种行为是非法的。[11]

尽管如此，这可能不至于让人联想到带有公认的生存权的20世纪前“道德经济”的形象。拾荒引发的冲突司空见惯，而许多村庄所作的详细规定—具体到了什么人、什么时间可以拾荒，可以拾多长时间，甚至规定了收割者必须在田里所留秸秆茬口的高度—说明对拾荒活动的限制很不容易达成共识。[12]就像我们将要看到的那样，在接近清末时，许多村庄对拾荒活动设置了新的限制，并且，国家鼓励成立看青组织来执行这些限制（并防范真正的盗贼）。由于远远没有成为永久性的“习俗”，拾荒的规定被拾荒者们和有产者们频繁地更改和不断地验证。

即使在新品种之前，对棉花残絮和断梗剩叶的争夺也非常激烈。明恩溥在19世纪90年代写道，棉花是最受拾荒者觊觎的作物，因而也最难保护。不过，他举出仅有的一个家庭企图从他们的田里彻底赶走拾荒者的事例，就涉及了棉花。[13]习以为常的偷盗使一些农民对新品种望而却步：

尽管安徽的农民对美棉的花蕾之大感到吃惊，并且全都相信它们具有更多的产量和更高的价值，但由于害怕将会遭到其更不幸的邻居们的偷窃，他们仍不愿种植它们。一项暗访的调查，揭示了这样一种事实：在这个地区的一些地方，小偷小摸是如此盛行，棉花会在夜里被人从田中摘光，如果农民自己不把它们采走。[14]

因此，即使是旧棉对于那些提前向其下手的拾荒者和小偷们也特别具有诱惑力；新棉则更有诱惑。但对所有被迫等到其迟迟到来的收割日的人，新棉提供的是价值极小的残剩物。1934年，在菏泽（南部）称赞美棉具有较高利润率的报告里，对“主产品”—收获物—和对拾荒者在收获后所能得到的各种作物的“副产品”，均用元算出其价值。这种比较很有意义：[15]

	主要农作物（元）	剩余物（元）
美棉	15.60	1.00
小麦	5.39	1.38
大豆	3.84	1.00
粟	3.60	2.40
高粱	3.00	3.00

另外，尽管新棉种比其他大部分作物需要更多的劳动力，但这些需求更加均匀地分散在整个季节里，因此农民可以使用更少的雇佣劳动；具体说来，收割所需的劳动力，每亩要比上表所列的其他作物所需的劳动力要少28%—44%。[16]有份调查也发现，由于担心偷窃，使得种植美棉的家庭，为了这种特别的庄稼，更多地使用自家的女性和儿童，而不是雇用其他人。[17]（这种担心，至少在她们有自家成员而非雇工相伴的情况下，消除了反对“端庄的”妇女下田的道德谴责。）由于那些最依赖于拾荒为生的人，通常也是那些最需要打工赚钱的人—并由于收割通常提供了开始提前拾荒的机会—新棉种给他们的生计造成了严重的威胁。

让劝业所的官员们沮丧的是，整个鲁西地区的拾荒者拒绝放弃其传统的拾荒日。20世纪20年代中期，清平（北部）、濮州（南部）、菏泽（南部）、邱县（北部）、临清（北部）、冠城（北部）、武城（北部）、夏津（北部）、堂邑（北部）和巨野（南部）均报告说，美棉遭到了在这种庄稼完全成熟前冲到田中的人们的糟蹋；另一份报告说，一般说来，在人们冲到田中时，仅有六到七成的花蕾盛开，在鲁西许多地区，这种行为威胁到了新作物的前景。[18]那些成为抢棉牺牲品的农民，不仅失去了一季庄稼，而且在下一年里再也不愿种植美棉了。其他人则可能会理性地认识到：一个不能保护其庄稼免遭拾荒者掠抢的组织，基本上不可能被指望来保证种子及庄稼本身的安全抵达而不误农时。许多县劝业所的报告把改善安全保障以防范抢棉，列为新棉推广成功的首要条件。[19]

乍看之下，报告抢棉事件的西北县份要更多些，这似乎意味着那里的问题比西南地区更严重。不过，这些报告写于1922—1925年之间；就1922年来说，西南地区报告抢棉的3个县中，菏泽和巨野在整个西南地区种植美棉的总地亩中占有88%的比重。在这个时期，西南地区做出这类报告的第三个县濮州的数据则没有找到；直到1930年才找到其他关于西南地区美棉种植的全面数字，这一年，美棉在整个西南地区农作物中所占的比重大致同样的小。[20]那时，抢棉活动似乎在鲁西所有种植美棉的地方都出现了；这恰恰是我们记录的覆盖面所

缺漏的。

尽管西北地区和西南地区开始时，均出现了类似的抢棉问题，但它们在防范这类事件时，却有着不同的进展。到1930年，在鲁西北，抢棉活动已被控制住，[21]这一习俗不再是在这个地区推广美棉的障碍。但在鲁西南地区，没有一份报告表明在制止这种习俗方面获得了任何进展。1934年，乡村建设派仍然试图在菏泽（南部）推广美棉，并报告说抢棉依然是一个主要障碍。他们写道，农民“不敢抵制”这种活动，因而，将不得不创办专门组织，与这种行为进行斗争。[22]

抢棉及其引发的冲突，远远超出种植者可接受的贫农拾荒限度的普通案件。在拾荒被认为演变成偷窃的早期大部分案例中，均涉及到个别人在偷偷地行事。明恩溥报道说，在19世纪90年代的山东，对某个在棉田边上采摘的人，一个农民通常仅是喊一声“谁呀”来让他走开。[23]西德尼·甘布尔在20世纪30年代对华北24个村庄的调查，详细叙述了看青与拾荒、偷窃之间的冲突，但这些事件中却几乎没有对拾荒制度公开挑战的事例，有组织地来公开挑战的事例就更少了。[24]一位来自黄运稍南一点的河南鹿邑的记者报道说，在19世纪末，超出种植者认为可以忍受的拾荒行为的人实在太多，以至于家庭看青被全村规模的巡逻所取代。不过，即使在这里，这位记者也把这种挑衅归结为“刁”妇的行为；这似乎与公开的群众性挑战大相径庭。[25]

与之相比，来自20世纪20和30年代的报道注意到，抢棉者是以—既包括男人也包括女人—成群结队的形式而来，[26]有时达数十人甚或数百人一起涌到田中。[27]而运用广泛组织起来的武装来防范抢棉者，通常在道德上难以操作；但如果没有这类武装又不可能抵挡他们。

20世纪20年代的抢棉行为越出了扩大拾荒活动的“正常”尝试，但它仍然类似于多被说成是一种“习俗”的旧行为，并通常与“偷盗”区别开来。拾荒日期本身的许多权利就源于传统。不过，新棉种带来的厚利及对抢棉行为的公开挑战，产生了新型的安全保障活动。

---

[1] “南满洲”鐵道株式會社北支經濟調查所：《北支農村概況調查報告》，大連：“南满洲”鐵道株式會社北支經濟調查所，1940年，第200页；Arthur Smith, *Chinese Characteristics,* London: Oliphant, Anderson, and Feruer, 1900, p. 22。

[2] 关于最低燃料需求，见Asian Development Bank, *Asian Energy Problems: An Asian Development Bank Survey*, New York: Frederick A. Praeger, 1982, pp. 114, 360；以及Vaclav Smil, *The Bad Earth: Environmental Degradation in China,* Armonk, N. Y. : M. E. Sharpe, 1983, p. 150。关于在黄运北部拾草人每日的能力，见北支那開發株式會社調查局：《鲁西棉作地帯の一農村に於ける勞働力調

查報告》，北京，1943年，第92页。拾草和要求在第三章及博士学位论文“附录六”中有更为详细的论述。

[3] 在某些地方，每担干草的价格为1—1.66元（详见本书第三章），一天可拾到30斤草（北支那開發株式會社調査局：《魯西棉作地帯の一農村に於ける勞働力調査報告》，第92页），合0.3—0.5元。华北某些地方煤炭工人每日工资为0.22—0.55元（Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, p. 319），而即使在农忙季节，女性农业工人每日约得0.3或0.4元。

[4] 如见董汰生编：《山东歌谣集》，第27页。

[5] John L. Buck, *Chinese Farm Economy: A Study of 2866 Farms in Seventeen Localities and Seven Provinces in China*, Chicago: University of Chicago Press, 1930, p. 399.

[6] “南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第39页。

[7] 如见Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 235–236；Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, p. 82。

[8] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 27.

[9] Arthur Smith, V*illage Life in China: A Study in Sociology*, New York: Flerning & Revell, 1899, p. 167.

[10] 见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*。

[11] 《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第16页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第1页。

[12] Arthur Smith, *Village Life in China*，pp. 166–167; Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 71, 236.

[13] Arthur Smith, *Village Life in China*，pp.163, 166–168.

[14] George Smith, “Improving China’s Cotton.”*China Weekly Recorder*, Dec. 12, 1923, p. 128.

[15] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八期（1934年2月），第14—15页。“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第47—54页中，成本与收获的数据通常相似，但缺乏剩余物方面的资料。不巧的是，关于中国棉花精确可比的数据无法找到，但其他资料显示，美棉主产品的价值通常比土棉主产品高50%。剩余物方面的可比数据没有找到，但由于美棉的株距比中国棉略大（作为补偿，美棉每株有着更多和更大的花蕾），看起来美棉每亩出产了更少或是相当的棉秸；这些棉秸，是主要的剩余物，被用作燃料。

[16] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第14—15页。关于山东潍县发生的类似现象，见*Chinese Economy Journal*, vol. 3, no. 2, p.

660。

[17] 北支那開發株式會社調查局：《魯西棉作地帯の一農村に於ける勞働力調查報告》，第51页。

[18] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第22—23、30页；《山东劝业汇刊》第九期（1922年12月），“各县成绩报告”，第25页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第1—2页；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第18—19页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第36、38、40页，“各县成绩报告”，第27页；《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第41页；《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第1、16页；《山东劝业汇刊》第二十八期（1924年9月），“实业公牍”，第26页。《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第1页，给出的数据也为60%—70%。

[19] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第22页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第2页；《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第18页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第36、38、41页；《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第15—16页；《山东劝业汇刊》第二十八期（1924年9月），“实业公牍”，第26页。

[20] 见博士学位论文，“附录四”，第406—419页。

[21] 《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第34页。

[22] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第13页；《山东劝业汇刊》第九期（1922年12月），“各县实业状况”，第25页。

[23] Arthur Smith, *Village Life in China*, p. 163.

[24] Sidney D. Gamble, *North China Villages*，特别是第87—96、301页。

[25] 转引自Hsiao Kung-chüan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960, p. 288。

[26] 《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“各县劝业报告”，第15页；《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页；Arthur Smith, *Village Life in China*，第167、276页，全面地描述了妇女在摘棉和拾荒活动中的重要作用。

[27] 《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第2页。

看青活动与“棉业公会”

在19与20世纪之交的华北许多村庄，兴起了看青组织，以取代以家庭为基础的看青。晚清政府鼓励这种组织的发展，希望通过对偷盗的阻止，可以使有产者缴纳更高的税课。[1]在这些看青组织中，有许多转向了限制拾荒活动；例如，1900年以后，当更多的税课和行政负担被分摊到以村为基础的单位时，一些直隶的村庄开始禁止外来者拾荒。[2]在20世纪早期的动荡岁月里，有组织的村庄看青活动似乎逐渐增多。[3]尽管如此，我们也不应该过高地估计它的力量，尤其是在黄运这个地区。

首先，村庄看青活动远不是普遍性的。到19世纪90年代，这项活动在有些县被很好地组织起来，但在其他县则闻所未闻。[4]在我们所找到的1900—1908年之间源于土地或金钱争端引发的53起黄运凶杀的刑名题本中，其中9起涉及看青。在这9起中，7起的看青活动仍然由家庭承担；第8起中，一名村庄看青者企图从他自己的家中逃避分配的任务。[5]斑驳混杂的家庭和社区看青活动一直持续到20世纪30年代。[6]

另外，有组织的看青活动通常局限在谷物方面。就像我们将要看到的那样，人们有很好的理由使他们的看青任务变短，这意味着仅能保护一季庄稼。[7]在冀西南位于黄运的束鹿县，20世纪30年代的村庄看青组织都不包括棉花，棉花被认为是最难看护的庄稼。[8]（果园、瓜田和花生也被略去了。[9]）

普通的村庄看青活动，也通常混合着对拾荒者和村中穷人的让步。通过禁止外人拾荒，一个村子保护并安抚了自己的穷人。至少鲁西北一个看青组织走出了更远的一步，禁止外人在村里收割时进来找活做；[10]对此，没有留下什么理由，但这项禁约有效地为贫穷的村民保留了活计及糠粃。

看青活动本身提供的活计，仅局限于村中自己的成员。即使在有看青组织的村子里，也很少让所有村民到田中站岗。取而代之的是，他们经常凑钱来雇用较穷的村民。[11]因此，那些因拾荒和偷盗限制变得严密而受到损失的一些人，获得了额外的工钱收入。事实上，许多观察者确切地指出，那些从事偷盗的人，是最容易被雇用的。[12]通过雇用具有习武兴趣的年轻人，看青组织还可以使村子团结起来；

周锡瑞指出，这类雇用为早就在集镇或公路上沉湎于舞拳弄棒的年轻人，提供了热衷于“地方英雄主义”以代替“游侠行为”的机会。[13]

除了一种社区关系外，看青组织有理由对穷人和不稳定分子做出这些让步。看青是艰辛而难受的事，它使个人和社区均受到折磨。一夜又一夜地睡在田中，人们经常会病倒。[14]在直隶西南部的一个村子里，1920年鸦片瘾在农民中间蔓延开来，由于受到邻近地区庄稼歉收的压力，该村农民投入了特别多的时间来保护他们丰收的庄稼而使用鸦片来提神。[15] 1924年在临清（北部）劝业所的一位官员担心抢棉者将猖獗起来，因为延长看青的折磨实在太大了。[16]同样的晚清刑名题本中，记载了5起看青者打死闯入者、6起看青者被打死的事件。有两人是被盗贼打死；有两人死于该轮到谁看的争端中；一位家境很好的人（他的家在这个地区中可能是在一座有围墙的院子里）被人从他用来看青的草棚中绑架；而在一个案件中，一名无关怨隙的杀人者，寻到了一名他知道是独自一人、且极好下手的看青者。[17]

另3起凶杀源于男人离开妻子、或女儿独自去看青时所招致的事件。当家庭问题导致凶杀出现时，只有长期的辛劳—有5起—才是男人外出的更普遍的原因。[18]这类样本显然太少，不能作为依据。尽管如此，许多学者指出，贫穷男性农民的长期辛劳，使他们更加无法控制其妻子被人觊觎，并因此形成了一成不变的贫困农民“放荡的”说法，进一步使他们边缘化。[19]如果性关系导致的凶杀经常发生在男人看青时，那么，它也可能困扰着家庭，并使“体面的”男人希望免于这项事务。

总之，即使担心庄稼贼的农民也知道谨慎通常是好于一部分勇猛行为的。如果少量的费用能够让潜在的盗贼变成有偿的看青者，并减少人们在田中过夜的数量，这种报酬就非常有意义。另外，由于人们被雇作看青者时，经常需要一位有身份的“保人”，[20]这些活计可以常年用来培育更好的行为（特别是对年轻人和穷人）。最后，农民不得不继续与潜在的从事看青活计来“赚钱”的盗贼甚至与偷窃时被抓住的人生活在一起。[21]在这种情况下，对那些被抓获者的惩罚，趋向于从轻发落：通常是小额的罚金，偶尔会揍一顿（通常是对外面的人），或者仅仅是教训一通。[22]

20世纪30年代，阳谷（南部）和滋阳（南部）县的孩子们所玩的一种叫作“打高粱茁”的捉人游戏，反应了明恩溥在40年前所描写的那种常见的拾荒冲突。在这种游戏中，有时有好几位看青者，但仅有一名“拾荒者”（在这些游戏中，有几个人一度被当作逃跑或开小差的士兵来追逐）。在追逐开始前，看青者们问：“做什么的？”而站在他们背后的拾荒者用一个专指收割后的剩余物的词（“茁”）作出真实的回

答。看青者再问："怎么还不走？"拾荒者答："我害怕呢。"看青者们然后挖苦地回答："打着灯笼送送你。"这清楚地说明这种虚构的事件发生在夜间。当然，孩子们的游戏毋需精确地反应成人的世界。还有，模仿的有礼貌的对话及提到的单独行窃者和具体的庄稼剩余物，说明这种游戏模仿了一种有限冲突的场面。另外，这种游戏对那些被抓住的人没有采取"惩罚"；在其他追逐游戏中，他们被迫轮流坐"牢"、被辱或被打。[23]

因此，有组织的村庄看青活动体现了一种本已严重的冲突更加激化，[24]这种激化仅是发生在某些村庄，远未引发完全的阶级争斗。对盗窃者的罚金收入通常花在全村的烧香和演戏上，这也非常重要。[25]在这里，看青组织也把强制、让步和村庄团结的姿态混合在了一起。

20世纪20年代抢棉者更具对抗性的策略，引发了许许多多不同的反应。省劝业所命令各县建立一个棉业公会，分支机构尽可能多设。这些组织预计散发美国棉种和推广资料、指导讲座、检查庄稼、收集收割后的种子（以免其被重新播种）并颁发奖品；但它们主要任务是保护棉花，防止被抢。所有有案可稽的分会，都是由许多村组织的，尽管有个分会仅有18名成员。每个分会所包括村庄的数量，有力地说明了它们是建立在县以下管理单位的基础之上的，它们比那些作为标准购销区域的自然单位要大得多。在理论上，它们全都可以被县官或县劝业所的领袖所召集，尽管这种情形可能罕见。不过有份报告把棉业公会与附近的红枪会区别开来，指出它们的组织要好得多[26]—而红枪会迄今为止是给人印象最深的、以村为基础的联合防御组织。

在其他方面，棉业公会也与所有其他以村为基础的保卫办法不同。县劝业所的领袖及其下属们全都是该县精英们非常年轻（通常不足30岁）的后代；他们全都在山东其他地区的现代技术学校受过教育，但却在他们自己的县供职。[27]他们对有财政资助—尽管数量不大[28]—及有技术和组织资源、武装及合法权威的棉花、森林和蚕桑组织的领导，体现了他们的权力向下面村庄的延伸，而不是一种由村庄采取的主动行为。在这种意义上，这类组织完全不同于以往的看青组织。事实上，它们更像当时由江西的县级精英中激进的年轻成员—当他们受到教育回到家乡，并寻求建立自己的政治基础时—所组织的改良主义学校和农民协会。[29]

在山东的一些县中，这些改良主义的政治倡导者们加入到了拥有传教士的势力中，这种势力是黄运南部地区乡村豪绅的老对头和带着庞大计划的外部精英。事实上，1922年在黄运东部临沂举行的中国最早的农业教育集会，标志着这种联合形式具有舞台剧的特征，这典型

地说明其价值与那些赞成它们的大多数乡村豪绅们的价值可以相差到什么地步。在这幕剧中，农民们对他们的土棉低售价忧心忡忡，求助于烧香拜佛。他们被一名美国传教士从这条死胡同中搭救出来；他指导他们到县农业官员那里，这位官员给他们提供了美国棉种，解决了他们的难处。[30]大部分县劝业所的领袖可能不需要这类联合；在黄运现存的劝业所报告中，没有提到过传教士们。还有，一位劝业所的领袖发自内心地对流行信仰的正面攻击，此事提醒我们：这些立足于县城和由受过现代教育的年轻人指导的联合会，在多大程度上是改良主义潮流的构成部分：这股潮流来自村庄外面，且不能容易地立足于村庄的传统、制度或领袖。

就像我们应该看到的那样，棉业公会并不依赖于村庄的团结，且不采用村庄看青者用来增加社区团结的措施。棉业公会也更像相对富裕的组织。例如，在夏津（北部），会员必须拥有10亩以上的美棉。[31]在一个户均面积少于18亩的县，[32]这样一种要求就排除了穷人—除非他们孤注一掷地把一大半土地押在美棉上，而当时该县仅有13%的农田在种植这种高风险、高回报的作物。[33]

假如1922年夏津种植美棉的亩数被均匀地分成10亩一块，那么，大约有5000户家庭符合入会的条件；由于由非会员所种植的任何晚熟的棉花可能是抢棉者容易下手的猎物，所有符合条件的家庭均有着强烈的动机来加入。但在1923年，夏津12家最老的分会有会员850名；这个数字说明，这个县“20余家”分会的会员不到2000名。[34]因此，如果不是棉业公会排斥了大量拥有小块美棉的农民—这种排斥可能使他们坚持种植这种作物很有风险—就是那些成为会员的农民，每人拥有仅种植这一样作物的25余亩的地块。这样的地亩几乎不可能使棉业公会的会员成为巨头，但他们大致属于夏津较为富裕的人，像鲁西北其他地区一样，夏津几乎没有什么大地主。[35]该省1929年的一份报告指出，临清（北部）超过半数的棉业公会会员有带弹匣的步枪，[36]很少有农民能买得起这件家具。菏泽（南部）仅要求种植5亩美棉的家庭参加棉业公会的分会，但由于大部分菏泽农民拥有的田地，比那些更北的农民土地要小得多，这种较低的要求可能正好排除了同样多的人。[37]还有一些线索表明，许多县的公会希望其成员能够识字。[38]山东省政府最终改变了这些排斥性的条例所划定的路径，试图把所有植棉者吸纳到新的棉业合作中，但直到第二次世界大战爆发前不久才完成。[39]

棉业公会也放弃了村中看青组织通过雇用穷人从而转化他们的办法。会员确实支付了应付款项，但没有提及报酬被发放。除了会长和两名副会长，这些组织中仅有的职位，是“检查员”。连同他们的安全

保卫责任一起，检查员们有着保存记录和质量把关的任务，这需要文化知识；他们从“绅民”中被选拔出来，并得到县长的确认。[40]因此，检查员肯定比村庄看青组织雇佣的看守人员的地位要高得多。即便有些人不是这样，这些职位也不能被乡村头面人物用来抚慰自己的穷人；不论后台有多硬，这一职务也要控制在较高的层面。

1943年，高唐（北部）一个拥有66%的田地种植棉花的村庄（县棉花改良协会会长的家乡，对该县棉业公会来说，这可能是一个成功的地区）调查表明，棉花安全保卫仍然打上了20世纪20年代棉业公会的印记。当村庄凑钱并向完成了劳役和保卫任务的人支付报酬时，它对棉花保卫的处置截然不同。拥有5亩以下棉田的农户全都没有包括在内；其他人则根据他们棉田的大小，来确定值夜的数量；花钱顶替的事几乎从未使用过。把棉花保卫任务拥有村里田地的数量挂钩，这一规定的运用，恰恰说明了这样一种由固定的中农和中农以上的人（见表2）所做的工作有多繁重。[41]

表2 高唐县祁寨看棉任务分配

田主土地数量分类（棉田亩数）	占村庄户数的比重（%）	承担看棉工作的比重（%）	合计	
			人口	任务
0—4	17.7	0.0	17.7	0.0
5—14	28.8	15.3	46.5	15.3
15—24	33.1	35.1	79.6	50.4
25—34	9.3	14.9	88.9	65.3
34 以上	11.0	34.7	99.9	100.0

一些落在了最富裕家庭身上的沉重负担，可能由它们的长工来承担；这些人甚至可能被列入这种家庭的一部分，因此就没有被视为支付了代役金。不过，包括这些工作在内的由私人雇佣的长工所承担的任务，与作为一个整体的村庄雇用其穷人来做这项特殊的工作大不相同，而它也不具有收买那些被禁止拾荒的人的相同效果。再也没有这种方法与普通村庄看青安排所形成的对比更鲜明的了。

棉业公会会员可以通过看棉来赚钱。例如，在茌平（北部），每抓住一名违规拾荒的人，看青者可以得到罚金中的三成作为奖赏。这个组织分发的其他奖赏是给那些种植20、40或100亩美棉的人，这甚至排除了大部分中农；总体而言，这个组织支出的费用，显然不是花在社会稳定或增强社区的力量上。[42]棉业公会所分得的向早期拾荒

活动“罚没的重金”，用在了一般的开支上（分发小册子、种子等等）；[43]与之相比，村庄看青组织把他们所得到的罚金花在了演戏、敬香或其他使整个村庄团结在一起的事情上，至少表面上是这样。

棉业公会面对拾荒者使用了比村庄看青组织采用过的多得多的强制手段。有些棉业公会演变成了巨大的联合体：1929年，临清（北部）的棉业公会称，仅在该县的东部地区，就有两千多名会员和一千多条现代枪支（非常有意义的是，棉业公会在该县的西部地区很弱，这里由红枪会掌握安全事务）。[44]即使是单独的分会通常也拥有令人吃惊的武装。[45]大部分县级公会的规章还具体规定了县警察和自卫队在收获时节将配合各分会的工作；有些公会中还加入了县林业队，在省劝业所的要求下，20世纪20年代早期还创建了一支领饷的武装力量。县林业公会（将在第三章论述）在需要时也会来帮忙；这些机构是按照与棉业公会类似的路线组建起来的，但通常更不具有平等意识，与传统观念更不相容，并且更加依赖武力。这种由相对富裕的人掌握的非同一般的武力，使县劝业所的报告可以宣布“制止了”而不仅仅是控制住了抢棉活动。[46]

棉业公会还拥有非暴力的、不可预测并且极其革命性的组织：试验站及其下属机构。这些县级站从当地种植的美棉中收集棉子，领取由省里从国外购买的或地区性的实验站培育的种子，进行示范演示及充当育种农场。它们也试图培育出更能适应本地的品种；许多人特别重视培育能早一点成熟的品系。[47]（地方上的试验，既需要解决土壤的特殊性问题，也需要减少对经费不足的省劝业所网络的依赖。[48]）一旦在传统的拾荒日以前成熟的品种被培育出来，这个问题就迎刃而解：拾荒者没有越出基于皇历上规定的权利。[49]在棉业公会营造的氛围里，只有一方敢于作出前所未有的主张。另外，尽管这些站点是棉花改良的中心—或者也许正是因为这一点—它们似乎没有一处不曾受到过攻击。这样的攻击可能会使培育新棉花品种的试验迟滞，但它可能会使冲突升级，对此，拾荒者并不希望国家进行更多的干预。

遗憾的是，对这些冲突，我们仅有些零散的资料记载。不过，很明显，在西北许多县里，棉业公会的巡逻队发挥了很大的作用，有些县最终还收获了稍微早熟的棉花。[50]我所知鲁西北地区把抢棉作为一件严重问题来对待的最近资料是来自1930年，并且，资料中说，保卫工作正在越来越发挥作用。[51]在20世纪30年代晚期为鲁北和鲁西北服务的临清、济南和齐东棉种站现存的报告中，仅提到过一次抢棉，[52]而在这个地区，1930年以后的其他许多报告中，一点都找不

到。我们反而得知，一旦抢棉问题被解决了，鲁北的农民“相互之间争先恐后地抢棉种”；到20世纪30年代，在鲁北，各阶层的农民都有一些种植新品种棉花的田地，棉花总产量达到了创记录的水平。[53]这并不令人惊讶。在1913—1920年大发展时期，棉价比麦价上涨了40%；而在1929—1933年，由于世界经济大萧条的影响，棉价下落了不到13%。[54]进言之，由于棉花市场的运作比粮食市场的运作更有效率，农民们在棉花最终的销售价格中所占的比额更高。[55]但美棉仍然比其他作物的风险要大：它们需要更多的肥料，因此需要更多的贷款，而这就使得人们依赖其他人来获得种子，依赖市场来购买粮食。[56]尽管如此，对于这类风险有着足够的利润来予以补偿，特别是如果一位农民还留些田地种植较为安全的庄稼时。由于美棉所需的劳动是如此的密集，这种新的经济作物甚至可能使拥有小块田地的农民所获得的益处（就像我们所看到那样，尽管对无地的农民无益），要多于最先种植它们的、更为富裕的农民。

与之相比，我们从20世纪30年代中期仍然在鲁西南地区推广美棉的人那里看到的叙述，依然把抢棉作为他们的主要难题。[57]非常重要的是，在菏泽乡村建设派（一个非官方的、集中于一个县的、坚定的外来者组织）的报告中，经常抱怨他们几乎没有得到当地豪绅的合作。一般说来，20世纪30年代相对稳定的收入，使得劝业所官员的接任者—山东建设厅—承担了横跨数县的基础工程。结果，他们把大部分农业变革的推动工作留给了当地的组织。在西北地区，当地许多这样的组织在那时已经很好地建立起来：就像我们所看到的那样，在日据时期，高唐的棉花改良协会仍在组织村级的工程。不过在西南地区，相应的组织从来没有站稳过脚跟；大多数在组建后很快就消失了。菏泽的报告中说，必须创办组织来解决抢棉问题，报告里甚至没有提到20世纪20年代在那里创建的棉业公会。在西南地区，如果没有坚定的、强有力的本地靠山，新棉种就不会推广开来，并且，这个地区失去了进入棉花市场的通道。

1914—1922年之间，在棉花大发展的早期阶段，西南地区棉田面积实际上比西北地区的面积增长得快—11.7%对5.6%。不过，这个地区的美棉面积仅有352顷（不到该地区棉田面积的5%），与之相比，西北地区的美棉面积达3970顷（约为该地区棉田面积的15%）（1914年，美棉在两个地区均无关紧要）。向美国品种的转换，使得西北地区每英亩的产量增加了23.1%，与之相比，革新较少的西南地区，每英亩的产量增加了4.7%；西北地区的总产量增加了30%，而西南地区增加了17%。[58]由于20世纪20和30年代这些地区之间用来种植美棉的农田面积的差异在扩大，棉商们集中到了黄运西北地区和东部的某些地区。1921年，日本的纱厂主们非常热衷于从西南地区购

棉，以至于他们请求一家日本银行规划资助那里的一项重要的土地开垦工程（见第五章），以确保新田将被用来种植棉花；但到第二次世界大战时，日本人已经不再把鲁西南作为棉花的供应地。[59] 20世纪30年代，鲁西北和冀西南地区从军阀的压榨下恢复过来，产量达到了创纪录的水平，美棉曾经占该项作物较大的比重。但由于鲁西南的出产仍然是土棉，它们没有外部市场，结果一旦它们恢复到内战前（1922年）的水平时，就再也没有更进一步的增长。[60]在中华人民共和国时代，由于安全已经不成为什么问题，在20世纪，鲁西南棉田的比重比以前更加接近西北地区的水平；所种植的是清一色的高产机用品种。[61]由于许多非经济因素已经影响到了1949年以后的种植模式，这种变化并不能单独地证明：如果当初安全问题被解决了，西南地区可能业已加入到了棉花的大发展中。另外，这种证据并不能帮助我们把抢棉与诸如明火执仗之类可能有影响的其他安全问题区别开来。不过，1949年以后的走向是另一件证据，它支持了那些把拾荒者与棉业公会之间的斗争视为一种主要因素的当代学者们的观点。

---

[1] Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, p. 261.

[2] Prasenjit Duara, “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.” Ph. D dissertation, Harvard University, 1983, pp. 254–256; Prasenjit Duara, “The Political Structure of a North China Village in Late Imperial and Republican Times.”*Stone Lion Review*, 5 (Spr. 1980), p. 50; Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, pp. 260–261.

[3] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 77; Prasenjit Duara, “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.”p. 162.

[4] Arthur Smith, *Village Life in China*, p. 163.

[5] 相关案件可见北京中国第一历史档案馆藏刑部山东司和河南司档案，名称为“土地房屋、钱财债务案卷”，案卷号47516—19、47516—21。涉及看青的9个案件分别是15603、15672、15652、15657、15666、15714（山东的案件）、13795、13800、14379（河南案件）。15603号案是一名不想离家的村民的叙述。

[6] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 69–70.

[7] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 74, 78.

[8] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 279.

[9] Arthur Smith, *Village Life in China*, pp. 162, 276.

[10] 中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》第四册，東京：岩波書店，1955年，第14页。

[11] 如见Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 69；Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, p. 82；较早的明确地把看青与救贫联系在一起的想法，见Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure,1796–1864,* Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1970, p. 33。

[12] 如见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China*, 1845–1945, p. 82。

[13] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 65.

[14] Arthur Smith, *Village Life in China*, p. 168.

[15] 郭异之：《破产声中的一个冀南农村》，见千家驹编：《中国农村经济论文集》，上海：中华书局，1936年，第514页。

[16] 《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），"公牍"，第16页。

[17] 分别见北京中国第一历史档案馆藏刑部山东司和河南司档案："土地房屋、钱财债务案卷"，案卷号47516—19、47516—21。分别见14379、15672、15652、15657、15666号案；13795、13800号案；15603、15714号案；16683号案；及15638号案。

[18] 北京中国第一历史档案馆藏刑部山东司和河南司档案："土地房屋、钱财债务案卷"，案卷号47516—19、47516—21。见16902、16907、16911号案；16913、16917、16945、16951及14845号案。

[19] Victor Nee, "Toward a Social Anthropology of the Chinese Revolution."*Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11: 3 (July-Sept. 1979), pp. 42–43；Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 256，转引的毛泽东《湖南农民运动考察报告》等。

[20] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 82.

[21] Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, p. 83; Arthur Smith, *Village Life in China*, p. 163.

[22] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 87–96, 296, 301；Arthur Smith, *Village Life in China,* pp. 163, 168；中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》第四册，第430页。

[23] 山东省立民众教育馆：《山东民间娱乐调查》，济南：山东省立民众教育馆，1933年，第一册，第17、20—21、23、64、77、80—81、84—87页。

[24] Arthur Smith, *Village Life in China*, pp. 164, 168；Sidney D. Gamble, pp. 77, 85；［日］旗田巍著：《中国村落と共同体理論》，東京：岩波書店，1973年。

[25] Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 85; Arthur Smith, *Village*

Life in China: A Study in Sociology, p. 168.

[26] 《山东劝业汇刊》第四期（1921年1月），“公牍”，第1—6页；《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第23—24、33页；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“各县成绩报告”，第1—8页；《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第44页；给县官授予的权力，参见《山东劝业汇刊》第九期（1922年10月）（应为1922年12月—译者注），“公牍”，第22页；《山东劝业汇刊》第十五期（1923年6月），“各县成绩报告”，第42页；关于与红枪会的比较，见《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第22页。

[27] 《山东劝业汇刊》第六期（1922年1月），“附录”。

[28] 关于县劝业所推广棉花的资金，见《林茂泉文集》，第77页下—78页上。这些县中，几乎没有哪个县花费了300元以上的公共资金；三项最大的开支中的两项来自西南地区定陶和滕县两县，但这里的美棉却没有什么成绩。棉业公会本身的财政更难固定，但直到棉业公会已非常成功，开始包收棉花经纪业务的税收时，它们仍依赖于每位会员支付的、通常仅有1—2元的会费及商人偶尔的捐献。濮县是一个拥有极其能干的劝业所的边境县，20世纪20年代早期，它通过一个“农会”来做推广棉花工作，在1922年花费了340元，见《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第37页。

[29] 见Stephen Averill, “Party, Society, and Local Elite in the Jiangxi Communist Movement.”*Journal of Asian Studies*, 46: 2(May 1987), pp. 279–303, pp. 282–285, 299。

[30] “China’s First Agricultural Institute.”*China Weekly Recorder*, May 12, 1923, p. 382.

[31] 《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第42页。

[32] 据John L. Buck, “A Statistical View of Shantung.” *Chinese Economic Journal,* 1: 1(Jan. 1927)，第41页中的数据。

[33] 见博士学位论文“附录四”中关于棉花的数据，及上注中的总英亩数。

[34] 《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第44—46页。

[35] 该地区通常的土地分配调查见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*，特别是第24、206页；Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*；以及Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, pp. 49, 71, 106, 154, 201。

[36] 《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第21页。

[37] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第35页。

[38] 许多棉业公会的规定中说，所有会员必须“有知识”（如《山东劝业汇

刊》第十六期［1923年7月］，“公牍”，第41页），但尚不清楚这是否是仅指如何种植美棉的知识，还是也指更加一般的事情。根据该省对这些组织的指导方针（《山东劝业汇刊》第四期［1921年1月］，“公牍”，第4页），会员必须填写关于他们的种植方法和结果的“详细报告”，如果他们没有填写规范的表格，可能被罚款并被未来的种子供应者所拒绝。当然，一位不识字的会员可能会得到帮助。尽管不少组织也主办讲座和演示，但对小册子极大的依赖也非常有意思，一些组织的报告中说，印刷小册子是他们的主要推广事务。

[39] 《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13—14页。

[40] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第33、35页。

[41] 北支那開發株式會社調查局：《鲁西棉作地带の一農村に於ける勞働力調查報告》，第47、51、52、104—107、117页。

[42] 《山东劝业汇刊》第九期（1922年10月）（应为1922年12月—译者注），“公牍”，第22页。

[43] 没有资料明确地说明这一点，但许多这样的组织没有其他明显的资金来源，或者，仅有的资金明显不敷其开支。棉业公会的所有报告中，也没有提到标志着看青季节结束的全村规模的酒席，这在“正常的”、以村为基础的看青组织中是非常普遍的（如见Sidney D. Gamble, *North China Villages*, p. 74）。

[44] 《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第21—22页；不过，孟达：《张故上将自忠家世及临清风光》，《山东文献》第一卷第一期（1975年6月），第75—76页中列出的临清保卫组织所拥有的金属枪支的总数为8000支。

[45] 例如，见《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第44页，一些较大分会的会员数；今井駿：《抗日根拠地の形成過程についての一考察》，第38—39页，既概述了冀西南地区自卫队和警察开支、也概述了与棉花和花生种植的增长有关的武器装备的急剧增加，尽管他没有具体地说到抢棉问题，但那里的条件极为相似。

[46] 如见《山东劝业汇刊》第九期（1922年12月），“公牍”，第22页；《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第41页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第38页；《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第16页；《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页。

[47] 如见胡长准：《山东之棉业》，《山东文献》第一卷第三期（1975年12月），第22页；宣统元年山东省督军的报告，见农工商部会议政务处，文件110；《农商公报》第二卷第三期（1915年10月），“报告”，第47页；《农商公报》第二卷第六期（1919年1月），“调查”，第2页；《工商半月刊》第六卷第二十三期（1934年12月1日），第154—156页；《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页；《河北棉产汇报》第十六期（1936年12月16日），第18页；《河北棉产汇报》第四十一期（1938年8月1日），第29页。

[48] 尽管省里在临清、济南、齐东和峄县（比我们所说的“西南”地区略东一点），资助了更大规模的研究中心，但大多数县搞了一些自己的研究工作。关于该省种子分配网络的规模（其本身并不打算够用），见“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第6页；关于一个县的种子不能在其他县种植的问题，见中国第二历史档案馆档案，全宗号1038，案卷号2034，第11页上—下；并见《山东劝业汇刊》各期关于该省坚持每县自己做一些棉花试验的内容。

[49] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八—十九期（1934年2月），第13页。

[50] 《山东劝业汇刊》第九期（1922年12月），“各县成绩报告”，第25页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“专件”，第1页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“各县成绩报告”，第27页；Leonard G. Ting, *Recent Developments in China’s Cotton Industry*, pp. 13–14, 17–18。

[51] 《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第34页。

[52] 《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页，这次事件是非常罕见的。另外，单个人的小偷小摸行为仍然是一个问题；在高唐县祁寨，农民们不在较远的偏僻田地里种棉，因为他们无法保护它们。北支那開發株式會社調查局：《魯西棉作地帯の一農村に於ける勞働力調查報告》，第73页。

[53] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第13—14页；关于收入数据，见博士学位论文，“附录四”。

[54] 数据来自吴承明：《我国半殖民地半封建国内市场》，第115、121页中的不同作物的价格变化资料，亦见实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第五编，第180—182页。

[55] 吴承明：《我国半殖民地半封建国内市场》，第114页。更有效的网络意味着更低的成本，如果在商人中存在着竞争，这将使农民获益。当许多不同的组织参与到一个过程不同的阶段中时，不一定使之效率变差，把棉花从田中到纱厂相对直接的路线与小麦更加迂回的路线进行对比，是很有价值的，如见麦叔度：《河北省小麦之搬运》，《社会科学杂志》第一卷第一期（1930年3月），第73—107页中的描述，以及后来日本人在國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》对济宁市场运作的研究。

[56] 对这些问题的一般总结，建立在冀西南经验的基础上，见今井駿：《抗日根拠地の形成過程についての一考察——冀南根拠地を中心に》，第22—40页。

[57] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第13页。

[58] 原始数据见博士学位论文，“附录四”。

[59] 关于20世纪20年代早期日本纱厂的积极性，见1921年6月1日日本产业银行小野副总裁致美国国际有限公司查利斯·斯通的信，见美国国务院：《国务院有关中国国内问题的档案（1910—1929年）》（以下称Department of State）,第

216号，文件号3424，第199页。与之相比，在“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調査課：《山東の棉作》中，后来对山东获取和推广机用棉活动的叙述中，西南地区只被简单地提到过一次；在1940年日本军队对鲁西南的调查《山東湖沼群地帶ノ地域調査》中，机用棉仅被作为一种可有可无的作物。

[60] 关于山东棉花生产总的增长趋势，见博士学位论文，“附录四”；关于产量所达到的新高度，如见Leonard G. Ting, *Recent Developments in China's Cotton Industry*, p.13–14。

[61] 据山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》，第215页，鲁西南地区所有种植棉花田地的比重大约为18.5%，而鲁西北为25%。这一比率为1.35：1，与之相比，20世纪30年代的比率接近2：1。（见博士学位论文，“附录四”列出的产量比率为2.56：1［面积数字没有找到］，而西北地区有高出1.27倍的土地；可耕田的总数字见John L. Buck, “A Statistical View of Shantung.” *Chinese Economic Journal*, 1: 1［Jan. 1927］，pp. 33–47。）1932年是西南地区收成非常好的一年，而与西南样本县拥有基本相同面积的西北样本县（11555818亩：11038082亩），种植棉花的田地面积要高出0.72倍（见博士学位论文，“附录五”）。不过，1982年的研究中所述的两个地区的分界线与本书所说的分界线是两码事。

区域变化与当地领袖

初看之下，黄运南部棉业公会的失败似乎并不令人惊讶。毕竟，鲁西南一直拥有山东大部分的匪患、私盐和鸦片种植（尽管西北地区有差堪比拟的死角，但在那里，新棉仍然得以种植）。[1]劝业所在鲁西南的失败，似乎仅是那个地区以混乱著称的又一桩例证。

不过，再看之下，却发现了许多预示着相反结果的原因。人口更加稠密的西南地区，自古以来就有着更高的产量，本来应该更能承受最大程度地提高每亩收入的压力。[2]他们还拥有好得多的灌溉条件，这是种植良种棉的一个主要优势。即便新品种在某种程度上比土棉更加耐旱，[3]但如果春雨不足，西北地区的农民们不得不改种其他作物，而西南地区的农民则不会受到这么大的影响。[4]（当20世纪30年代同样的棉种被引进到陕西时，它们是在那些拥有灌溉设施的地方而不是其他地方立住了脚。[5]）西南地区的水患比西北地区要多，[6]但这种水患实际上可能帮助了劝业所开展工作。甚至在由于上一年的歉收、人们自己没有种子的情况下，也几乎没有什么东西有利于引入新种子的外来者；[7]这种情形还把老品种与新品种的混合降到最小程度。就像我们已经看到的那样，西南地区的信贷更为昂贵，但棉纺织厂可能非常愿意对美棉这样的作物先行放款。

鲁西南的社会结构似乎也比鲁西北的社会更有利于棉花的推广。济宁对西南地区贸易和商业的控制，远比临清或聊城对西北地区的贸易和商业的控制要紧密得多，而且这个地区强大的精英阶层大力支持新棉的推广。他们中的一些人，包括一度出任“国务总理”的潘复（对他更多的叙述见第三和第五章）和靳云鹏，在济南的纱厂中占有股份，为了这家纱厂，潘曾经“吁请过政界和军界的所有人”；该纱厂创办于1915年，它的确切意图是在别处棉纺业被外商占领之时，能在济南这一行业中站稳脚跟。[8]潘复曾在晚清时代担任过该省劝业所的首任会长，尽管较为弱小，但劝业所本身曾经试图推广美棉。他还极大地参与了使济宁成为一个对外贸易方面的开放城市—让铁路修到济宁并推动地区性出口的活动中，甚至为1914年巴拿马国际商品博览会组织了一个展览。[9]

因此，西南精英里的中坚者们从他们家乡的美棉推广中，可以获得许多利益。与济宁的高层领袖们缺乏广泛联系的县精英中的一些成员，可能担心纱厂借款的增加，将损害第一章中所描述的那些货币操

纵勾当；尽管如此，尚无资料证明这种担心影响了县级层面的棉花推广活动。西南地区的县劝业所似乎一直和西北地区的劝业所同样活跃，而且，支持它们的地区都市精英们，要比西北地区的任何都市精英都要强大得多。

另外，西南地区的乡村社会比西北地区分化得更明显，[10]而且，人们可能已经预想到，不管什么因素维持着这种较大的不平等，都将更加容易地引进带有不平等结果的新作物。更具体地说，就像周锡瑞对义和团运动的研究中所阐述的那样，西南地区的乡村豪绅对其村庄的控制，远远要比西北地区的头面人物控制得彻底，尽管西南地区村际的暴力甚为猖獗。有些人把这个地区描述得特别“封建”：西南地区的许多村庄由控制着圩寨、粮仓和其他保卫设施的一个或几个家族所统治。[11]

鲁西南的租佃率在华北（尽管不是整个国家）是很高的；地主是在村的居民，而佃农承担农作以外的义务。与之相比，鲁西北在该省中的租佃率最低；那里的西北部村庄中确实有着很高的租佃率，地主通常是不在村的放贷者，而且双方都没有非经济性的义务。西南部村庄更像是同姓的单位，而且在它们中几乎没有“外姓”。[12]总之，当黄运的大部分村庄与华东和华南地区—非常普遍的、更具市镇趋向的村庄—相比，[13]显得相对“封闭”时，黄运内部的差异仍然极大：西南部的村庄通常比西北部村庄更加军事化、更加“封闭”，并且被更加紧密地控制着。

如果强大的精英们利用其控制来使土地的收益更高，这种模式本来似乎意味着在西南地区存在着一个制止拾荒活动的成功基础。周锡瑞指出的19世纪90年代西南地区大刀会和西北地区义和拳之间的反差—义和拳拥有无数的低级领袖，并且既要避免乡村精英们也要避免政府的控制，大刀会由当地的精英们领导，并在国家强迫那些精英们退出时瓦解了—似乎是一个有益的类比。[14]至于西南地区的鸦片种植和贩卖私盐，这些非法行径既不损害普通的村民，也不损害村庄的精英们；因此，它们的长盛不衰几乎没法告诉我们有关当地豪绅制止抢棉的能力或愿望。

但就像我们已经看到的那样，鲁西南从来就没有把抢棉活动控制住，而西北地区的棉业公会就做到了。这种反差进一步印证了前面的结论：与早期的看青组织不同，棉业公会与村庄的团结是背道而非顺道而行的。周锡瑞所描述的西南地区的微观地理—圩寨座落并横跨在管辖权的界线上[15]—生动地说明了强大的村庄精英，甚至在匪患和混乱的高峰期，也很想阻挠县政府的控制。而棉业公会得到了根基在县城的精英们的支持，代表了县级层面的权力向乡村地区的延伸。

[16]

但是，就像他们与政府在镇压大刀会时非常成功的合作所显示的那样，西南部的乡村精英们可以听从官府的领导，如果他们想这样做的话。当这种情况发生时，县和乡村力量的联合，可以建立起比在西北地区更加有力的控制。[17]菏泽（南部）的规定—有着比夏津（北部）较低的财产标准，并有着对村庄头面人物的“管理”角色的规定—说明县里曾作过某些尝试来调整和利用该地区强大的村庄势力。[18]省府在20世纪30年代为推广美棉所进行的新合作的指导方针也是如此，那时推广美棉的任务在西北地区已基本结束，而在西南地区则举步维艰。[19]

尽管如此，乡村豪绅在推广良种棉时，并没有他们当初不得不来帮助结束大刀会暴乱时所具有的相同理由。作为经常为了农民纳课而提前借出钱款的包税人（见第一章），他们具有不让像纱厂代理人这种新的放贷者渗入进来的动机。不过，社会和政治动机则可能是关键因素。

西南乡村中的豪绅曾不情愿地加入到政府对大刀会的镇压中，这是因为他们确信，如果不这样做，愈演愈烈的反基督教事件将导致更加有力的干涉（有可能是清廷，但更可能是外国），并使他们进一步丧失对当地社会的控制；由传教士造成的对控制的腐蚀，曾导致了乡村精英们在开始时支持大刀会。[20]与之相比，让良种棉失败，可能牺牲了乡村豪绅某些潜在的收入，但这并不会威胁到他们对当地社会的操纵。不过，在这件事上与政府进行合作，则确实会造成这样的威胁，并可能导致对当地精英统治的进一步侵害。在20世纪华北的许多村庄中，看青组织变成了村中最重要的政治机构，经常取代了软弱的寺庙组织。[21]因此，即便棉业公会曾经纯粹是一个基于村外的新的安保体系，它们仍然可能会给许多乡村领袖带来担心的理由。

不过，棉业公会也造成了其他可能的威胁：在美棉确实被推广开来的地方，它极大地改变了当地的社会。农民们变得依赖于村子外面的人以获取种子。有些人需要贷款，这些款项通常来自纱厂的代理机构。在路上，他们需要安全的通道来运输其农产品，而这种通道与在一个本地的圩寨中为其粮食提供的安全储藏不同，必须在区或县级层面上来组织。[22]越来越多的棉花交易也意味着要征收新的商业税，这就增强了那些与纱厂有联系的人的势力，并增强了那些与批准征收商业税的县政府有联系的人及县政府本身的势力。[23]通常情况下，提供种子、供应信贷、组织农作物保护、收购农产品（已有贷款对之担保）、轧棉籽（以此来控制种子供应）、确保农产品符合纱厂的质量标准并负责向县政府提前支付销售税，都由同一个组织承担。[24]

山东省政府在日本侵略前夜推行的棉花合作，被明确地授予控制所有这些事务的权力。[25]即使在同一个组织没有承担这些全部事务的地方，它们也有着密切的联系：实际上，为什么山东的官员们如此警惕地看待日本纱厂直接散发种子和收购农产的原因，就是他们担心日本人对棉花交易税的控制。[26] 20世纪30年代晚期，河北省的官员们抱怨：由于乡村精英们担心新的信贷和购销安排（以及可能的课征安排，这是由于棉花销售税在河北特别重要）威胁其在当地的地位，他们反对省里的棉花改良活动。[27] 20世纪20和30年代鲁西南地区的乡村精英们显然也看到了同样的威胁，并做出了同样的反应。

另外，从棉花和其他贸易的增长中，获得额外收入的县政府扩大了它们的行动。县政府获得了更多的资金后，最常见的扩充举措是增加警察。县警察对像西南地区的那些乡村精英们来说，并不纯粹是福音；这些精英们的权力通常来自对其砖墙保护的建筑物的控制，而且他们通常—并非总是自愿的—与擅自的土地开垦者、鸦片的种植和贩私者及土匪有联系。与此同时，在西南地区把某些粮田改种新棉的村子里，所有乡村领袖可能均已发现他们的圩寨在不能被用来储满当地出产的粮食的时候，其作用—不是用来对付土匪就是用来对付政府—变得更小了。总之，县劝业所既体现了黄运乡村中的国家构建也体现了市场构建的双刃性，这种地位注定给黄运南部的乡村精英带来令其不快的变化。

因此，如果帮助推广美棉，乡村领袖们只能赚到钱财，但却有同时失去钱财和权力的危险；他们在帮助镇压大刀会时，他们曾抢先避免了打击，这种打击可能会消除他们在其中活动的政治空间。在黄运北部，并没有强大的乡村精英来与传教士们竞争或镇压义和拳；因而，那里也就没有这种担心县和商人权力的扩张或担心村庄失去对看青控制的精英们。

另外，在20世纪20年代，当棉业公会大规模的活动开始时，乡村精英们还有其他的难处。由于不可能获得这个阶段军阀掠夺、随意的附加税和其他盘剥的精确数字，关于其宏观经济意义看法上的分歧就不足为怪了。[28]非常清楚的是，这些盘剥造成了极大的负担，至少改变了许多村庄法定的政治领导。早在1922年，省劝业所在解释它不愿依靠村庄头面人物来组织植树活动时，他们认为这是由于乡村头面人物更多地是在摊派附加税，而非为村民们代言，他们普遍受到人们的憎恨。[29]华北许多村庄的头面人物逃避其责任；在一些村子里，仅有当地的地痞（或他们雇用的爪牙）愿意当村长。[30]而这种问题的严重性和它所出现的时机因地而异，更高的要求使村子里的领导更加难做，这种现象非常普遍。

在黄运北部，20世纪20年代，旧的乡村精英—在任何情况下，从未强大到接近黄运南部的程度—几乎全都在逃避职责，或者在此以后，像上面要求的那样，退出了职位。[31]这种逃避显然说明了他们给劝业所和棉业公会的渗透造成障碍的所有假设是不成立的，在这个意义上，劝业所和棉业公会甚至可能从军阀割据的混乱状态中获得了益处。

在西南地区，赋税的要求甚至更高。1935年，西南地区有11个县的土地附加税超过了土地正税；而西北地区仅有两个县是这样，且均在其南部边界上。[32]不过，西南地区的许多乡村精英似乎安之若素，显然是有条不紊地为完成这些更大的榨取进行奔忙。我尚未发现西南地区的村庄像某些西北地区的村庄一样受到“炮弹的震荡”[33]—即军事榨取摧毁了它们的整个社会结构—的证据。在日据时期，济宁地区是屈指可数的超出日本粮食需求配额的县之一，并且它比西北地区所受的恐吓要少得多。[34]一项调查甚至发现，在日本人的统治下，靠近济宁村庄里的家畜总数在增加，而西北地区受到影响的村庄里的牲口却被毁灭殆尽。[35]尽管没有找到详细的资料，但这种模式似乎说明西南地区的乡村精英们与占领者们达成了一种妥协，并在后来能够从农民身上进行巨大的盘剥，而这需要不引起足够有效的反抗来招致日军的报复性攻击。总之，西南地区的乡村精英不仅比西北地区的乡村精英拥有更大的维持现状的力量；而且他们显然希望维持现状。

除了已经说过的鲁西南社会中的“封建”方面，西南乡村豪绅希望维持现状的一个原因，是他们所担当的田赋课征者的角色。咸丰九年（1859年）的济宁直隶州（包括鱼台、嘉祥、金乡和济宁县）州志写道，过去明朝的里长（大约百户人家的征课头领，是1712年［该年实行摊丁入亩政策—译者注］以后在这个国家大部分地区被废除的制度的构成部分）与衙役们相勾结，在他们名义上被取代很久以后，仍在这个地区控制着税课事务；而且，在这部州志称这项制度最终被改革后，20世纪30年代，拥有同样名称的人仍在操纵着田赋。[36]当18世纪的一名税制改革者田文镜抱怨山东几乎没有打破乡村豪强在明朝时所获得的征课权力时，他引用了鲁东和鲁西南的一些县作为例证，但却没有提到鲁西北的县。[37] 1902年，一名御史抱怨，在征收田赋时，“庄头”和衙役门的勾结，在山东尤其严重；他没有提到具体的县，但在他另一封大约同时寄出的奏折中，他所处的位置略偏于济宁的东南部。[38]我所见到的晚清和民国档案很少有涉及田赋的材料，但3篇关于田赋课征者所造成的弊端的报告，是来自菏泽和范县，这两县均处于西南部；范县的一份档案中说，田赋课征者是一名乡村头面人物。[39]直至20世纪30年代，在鲁西南地区，“里长”一词仍然被

用来称呼乡村头面人物，但在鲁西北地区则没有这些称呼。[40]

即使是典型的商业税—盐课，在向西南地区的许多农民征收时，也要经过其乡村头面人物。清朝末年，菏泽（南部）和寿张（南部）的人民不得不根据他们拥有的土地亩数来购买大量的官盐。[41]由于乡村头面人物在决定什么样的土地要登记并且以谁的名字作登记的方面起着关键的作用，他们可能也控制着这种税的征收范围。[42]与之相比，在黄运北部，政府使用基于行政中心的机动盐务管理人员来打击私盐贩子，显然是设想这种行动将确保官盐的销售。这些普遍受人憎恨的盐巡们在回忆录和文学作品中被刻画成“地痞”“流氓”或“光棍”，并被刻画成行政镇或商业集镇上的走狗；没有人提到鲁西北、豫东北或冀西南的乡村精英参与了对盐务的管理。[43]直到20世纪30年代中期西南地区才开始使用一些流动巡查人员。[44]

西南乡村精英们在各种税课中所扮演的角色，可能是他们得以维持下去的主要力量源泉；牟利的机会有助于解释在整个20世纪20、30和40年代的困难岁月中，为什么他们中的许多人希望继续留任（或至少选作名义上的村长）。与之相比，在黄运北部，即使那些在村中确实有着强大根基的组织，也并不依靠那种部门来获取收入。在黄运的河南和河北部分，即使是红枪会—一种独立的村庄自卫单位的联合组织，在其他地方（包括黄运南部）依赖按每个村级分会拥有的土地数量所分摊的捐献—也转向了商业税：它们搞出了一种向棉花趸售贸易征收的税，这种税在红枪会被镇压后由县政府接了过去。[45]

当我们在第四和第五章中来观察治水时，我们将看到在黄运南部的乡村豪绅至少到抗日战争时依然非常的强大。鲁西南的乡村领袖们（不是单个地，就是整体地）对土地开垦、水坝修建（包括非正式但合法的、也包括非法的类型）及为控制水患而对劳役和附加税课征的范围保持大量的控制。例如，1933年，在菏泽（南部）的乡村建设派为了一个地区的紧急堤坝工程自己动员的人数不足200人之后，宣布每50亩地出一名劳动力的配额制，对没有完成配额的村长进行罚款。不几天就征发了1300名劳动力。如果这1300名劳动力代表了那些已经被动员后的另外人数—对此，文中没有说明—那么，与这个地区中1493名的配额是恰巧相符的。如果不是，这个数字就是完成了配额数的87%。[46]

尽管如此，乡村精英们在治水活动中的不断成功，主要问题要么是需要敷衍了事（例如，无视要求毁掉非法堤坝的命令），要么在面对明显的威胁时需要不时进行劳动力动员。如果他们承担制止抢棉方面的任务，西南地区的乡村领袖们可能将不得不进行更久、更艰巨和更分散的动员。实际上，假如西南地区存在着两极分化的阶级结构，

那么，镇压抢棉可能需要精英们作出更大的努力，他们缺乏西北地区加入到棉业公会的大量的中农和富农这样的广泛基础。尽管新棉有着经济上的收益，但西南地区的乡村精英们为了自身的利益，却几乎没有什么热情来付出特别的努力。成功的政治后果可能让他们付出了代价，而让都市的纱厂和县里的国家构建者们获益，但同时会激怒他们的许多村民主顾。而且，如果精英们试图从新棉中获利的话，他们也会变得依赖于外来者们。相反，如果西南地区的乡村精英们由于不能制止抢棉或是在推广新棉等别的方面而惹恼了纱厂的代理者、从农业学校回来的毕业生，并且，偶尔也会惹恼传教士，这种行为（或不作为）可能会导致紧张的扩大，但可能不会威胁到他们的地位；完不成其他突然变难的任务（如课征批标）则有可能会危及其地位。因此，至少与劝业所的不合作是理所当然的。考虑到黄运南部的社会结构，不合作更足以确保新棉的失败；即使在更加平均的西北地区，家境好的农民也曾不得不率先加入强制性的改良和组织中。

在我们研究的整个阶段中，西南地区的乡村精英们一直强大得足以与国家保持一定的距离；关于治河工程的章节将提供大量的事例。而且，只要税收没有被扣留，国家很少倾向于压制这种情形。即使在1905—1913年的禁毒运动中—西南地区的许多乡村豪绅以容忍或保护鸦片闻名—国家对这个地区也仅是轻轻地敲打了一下。在鲁西南地区，禁烟行动极大地依赖于里长来收取罚金，里长们严格地限制着从县城来到农村地区的检查人员的数量和权威，以免他们“引发暴行”。[47]恩县（北部）禁烟活动的报告没有提到这些防备，而高唐（北部）解决问题的报告则强调了有势力的鸦片商（不是种植者）与县里官员的关系。[48]

20世纪在中国产生的由受过都市教育的革新者发起的民间组织的各种改革浪潮中，也发现黄运南部的农村地区对此特别冷漠。在清朝末年，有着现代观念和举止的学校教师被人用拳脚逐出了曹县（南部）和菏泽（南部）。[49]后来的组织做得也并不好。例如，梁漱溟的乡村建设派在菏泽（南部）从未建立起村级的“教育中心”，而这在邹平（在黄运北部略东一点）则是其计划的核心。这种失败部分地归结于那些经营邹平与那些经营菏泽的人之间的意见分歧；不过，这些改革者们显然发现西南地区的村庄更难渗透。[50]菏泽的干部抱怨村里的头面人物和地主几乎不可能进行合作，而在可以取得进展之前，将不得不选出新的村长。他们指出，为了找到愿意“合作”的人，必须深入到村庄通常的领导层以下。在邹平，外来者极易在村庄中站稳脚跟。菏泽的乡村建设派还发现，在菏泽的村民们与当地的集镇之间极少有无中介的联系，并存在着许多文化反差：村民与外来者相互之间的敌意很深，而村民们甚至很少参加那些镇里的活动（诸如赌博之

类），他们喜欢在他们自己的村子里活动。[51]

早期中共的组织者们也发现鲁西南地区的村庄特别难以渗透。中共在都市活动阶段，他们似乎在济宁（南部）比在聊城—他们在西北部最大的根据地—更加强大。在这两个城市中，许多早期的新党员是师范学校的学生。这些回到家乡当教师的新党员，对中共后来在鲁西的农村活动极为关键，[52]很像他们在江西时更加成功的作为；尽管这些学生通常比省城毕业回来成为县劝业所官员的学生们的地位要低，但在这两种事情之间存在着非常有趣的对应。激进的师范生在济宁可能比聊城更多，但除了在一个边境县北端的一个地区外，1937年以前所有中共在鲁西农村活动的故事，全都发生在西北地区。[53]

---

[1] 地图上临清附近的地区，见Rolf Tiedemann, “The Persistence of Banditry: Incidents in Border Districts of the North China Plain.”*Modern China*, 8: 4(Oct. 1982), p. 397。

[2] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 12–14; Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 63。

[3] 《林茂泉文集》，第66页上。

[4] 灌溉和新品种棉花（这在第一遍施肥时需要有水）的种植之间的关系，在Raj Krishna, “Farm Supply Response in the Punjab (India-Pakistan): A Case Study of Cotton.”第1、10页对印度的背景分析中作了解释；关于黄运的同样现象，见中国第二历史档案馆档案，全宗号1038，案卷号2034，第27页下，这份档案叙述了河北宁津农民由于灌溉不完善，放弃了棉花生产。

[5] 见E. B. Vermeer, *Economic Development in Provincial China*, p. 332。

[6] 见本书第四章。

[7] 《河北棉产汇报》第四期（1936年6月16日），第8页。

[8] 关于潘复所组织的棉纺织厂，见《农商公报》第二卷第二期（1915年9月），“选载”，第31页。关于他使济宁成为重要出口地的另一项活动，见《农商公报》第八卷第一期（1921年8月），“政事”，第56—58页。他所参与的、推动了这个地区铁路和水路交通发展的活动，分别见第三和第五章的论述。

[9] 《农商公报》第二卷第二期（1915年9月），“选载”，第31页，及后来对这里的论述。

[10] 对这两个地区条件的一般性比较概览，见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 12–14、17–19。不过，指出他对这些地区的定义与我的定义之间的两个关键的差异显得很重要。首先，周锡瑞把济宁与他的“西南地区”分开。据孙敬之主编《华北的经济地理》，并据在我看来似乎是鲁西南的经济和政治活动的模式，我把它们作为一个地区来研究。其次，周锡瑞的“西北地

区”延伸过了铁路线（直到义和团之后才修建）以东到黄河的入海口。（对比山东半岛而言，它仍然属于“西部”。）由于我的兴趣在曾经与大运河有着紧密联系的地区，及铁路的发展对这个地区中某些县的影响，我没有把我的区域延伸到东部很远的地方。所研究的区域界线和时段的差异（而非解释上的分歧），也解释了在周锡瑞与我的南北比较研究之间一个表面上的差异。在1855—1890年代早期之间，由于黄河最容易发生溃患的部分是它的最后100英里，周锡瑞对西北地区的定义使他得出了西北地区比西南地区更容易受灾。就像第四章将要阐述的那样，在20世纪，大部分水患发生在山东的上游部分；因此，即便我把我的“西北地区”或“黄运北部地区”延伸到与周锡瑞的一样，1900年之后西南地区比西北地区更易受灾的特征，也不可能改变。见博士学位论文，“附录五”。

[11] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 23, 162；［日］天野元之助：《山東農業經濟論》，大連：“南滿洲”鐵道經濟調查會，1936年。

[12] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 12–13, 19, 23, 24, 27; Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, pp. 90–93, 107–111.

[13] 如见John L. Buck, *Land Use in China: Statistical Volumes*, 第343页每年花在赶集上的平均天数。

[14] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 319.

[15] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 20, 27, 99.

[16] 《山东劝业汇刊》第六期（1922年1月），“附录”；《林茂泉文集》，第40页下—42页上。

[17] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 107, 146–148, 161, 224, 234, 319.

[18] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第33—35页。

[19] 《河北棉产汇报》第七期（1936年8月1日），第9—10页；《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13—14页。关于20世纪30年代西北地区的美棉与西南地区的棉作物比重上的巨大差异，见博士学位论文，“附录四”和《河北棉产汇报》第七期（1936年8月1日），第6页。

[20] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 87–89, 121.

[21] Prasenjit Duara, “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.” pp. 159, 162; Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 2–4.

[22] 关于地方上圩寨的重要性，见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China,* 1845–1945, pp.89–93。

[23] 见今井駿《抗日根拠地の形成過程についての一考察》，第36页；关于豫东北和冀西南棉花贸易和棉花税征收的社会学方面的长篇讨论，见南京中国第二历史档案馆档案，机关代号2，案卷号124、3082、3083和3084，对1931—

1935年间提起的对腐败指控的追踪。

[24] 如见Guy Alitto, *The Last Confucian, Berkeley: Liang Shu-ming and Chinese Dilenmar of Modernity,* 1979，pp. 256–257，关于它在邹平是如何运作的叙述；《工商半月刊》第六卷第三期（1934年2月1日），第108页；《农业周报》第二卷第四十八期（1933年11月27日），第766—767页；《农业周报》第五卷第二十七期（1926［应为1936—译者注］年7月16日，106页），第581页；《山东劝业汇刊》第4期（1921年1月），“公牍”，第1—5页；松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，第478—479页。

[25] 《河北棉产汇报》第十二期（1936年10月16日），第13页。

[26] 见《山东实业公报》第三期（1931年8月），第27—28页中的一个例子。

[27] 《河北棉产汇报》第十五期（1936年12月1日），第8页；关于商业税在河北所起特别大的作用，如见朱炳南、严仁赓：《中国之营业税》，《社会学杂志》第六卷第三期（1935年9月），第343—463页，特别是第367—370、373—376、400—402、405—407、413页；冯华德：《河北省县财政支出分析》，见方显廷编：《中国经济研究》下册，北京：商务印书馆，1938年，第1039—1055页；冯华德：《河北省牙税性质之演变》，见方显廷编：《中国经济研究》下册，第1067—1079页。

[28] 对特殊情况下军阀破坏中国经济的重要性，以及一般情况下军阀状态的影响的争论，见*Republican China*，第10卷第2期（1985年4月）上Jerome Chen, Diana Lary & James Sheridan的文章，以及Thomas G. Rawski, *China’s Republican Economy: An Introduction,* Toronto, 1978。

[29] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“论述”，第4页；有关保卫任务和植树方面的同样看法，见《林茂泉文集》，第42页下。

[30] 如见Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 294–295；以及Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*, pp. 192–193, 218–230。Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 228–229，看出了早就开始的这种趋势。

[31] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 219–223; Sidney D. Gamble, *North China Villages*, pp. 294–295.

[32] 《山东财政公报》第六卷第七期（1935年4月），“专载”，第11页。

[33] 关于这一词语，见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 46，313，320。

[34] Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, p. 283；國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第104—112页。

[35] 关于济宁附近的增加情况，见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山

東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第110页；关于军阀争战时期西北地区的牲口损失情况，见*North China Herald*, Dec. 28, 1929, p. 507；关于1937年以后西南地区的改进，见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第104、109—110页。

[36] 《济宁直隶州志》卷三，咸丰九年，第19页上—下、20页下—22页上。

[37] 雍正六年十月二十七日奏折，见《雍正朱批奏折补录》，台北，1965年，第3311—3333页；通常见Madeleine Zelin, *The Magistrate's Tael*, pp. 149–152；以及《“火耗归公”》（伯克利，加利福尼亚大学博士学位论文，1979年），第189—197页。

[38] 光绪二十八年一月三十日的奏折，军机处录副奏折，光绪二十八年，袋号51—55、32—35；也见袋号64—68，光绪二十八年夏未标日期的片。

[39] 刑部山东司档案，案件号15604；《山东财政公报》第五卷第三期（1933年12月），“公牍”，第3、10—12页。

[40] 《山东河务特刊》第二期（1930年1月），“公牍”，第15页；《山东河务特刊》第六期（1934年1月），“公牍”，第2页；《山东河务特刊》第八期（1936年1月），“公牍”，第2页；《济宁直隶州续志》卷四，第1页上；《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第33页。

[41] 《山东杂志》第七十九期（宣统二年十一月三十日），第14页下，关于菏泽方面的情况；《山东杂志》第六十二期（宣统二年六月十日），第16页上，关于寿州方面的情况。

[42] 对村庄领袖在土地登记和征收土地税方面的作用的扼要论述，见第五章。至少在寿州的个案中，根据土地配额来分摊盐税，显然涉及了这种情况，即把所设置的配额加在一起，比县里的总配额要高，按这种方法，包括地方官在内的征税者侵吞了其中的差额。

[43] 关于鲁西北的盐务管理者及其对他们的反抗，如见李士钊《记高唐谷官屯暴动的领导人》，《文史资料选辑》（济南，1981年）第十辑，第47—49页。关于这些冲突的小说版，用类似的词汇来描绘这些管理者，是《杀盐巡》，小说宣称刻画了光绪末年夏津附近一名真正腐败的盐巡的谋杀者；它被收录到《山东民间小说》（济南，1984年），第258—268页中。由于不像山东的那些专卖档案，长芦食盐专卖的档案可以在北京中国第一历史档案馆中找到，我们对直隶西南边界上的事件有着更加详细的资料。这些档案清晰地说明了这里的核心问题是巡查人员对私盐的拦截（如见光绪三十年十月六日中聚生商号的禀，文件231，有特别详细的叙述，以及光绪二十九年六月十一日钰昌茂商号专门解决鲁冀边界贸易问题的禀）；曾发生进村搜捕以试图捣毁私盐井的事，但在卷帙浩繁的关于直隶西南部贩私问题的文件中，除了通过试图改良盐碱地并让人们在上面种植庄稼外，没有提到任何通过村中的头面人物来分摊配额或在村中确立任何永久性影响的尝试。

[44] 《山东杂志》第七十九期（宣统二年十一月三十日），第15上页；Alexander Armstrong, *Shantung*, Shanghai: Shanghai Mercury, 1891, p. 126。关于被引进到黄运南部的流动巡查员，见《山东省县政建设实验区公报》第二十八

期（1935年12月25日），第16页。

[45] 关于红枪会，通常见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, pp. 198–203；关于红枪会在冀西南征收棉花贸易税的起源（这显然也影响到河南东北部的许多棉花贸易），见1934年12月12日向财政部的呼吁书，南京中国第二历史档案馆藏行政院秘书处文告选，机关代号2：案卷号3084，文件号22121。

[46] 《乡村建设旬刊》第四卷第十四期（1935年1月），第10、19页。

[47] 《山东杂志》第二十六期（宣统二年一月三十日），第19页上—下。

[48] 《山东杂志》第九十二期（宣统三年六月三十日），第31页上—下；《山东杂志》第九十三期（宣统三年七月十五日），第32页下；《顺天时报》宣统三年六月二十七日（不分页）。

[49] 《山东杂志》第九十一期（宣统三年六月十五日），第31页上—32页下；《山东杂志》第九十二期（宣统三年六月三十日），第30页下。

[50] Guy Alitto, *The Last Confucian*, pp. 265–266.

[51] 《乡村建设旬刊》第五卷第三期（1935年9月），第3—4页；《乡村建设旬刊》第四卷第二十八期（1935年5月），第18—20页；《乡村建设旬刊》第六卷第二期（1936年9月），第1—5页；《乡村建设旬刊》第四卷第十四期（1935年1月），第15—16、18页。

[52] 如见吴国桂：《玉堂星火—济宁市玉堂酱园工运概况》，《山东工运史资料》第十六期（1985年2月10日），第12—17页，特别见第13页；《济宁星火》，见《济宁市史料》第一期（1983年），第40—51页；《山东工运史资料》第六期（1982年12月10日），第33、37、39—40页；刘南云：《忆党在济宁市的早期活动》，《济宁市史料》第一辑（1983年），第5—17页，说明在济宁，中共在罢工及学生示威和研究组织中均起着重要的作用。与之相比，在城市活动阶段，对北部地区组织的响应似乎更加有限，其计划也更小：王瑞征执笔：《尉迟修职同志在临清的革命活动回忆》，《聊城地区党史资料》第十期（1984年），第3—10页；李士钊：《解占波同志事略》，《聊城地区党史资料》第十期（1984年），第61—65页；《党在德州地区早期活动的几件大事》，《德州史志通讯》第二期（1986年），第24—26页；谢鑫鹤：《聊城师范学生的革命风潮》及徐运北《鲁西北党的建设片断回忆》，均见聊城地区行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛刊》（济南：山东人民出版社，1981年），第1—3页，叙述了许多在聊城和临清有限和流产的城市活动。

[53] 仲中明：《阳谷坡里暴动回忆》，见聊城地区行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛刊》，第27—35页；李士钊：《赵一征烈士传略》，《山东党史资料》第二期（1981年），第167—177页；《近代鲁西北地区农民斗争史略》，《聊城地方史志》第二期（1983年7月），第11—15页；李士钊：《记高唐谷官屯暴动的领导人》，《文史资料选辑》（济南版）第十辑（1981年），第43—60页；《杜步舟同志忆中共金南特卫队的几件大事》，《德州史志通讯》第一期（1984年），第17—19页；徐运北：《徐庄党支部的早期活动》，聊城地区行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛

刊》，第54—64页，特别是第55页，注意到了像范县和濮县这样远在南部地区的某些农村组织活动；不过，令人感兴趣的是，这些组织活动是由其兄弟是乡长的一名党员在一个与其同姓的村中所干的。因此，在乡村豪绅之间（即使他们中的一位有着激进方案），比外人对他们的挑战更可能产生冲突。也见David Paulson, “War and Revolution in North China: The Shandong Base Area.” Ph. D. dissertation, University of stardford, 1982, pp. 26–36。

渗透性、开放性和社会经济的变迁

一个村庄的“渗透性”不要与这个村庄的“开放性”相混淆；渗透性就是让外部组织的代理人能够相对轻易地渗入进来，“开放性”这个词通常用来指那些村民离村相对频繁并与更加广阔的世界建立了联系。施坚雅对稳定时期中国村庄开放性的经典论述，他强调指出当大部分向上流动的机遇要求离开村庄时—至少短暂地从事某些购销活动和经常长期在都市工作、参加官方的考试，等等—那些走上这些途径的人，仍然被视为村里的居民。另外，某位成功登上了社会阶梯的人，最终会把财富和商品带回到他的家乡来，他和他的亲属将在这里享受这些成功的果实。不过，当一个王朝处于衰落时，外界的机遇将会变少，国家和/或它无法控制的那些人，将变得更具掠夺性，而村庄将趋向于封闭。[1]

尽管如此，在一个把人送出去寻求升迁途径—并可能有助于塑造出源自权力中心变革—的特定社区，与它对外来者的接受并被外来者所改变的本身之间，并不存在着必然的关系。另外，进入一个社区来增加他们自己财富的人，仅一小部分有极大的潜力来干扰当地精英们的权力或极大地改变主人社区的生活的事情。因此，那些确实抱有破坏性变革目标的人，在一个特定地区行使职责时的便捷—显示了它的渗透性—必须与该地区的开放性区别开来。

这种区别似乎被黄运的事例所证实。黄运北部的村庄可能并不比黄运南部的那些村庄开放，但它们却确实更具渗透性。黄宗智曾经令人信服地指出，华北中农的离村时间最少，这是因为他们并不富得足以参加集镇上的许多事务或娱乐，并且也不太穷，以至于他们必须离家打工。[2]由于鲁西北村庄比鲁西南村庄的阶级分化要小，[3]那种认为西北部地区离开其村子的平均人口要更少的观点，至少表面上有些道理。尽管如此，许多靠近运河的农业县，不论是在黄运的北部，还是在其南部，有着与这条水路联系在一起的、悠久的、临时外出打工的传统；[4]我们并没有足够的证据来确认是否黄运北部或南部的人在地理上更具流动性。

就像黄宗智还指出的那样，更为重要的是，我们不能把到集镇上赶集（或去其他地方）与接受外来的影响等量齐观—人们经常去那些地方，除了他们同村的人，不与任何人说话。[5]清朝末年，曹州（南部）提供了一个外出旅行如何在事实上可能强化村庄的封闭的事例：

1907年的一份报告称，那里准备外出一定距离的人，总把一群带刀的邻居汇集起来一道走。[6]相反，位于鲁西北棉花产区中心的恩县后夏寨村，显示了呆在家中的倾向未必会给外来者造成障碍。该村占据绝对优势的中农人口认为他们自己“高于”长年的打工者，并因此从80多英里以外的泰安引进人口。[7]最后，20世纪50—70年代在农村地区的中国人，他们本应比过去更不可能太多地离开自己的村庄并与那些来自其他村庄的人融合，[8]但受外来机构的影响，他们离开村庄并与外界融合的比例远远超过他们所有的前人，这也提醒我们：一个村庄给外界组织者（它们是国家、公司、宗教或其他东西的代理者）提供的可渗透性，与其居民地理上的流动性是有区别的。

黄运的许多农民能够接受送上门的农业改良，但如果他们出去寻找合适的改良，则大概是非常困难且非常昂贵的（即便是整村共同担负这种风险事业）。因此，即使在不需要由县里发起的新的强制和分配种子的地方，可渗透性对农业变革来说可能比开放性更加重要。[9]这个事实有助于解释为什么由传教士而非国家引进的良种花生，在西北地区比西南地区推广得要快。[10]有人甚至会认为，西南部地区的农民比西北部地区的农民更倾向于到东北打工（尽管旅费可能更高），部分原因就是西南地区村庄的不可渗透性所致，[11]这阻止了当地经济的发展，并因此使穷人们更难在家乡附近发现新的机遇。

紧密结合在一起的黄运南部村庄可能更有利于抓住某些送上门的机遇。例如，有人想到了第一章中提到的范县的村庄领袖把“他的”村民们编成小组，临时加入到现金贸易中；这些小组与来自一个结合得更加松散的社区的利润追求者相比，也许可以更好地维护保持高利润所必需的统一价格。不过，大多数更有前景的新机遇与更可渗透的社会结构是更为协调的。因此，如同他们的村庄与外部世界之间的几近唯一的“掮客”一样，村庄首领们保持其地位的愿望和权力，是决定黄运不同类型的村庄被纳入到新网络中程度不等的关键变量。在这些意义上，传教士、义和拳、纱厂代理者、乡村改良者及早期的共产主义活动家们，均发现鲁西北比鲁西南更容易渗透。

在促进变迁方面，之所以是可渗透性而非开放性特别的重要，部分在于我们所研究的这个阶段的特点。例如，1949年以来，在没有得到国家支持的外部组织者们一直极为罕见并极其软弱之时，国家甚至对最不可渗透的村庄也能发挥巨大的影响；因此，开放性可能是把许多变化引入到村庄与外部世界的关系之中的唯一地方因素。盛清时期的国家从未像中共那样深入地渗透到乡村中，而各种非国家的组织者们（宗教派别、商人，等等），比其在1949年以后大部分的时间里都要强大；还有，可以得出这样的一个结论：当地人不同程度的流动

（即开放性），特别是在政府供职，在盛清时期的影响比对我们这个时期的影响更大，而可渗透性中的差异则要小得多。

尽管如此，清朝末年和民国时期混合存在着通常与王朝的兴盛联系在一起的经济机遇，以及与王朝的衰落联系在一起的异常的掠夺式环境。在此之间，许多知名的组织者们想把村庄并入到各种新的网络中。与此同时，几乎没有外部的甚至是国家的代理者，强大到能够使他们对自己所选择的任何村庄保持连续的影响。最后，这个阶段严重的混乱，促使许多村庄想方设法把外来者赶出去，就像施坚雅的开放和封闭姿态的循环模型所指出的那样。结果，对这个时期来说，在解释不同类型的村庄与更广阔世界关系中的变化时，把可渗透性而非开放性置于最重要的地位，可能不无道理。

于是，在最后，社会和政治因素基本上解释了为什么农业改良在鲁西北而非鲁西南地区得以进行下去。在20世纪之交，西北地区在大多数方面比西南地区更加“落后”：更多从事农作的人口，每英亩更低的产量，更小的城市，而且就像我们在第五章将要见到的那样，是在衰落而不是维持原状。西北地区可以利用的交通并不优于西南地区。[12]在西南地区因匪患比西北地区更加臭名昭著之时，在一些官员看来，在关键的20世纪20年代，这两个地区在这个问题上差堪相似。[13]另外，在义和团崛起时，西北地区不久就出现了无法控制的混乱。不过，这种失控是西北地区推广棉花新品种成功的关键：这个地区缺乏主导性的乡村精英，并因此给外来的组织者们—在这里，既有那些带来新品种的人，也有那些建立棉业公会的人—提供了更大的可渗透性。这些组织者们进行了看得见的、有时很残酷的干预，把黄运和沿海纳入到了一个融合得更好的农业市场中。

经济和政治的融合从来都不是完全分开的、自愿的或无代价的。其代价也未必局限于像抢棉被制止这样的“过渡性”阶段。鲁西北将再一次极大地承受其可渗透的苦果，就像它在基督教与义和团的冲突中所承受的一样。20世纪20、30和40年代，黄运北部的许多村庄在其未能满足入侵者的要求时，一再受到了可怕的暴力蹂躏；组织得更加严密的西南部村庄似乎做得更好，尽管它们为相对的平静付出了重大的代价。[14]即使在稳定时期，可渗透性也存在着危险，这是因为那些进入者常常会居于统治地位，就像不可渗透的村庄中的精英们那样。例如，20世纪20年代后期，那些已确定为信贷和种子重要供应源的日本棉商，开始用鸦片来向农民偿付部分的秋后欠款。[15]而且，尽管其他因素更加重要，但黄运北部高度集中地种植棉花，对1920和1928年的饥荒几乎不可能有所帮助，在这两场饥荒中，黄运的北部比南部所受的打击更大。[16]不过，总的说来，与西南地区的村庄从它

们的不可渗透性中所得到的益处相比，西北地区的村庄从它们的可渗透性中所获得的益处要多得多。在下一章中，我们将会见到，与行政管理网络松散的融合，与不能更完全地和更大的商业网络相联接相比，让黄运的村庄—特别是南部的那些村庄—付出了更大的代价。尽管如此，与那些行政管理网络的密切合作，甚至比新品棉更能威胁到传统的部署。

---

[1] G. William Skinner, “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case.” *Comparative Studies in Society and History*, 13: 3 (Jul. 1971), pp. 270–281，特别是第273—275页。

[2] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 222–223, 308–310.

[3] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 17, 25, 103, 206.

[4] 如见Susan Naquin, *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*, New Haven: Yale University Press, 1981, pp. 11, 18, 21–22。

[5] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 221.

[6] 《山东杂志》第二期（光绪三十四年一月十五日），“民风”，第1页。对19世纪法国的某些农村移民群体的研究，早就提出了在某种程度上有些相似的看法。如见Martin Nadaud, *Mémoire de Leonard, Ancien Garçon Maçon*, Paris, 1948, pp. 13–14, 69–78（特别是第74页），81–82, 101。

[7] 中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》第四册，第178页。

[8] Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, p. 308.

[9] 即使最善于接受新事物的农民，出去做像寻找改良之类的事，也几乎没有什么意义的观点，来自Theodore Schultz, *Transforming Traditional Agriculture*, p. 169。

[10] 见博士学位论文，“附录五”。

[11] 数据很难获得，但所有对20世纪30年代西南地区贫困的叙述，均把东北的封锁作为一个重要的因素，而对西北地区问题的叙述，则说得很简略，或根本没有涉及。详见第一章。相反，20年以前，有人发现了更多的关于西北地区人民到别处打工的资料；如见*North China Herald*, Nov. 16, 1912, p. 433。鲁西南特别依赖由东北移民汇回的硬通货，是由于其有限的出口所致，见第一章的论述。

[12] 从临清到天津的路程比从西南部的运河去上海要便宜，但一般说来，西南部比西北部去济南和青岛更容易。而西南地区一些县到济宁的距离，比西北地区的任何地方到交通线的距离都要远，尽管小麦每磅远没有棉花值钱，但它们确

实在想办法通过济宁输出像小麦之类的产品。关于20世纪早期中国许多标准商品的价格与重量的比率，见Barbara N. Sands, “An Investigation of the Nature and Extent of Market Integration in Shanxi Province, China, 1928–1945.” p. 64；关于20世纪30年代实际上有输出的各县名单，见实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，各处。

[13] 《山东省县政建设实验区公报》第十二期（1935年11月23日），第11页；山东省主席韩复榘的电报，行政院于1930年11月29日收到，见中国第二历史档案馆档案，机关代号2：案卷号1832。中国第二历史档案馆编：《直皖战争》，南京：江苏人民出版社，1980年，第275页。

[14] 见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第104—112页；Ramon H. Myers, *The Chinese Peasant Economy*, p. 283，关于日据时期鲁西南地区相对稳定的论述；西北地区的情况，见Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*, pp. 219–223。

[15] 《山东实业公报》第三期（1931年9月），“训令”，第27页。

[16] *North China Herald*, Oct. 2, 1920, p. 24; *North China Herald*, Nov. 24, 1928, p. 301.

第三章 生态危机和“自强”逻辑

第二章论述的政府对新棉的推广，是其发展黄运或至少是发展黄运北部经济最成功的举措。就像我们已经看到的那样，虽然这种成功也导致了不少出乎意料的问题。而政府其他农村发展的大部分举措，包括应对华北的生态问题，这些举措却极少成功。

市场、国家和生态

黄运愈发深重的生态危机，部分是由于这个地区受到了特殊的打击，这类打击包括黄河的改道、大运河的淤塞，以及无法得到这个地区曾经通过长途贸易获得的木材和石料。但是，这些困难也有着更加系统的根源。在越来越多的交通问题使黄运通过市场来解决问题（如获得充足的木材供应）的前景变得暗淡之时，关于经济发展的新观念在官员中间变得甚为流行；这些观念导致他们轻视甚至或牺牲像黄运这样的地区。直到19世纪，明清的国策曾一直资助这个地区以稳定生态，在那些私人经济无法做到的地区，曾极大地使用了国家的资源来保证其再生产；但新的国策拉大了地区的差异。本章着重从毁林方面分析清末与民国时期中国国家对重商主义的偏重如何从根本上加剧了黄运的生态问题。第四和第五章将着重论述治水问题。

19世纪末和20世纪初，中国许多地区承受着严重的环境恶化问题，但黄运的问题则尤为突出。中国大部分人口最稠密的地区往往是其最繁华的地区；一穷二白的黄运则是一个例外。黄运包括山东人口最稠密的地区，而山东又是中国人口最稠密的省之一；黄运的河南和河北地区，人口也相对稠密。[1]全中国的人口在盛清时飞速增长，给我们这个时期的生态问题种下了根苗。[2]不过，马尔萨斯学派所说的人口压力，并不能单独地解释为什么19世纪中期以后的生态问题极大地恶化起来：经过了1850—1880年这个阶段的战争、水患和旱灾之后，黄运的人口直到1949年以后才明显地超过它在19世纪40年代的数字。[3]

除了人口的压力外，黄运还存在着三个严重的生态问题。其一，它与过去的主要原材料供应地失去了联系，且没有找到新的供应地。其二，因市场失效而造成的孤立，还同样使得黄运被政府赋予了一种次优地位，政府最担忧的问题是将他们与其他政府相比较以威胁其能力。因此，政府优先考虑的是可以充当替代进口物质的保护自然的活动，如在许多地区的植树造林，否则的话，那些地区就要进口木材。另外，国家希望通过增加当地的供应，而并不局限于美国、加拿大或俄国的木材，使之没有必要进口物资。正如我们在第一章看到的那样，省政府也担心自己的支出平衡、货币流动和自主性；结果，省政府也把华北沿海地区对东北木材的大量采购视为进口，而用当地的生产来代替（在1931年日本占领东北以后，对中央政府来说，它还变成了“外国人的地盘”）。另一方面，像黄运这些地区，由于没有良好的

交通来进口如木材之类的大宗货物，没有进口来替代，于是国家对它们的问题则几乎不予关注。其三，黄运本身没有可以管束人们在生态上极为关键的村外地区（河堤、山坡、荒地和以前的林地上）伐樵打草的组织。

前两个问题对那些既缺乏现代交通又缺乏可航行的河流的地区则尤为突出。第三个问题比较广泛，但在黄运显得特别严重，它的部分地区尤其混乱。当然，对于一个当地种植燃料仅够自给自足的地区，劫掠正在生长的树木是一个尤其严重的问题。

恶劣的交通、不明的产权以及普遍的动荡加剧了黄运的生态危机，并封死了市场解决之路。我们将通过分析这种问题为什么会出现，以及从观察毁林的范围—由市场失败所引起的一个特别严重的环境问题—来开始我们的论述。

本章的第二、三节将考察为什么政府补救性的努力对黄运并无帮助：原因是多种客观困难合到了一起、当地政府的能力有限及政府较高层面的重商主义倾向。按照省里的要求，当地政府组建了很像第二章所述的棉业公会的“林业公会”；林业公会开展了巨大而又分散的植树活动，并偶尔严厉地惩治“树贼”。不过，他们无法运用并不丰富的资源持之以恒地给树苗以照应和保护。由于树木比棉作物更为分散，成长的期限也更长，因而，雇佣那些对生长中的树木拥有产权的人充当义务巡守人员（一种在保护新棉中所使用的方法的延伸）的方法，根本不适用于保护树木。

其间，更高层的政府对黄运的毁林漠不关心。这个地区特别尖锐的燃料短缺问题（其燃料的价格明显地高于那些更容易获得燃料的地区），意味着这个地区成功的植树造林将极大改善其总福利。尽管如此，根据省和中央政府通过减少进口或鼓励出口来改善其支出平衡的主要经济目标，和这样一个—与沿海地区孱弱的交通联系，已经堵死了输入如燃料这样的大宗商品—地区的一切，并无太大的关系。国家所进行的努力，确切地集中到了那些可以使用硬通货来通过市场途径解决其生态危机的地区。

事实上，缓解黄运燃料危机最快捷并可能是最好的方法—改善交通—也许确实妨碍了政府的某些目标，这是由于它可能会使进口的增加超过了出口。本章的最后部分将要考察政府的侧重点及交通方面的政治，来解释为什么黄运没有获得它必需的基础设施。

这里所强调的模式—地方政府无力越过时空来转移资源；县级以上重商主义的官员们给黄运的次优地位，尽管资源用在那里时也许可

以提供比沿海地区更多的公众福利；以及国家无法渗透到黄运南部的村庄中—将在最后两章中以更大的篇幅再次论述。那几章将把对生态退化的故事扩大到治水、特别是黄河治理方面。这三章一起描述了在外国的压力下，国家从有助于黄运经济再生产的生态基础—尽管是无效的且以牺牲中国南方的赋税和漕粮的承担者们为巨大代价—向放弃黄运而把财力集中于更容易改变及通常更富裕的地区的转变。

---

[1] 中国海关总税务司：《十年报告（1912—1921）》，上海，1923年，第189页；東亜研究所：《山東湖沼群地帶ノ地域調查》，第127—130页；实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第五编，第35—60页。

[2] 对何时—如果曾经有的话—中国人口已超出了“马尔萨斯”极限的研究，已极为理智地集中到了食物供给的问题上。一般说来，人们已认定粮食生产与人口增长保持同步，但某些迹象显示，在19世纪早期，人口的密度可能已经达到了“自然的”极限。见Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368–1953*, pp. 183–195, 229；以及Dwight Perkins, *Agricultural Development in China, 1368–1968*, Chicago: 1969, pp. 25, 27, 29。

[3] 如见张玉法：《中国现代化的区域研究》，第11页；实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第一编，第35页。

封闭、燃料短缺和伐木砍樵

在水利系统处于鼎盛时期，黄运从其他地方获得了大量有用的原材料—那些因人口过于稠密而无法自给自足的材料。19世纪中期大运河与黄河运输的同时衰落，意味着黄运无法进行这种贸易以及生态被破坏的结果。

这些材料之一就是石头，它对修筑堤坝是绝对不可或缺的。第四章将更详细地考察这个问题。在这里，有两点值得加以注意。第一，19世纪30和40年代黄河改道以前的财政问题，使得清政府试图把河防工程的运输费用经济化；这项政策对靠近黄河、缺乏石料的黄运地区最终起着灾难性的影响。[1]第二，尽管特别重要，但石料问题仅是一项单独的试图削减政府项目中运输费用（包括供食京师的费用）的更加常见的尝试。[2]

政府不再通过命令对地区性劳动力进行划分，这不会对沿海或沿着易通航河流两岸的地区带来问题。在那里，水路基本上毋需维持，并在轮船出现后很快变得繁忙起来，使私人贸易能维持或增加融合的益处。但在其他地方，私人团体并没有来治理薄弱环节。像在黄运这样的地区，由于没有了曾经通过贸易获得的原料，稠密的人口被迫凑合着生活，像在修筑黄河堤坝中使用秸秆之类的劣质替代品，将导致灾难的发生。

当所涉及的商品比石料具有更多的用途时，更大的问题随之发生。黄运与更广阔的世界有限的经济融合方面，一个至关重要的问题是木材贸易，或是木材贸易的缺乏。当19世纪中期中国许多地方在开发更远距离的木材供应地时，黄运的外来木材以及对外部木材的获得途径却越来越少，并且看得出其本地的供应在迅速地萎缩。

这种衰落具有不同的反应，包括严峻的燃料短缺在内。即使是对20世纪30年代鲁西南地区所有存疑数据最大胆的估计，这个地区的总人均燃料供应（包括麦秸、野草等等），也仅占当今研究者们所认为的最低“生存”限度所需燃料的27%，这里所述的“生存”，包括做饭、烧水和备作饲料的柴草，但不包括取暖（除非作为做饭的副产品）或照明。[3]占最低生存限度27%的供应，比同时代孟加拉国特别贫穷的地区所能获得的燃料供应（36%）要略低，孟加拉国这个地区人口的密度相当于20世纪30年代山东人口密度的3倍，而这里的燃料短缺仅

与非洲萨赫勒[4]部分地区和其他这样的一些地区差堪比拟。[5]鲁西北比鲁西南仅略好一些，能够提供的燃料供应占最低生存限度的31%。[6]

燃料短缺导致了巨大的痛苦，使得负责拾柴和烧饭的妇女儿童花费了不计其数的额外劳动，并且还引发了社会冲突。[7]我们尚不清楚什么样的个人节俭措施是最为普遍的，但所有可能的选择—在一些寒冷的日子里将就着不生火，在冬天尽量不离开炕（一种集床、灶和坐具于一体的混合物），[8]少吃熟食—都涉及严重的煎熬和健康冒险。

用经济术语来估测燃料危机则更加困难。由于购销的燃料相对较少（据卜凯统计，这部分燃料在华北燃料总数中占19%[9]）；结果，这部分在市场上销售的少量燃料，价格极不稳定，成了人们对他们自己所拾取的燃料价值的糟糕的衡量标准。但如果我们把柴草（一种粗劣的燃料及建筑材料）的市场价格，作为燃料价值的大致衡量标准，那么，我们可以得出一些估计数字。[10]我们来做一些无可置疑的推论：由于19世纪40年代黄运仍然有着可观的森林，大多数农民应该能够得到足够的燃料以满足生存需要，到20世纪30年代下降到不及这种水平的1/3，说明了实物收入的损失与其他地方相似，即一个五口之家损失的幅度在3.4—8.8元之间；在这种幅度内的地区，基于我们所用的柴草的价格及我们对人们对生存所必需的燃料的估计，得出的结果在下降。换句话来说，这种损失的非现金收入加在一起，所得出的下降率是黄运北部一个平均的五口之家农业总收入（我们略微有些高估了）的1.8%—4.7%，是黄运南部一个平均的五口之家农业总收入的2.9%—7.5%。

当我们把估计数字与离黄运不远地区的实际消费数字（其中至少包括一些用作照明和冬天取暖的燃料）相比较时，可以清楚地看出，这些估计数字极为保守。我们可以从离黄运北部大约120英里的一个模范试验区定县得到相当详细的数据。定县家庭的预算（其中包括实物收入），实际上排除了我们对黄运的损失所估计的低结果。在更易受影响和某种程度上更加繁荣的社区，自己拾取和购买的燃料支出加在一起，在最贫穷的家庭组中达13.8元，在最富裕的家庭组中达24.0元；这两项数字占这些家庭组总收入的8.3%和5.3%。[11]卜凯对华北地区所计算的燃料价值平均数据为21元或占总消费的11%。[12]

与之相比，我们对黄运的计算结果，把黄运一个家庭的生存所必需的燃料的价格特别俭省地定为5.9—15.0元之间。定县绝不比黄运的大部分地区要冷，那里的燃料则更充足，因而更便宜，并且，人们最低限度地维持着取暖和照明；[13]因此，燃料供应充足的黄运地区的真正支出，似乎不可能少于定县每户平均19.6元的开支。如果我们

假设当黄运还拥有森林时，其居民所消费的燃料与20世纪30年代定县家庭所消费的燃料相当，那么，由于燃料供应的消失，实物收入的损失将显得更大：占黄运北部普通五口之家总收入的7.3%，而要占黄运南部普通五口之家总收入的11.3%这样大的比重。与之相比，即使是我们从“仅用于做饭”的能源预算中—分别占黄运北部及南部总收入的4.7%和7.5%—所估计的收入损失的高结果，似乎也是非常谨慎的。

黄运北部地区收入损失的数字，比种植美棉的家庭所获得的平均收入要少；因此，如果这样的一户人家能够找到可以购买的燃料，其家庭成员就可以免于这个地区的燃料匮乏之苦。[14]有些这样的人家，像定县的家境较好的家庭一样，甚至开始购买一些煤油，这是一种有着许多用途的极好的燃料。另外，花在用来补偿拾柴收入损失的金钱，可能接近于定县一个普通家庭每年的衣类开支。[15]而假如存在着全面的燃料匮乏，许多家庭特别是在黄运北部最封闭的地区，显然既不能拾取也不能购买到足够的燃料。

其间，南部地区7.5%的数字意味着一项重大的损失，且没有任何新的政治经济的收益可以相弥补。这些损失的在以前更多地由妇女和儿童挣来的收入弥补，他们现在绝不可能找到相似的新机遇。[16]更小的家庭无法按比例削减燃料开支，因此，对它们的打击甚至可能更重。[17]就像我们后面将要看到的那样，燃料危机不过是冰山之一角；在新的政治经济中，黄运治水的式微造成了远大得多的损失。

当然，由燃料危机造成的损害并非直接的痛苦；人们绝望的反应恶化了长期以来的环境问题。由于农民们不但很快就用完了木材，而且很快就用完了其作物的糠秕及周围土地上的树枝、树根和杂草，他们被迫燃烧畜粪（一种效果极差的燃料，且是一种绝对必需的肥料）。在许多地区挖掘仅在地表以下的泥炭，是另一种常见的补充燃料供给的方法。尽管保护措施非常严格，但由于农民偷樵小树苗用来烧火，植树造林仍然遭到了破坏。木材短缺使山东的坑道很难支撑住，因此，阻碍了煤矿的发展，而煤矿本可以稍微缓解一下燃料问题。[18]寸木不生再加割草砍柴，加剧了土壤流失和水患，减少了未来的收成及庄稼的剩秸余草。水患的增多也增加了土壤中的盐份，给农业造成了持久的损害。

像许多精耕细作的农业区一样，黄运的生态问题蓄积已久。因此，试图明确地说出这些问题在何时达到了关键阶段，似乎没有什么意义。不过，弄清楚这样的一个阶段，对于分析这些问题的原因，以及理解黄运的“自然”和“社会”因素之间更加普遍的关系，却不无益处。尽管一些证据是较早时期的，但我认为19世纪中期是最为关键的阶段。

在鲁西南，早在17世纪时，大运河就造成了影响当地经济的生态问题。有位学者指出，这些问题解释了鲁西地区在山东举人功名的获得者中所占份额的持续下降。[19]17世纪的历史和地理学家顾炎武指出：“雍河以为漕者，明人也。”换句话说，运河使这个地区河流的排水不畅，造成了淤积物的增加。[20]这不仅加剧了涝灾和水患的危险，而且给这个地区的土壤中增加了更多的盐份。黄运在今天仍然承受着排水不畅、渍涝及盐碱地之苦。[21]

尽管如此，1853年以前大运河造成的问题，甚至远不能与黄河改道后所发生的事情相比。并且，在19世纪50年代以前，即使从生态的角度，大运河造成的所有问题，都因运河给黄运带来的有益的输入品及引发政府的关注，而得到了更多的补偿。

20世纪黄运最低的产量和最大的盐碱问题，出自鲁西北及毗邻的河北部分；直到1853年，黄河有好几个世纪没有流经这个地区，而与运河有关的水患，尽管很频繁，但却很小。[22]到了1855年特别是1890年以后，黄运北部的地区经历了严重的水患。在那时，排水问题还在急剧地恶化。即使在1853年以前，大运河也使当地的河流与大海交汇处的流速变缓。尽管如此，在水流更强及河床更高的黄河到达并阻塞了各种小河和大运河本身后，排水成了一个更加严重的问题。19世纪，在遥远的西北地区的发展，也改变了黄河沉淀物的性质，因此，水患比以前沉积了少得多的含有土壤的淤泥及多得多的无用沙土。[23]

由于人们侵占河堤并砍樵伐树，许许多多小河的排水也变得缓慢起来。这个问题至少部分因为衰落了的政治控制的结果。19世纪中期，黄运的“不良治理”变得非常严重，这既是因为清朝正变得越来越孱弱，也是因为清朝开始对黄河、大运河以及靠近这些河流的地区予以较少的关注所致。尽管山东最靠西南部的地区有着数世纪之久的“粗犷”名声，但仅有到1844年以后，那里有案可稽的战乱的数量才极大地超过该省其他地区（即使由于全省发生的事件的数量有所上升）。[24]正如第四章将要说明的那样，19世纪90年代黄运内部所集中的山东水患问题，实际上来得还要晚一些。

另外，一个地区的居民所获得的举人功名的数量，并不是一项可以指出当地如何由繁华（及由推论而来的其生态基础）走向衰落的灵敏指数。这项统计数字代表了当地居民—如不同于那些临清和聊城的“客商”，他们的孩子将在别的地方参加科举考试—全部财富的某种混合、集中及对财富的某种控制。比如，即使在临清成为华北无可争议的最富裕的城市之一时，这里也没有产生多少较高功名的获得者。这些因素综合起来还可以解释即便西北地区在人均收入处于领先地

位，但西南地区在举人的功名方面总是超过西北地区，并在民国时期产生了远重要得多的领袖人物。[25]另外，许多资料显示，临清和东昌的经济是在19世纪中期或后期达到了高峰时期，但其举人的数量很早就开始下降。[26]我们尚不清楚为什么鲁西特别是鲁西北地区产生了较少的国家精英，造成这种现象的原因似乎并不是单纯的生态或农业衰退的结果。认为政治和社会因素在这个地区引发了特别严重的生态问题的看法，至少看上去同样的正确：当地的精英既没有对极易崩溃的资源组织成功的保护和进行维持，也没有很好地筹划争取政府的资助，且这种趋势在不断恶化。正如我们将要看到的那样，黄河的改道也极大地受到了政治的影响：清廷并不想把这条河弄回到它的旧河床中，部分原因是由于江苏的利益远大于山东的利益。[27]

因此，我们有充分的理由责疑在大运河运行良好的时候，由大运河引发的生态变迁造成了黄运的经济和政治的衰落。最近的研究表明，直到18世纪后期，这种损害仍然相对较小；甚至在黄河大改道发生之前，也并没有周期性的灾害，在1/4世纪里基本上没有什么水灾。[28] 1850年以前不断恶化的灾害基本上是财政方面的：黄河的治理正成为极其烧钱的事，并且，是大运河与漕运而不是地方福利为那些开支提供了合理的依据。[29]因而，就像我们将在下文见到的那样，大运河不仅给黄运带来了所必需的木材和石料，而且把国家巨大的治水活动吸引过来，避免了大规模的生态破坏。与大运河以牺牲苏北和山东来向北京供粮的生态负担相反（很像剥夺巨大的地区，以供应像马德里、柏林和其他较近的周边地区无法提供粮食供应的首都），明清的国策似乎更像是减轻了黄淮交汇地区的生态压力。如果有某些地区被牺牲的话，那么，这些地区应该是江南和其他富裕的南方地区，这些地区为运河承担的漕运体制付出了代价。

这种认为大运河基本上是有益的看法，在某种程度上是传统看法的一种回归。不过，这种看法与最近学者们的观点也非常吻合，这种观点强调明清的国家在市场无法自行运转时，对重要的经济功能进行干预，并因此逐步将其努力更多地集中于落后地区—例如，帮助发展西北地区的粮食贸易，并在西南边境地区扩大治水的规模，而把长江的治理及长江流域的粮食贸易主要留给私人控制。[30]

有人可能会怀疑国家具有仁慈的动机，并认为它在大运河和黄河方面的唯一兴趣就是与同时代欧洲国家的那些兴趣相似：不惜代价地为首都提供供给。诚然，政府基本上没有做出任何努力来消除发生在运河附近频繁的小水患这一事实，提醒我们不要把它的动机过多地打上浪漫的颜色。不过，明清朝贡体制的效果，是在400年的时间里让富裕的南方地区承担着维护如黄运这样较贫穷地区的全面生态平衡的

代价，这与欧洲供应战略的一般结果形成了鲜明的对比。

稍微更相似的类比—尽管仍然并不精确—可能是印度莫卧尔王朝；它们之间有限的相似性，说明了中国案例中地缘政治和儒家观念的作用。在那里，一个征服王朝所索取的朝贡也迫使易得的、灌溉良好和商业发达的南方地区来补助生态更加脆弱的北方平原，否则，北方平原就无法供给帝国的首都；并且，靠贡物养活的城市将资金投入到附近土地的灌溉中，这些贡物间接地使某些北方地区的精耕细作得以维持下去。但当莫卧尔王朝也出现了明清时期的问题，即庞大的都城及军队距离可以提供最优供给的地区很远，它们似乎并没有帝国的仁政或维持生存农作的类似观念—它们作为国家也没有做出类似的努力以稳定更加遥远和真正脆弱的地区，而在这些地区，市场的激励措施无法促使资金投向适当的地方。[31]

不管组成动机的确切原因是什么，它仍快速推动了清朝的国策，从19世纪末到20世纪政策制定的逻辑对比看，它对更贫穷地区的益处日益凸显。由于财政困难的加剧，并由于中国面对着一个竞争性的民族国家的世界，它的国策开始着重于诸如效率和国力这样的目标，把它们看得高于稳定及儒家社会的重建；而正是在这个意义上，国家的政策才开始加剧了区域性的不平等而不是做了损害它们的事。（举另外一个例子，从本质上看，国家在遥远的西北和西南地区加强拓边和保障其生计的兴趣，无疑源于对军事的优先考虑，而不是对这些落后地区的关注。不过，只要中国担心来自中亚地区或其未被同化的少数民族的军事威胁，资金就会被投入到这些贫穷的地区；一旦主要的威胁成了在沿海地区及其他商业上具有吸引力地区的西方人，政府就会把注意力集中到如奉天、天津、长江三角洲和南部沿海这些相对富裕的地区。）对中国富裕和新的竞争性地区的全面重新定向，标志着比某些特定地区“游说”的胜利更基本的东西：一种将要在未来多年里主导国策的新的逻辑被接受了。

交通和贸易对黄运的生态非常关键：让这样一个人口稠密的地区对如石料和木材这些关键的“腹地”输入品自给自足，简直是不可能的。19世纪中期，在中国许多地区承受着越来越重的资源压力的情况下，华北沿海地区从东北的解禁中获得了缓息，19世纪40年代开始解禁的东北，成了鲁东、直隶和其他地区主要的木材供应地。[32]（一个世纪以前，江南垦种过度的土壤开始得到了东北豆饼的调剂。[33]）到了20世纪初，东北的木材不仅是华北沿海的支柱，而且还被输入到了远至济南这样的内地地区。到1920年，鲁东和鲁中地区的20多个地区每年各自输入的东北木材达100万元以上，足可以满足这些地区各自的3万个五口之家最低限度的燃料需求。河北沿海的许多

地区依赖来自北美的木材。如果1935年一年中输入到青岛的木材全都被用作燃料，那么，它们可以满足大约1/3的山东人口的需求。[34]

在19世纪90年代从沿海溯黄河向上运送货物变得极不可靠之时，山东的盐商们把他们给河务工程常规报效中的一部分用来治理小青河，使沿海至济南段可以通航。当然，除了盐，这还使其他物资的运输变得容易起来，尽管没有达到预期的地步。[35]不管怎样，木排从两条水路上均无法越过济南，而且，并没有其他的交通把黄运的大部分地区与东北的木材供应地联系起来。1911年和1919年成立的商人团体均试图发展至濮州（黄河在此进入山东）的全程汽船航运；这两个团体均很快得到了政府的批准，但由于不是支持，它们均未变得重要起来。[36]

其间，大运河的衰落把这个地区及其传统的南方木材来源地分割开来。[37]一位在苏北徐州的传教士在1908年所描述的情形与横跨山东边界的那种情形非常相似：

不论是本国的还是外国的木材，均变得几乎不可能得到了。这个地区向来依靠南方的松树作为房顶的桁梁，现在这些东西只有克服极大的困难和花费极大的代价才能购买到（这是由于大运河的淤塞和厘金的盘剥）。这也迫使人们把通

常当作柴禾出售的那些东西用来作为建筑的材料，因而造成了燃料市场的混乱，并给穷人们带来极大的痛苦。它还影响了用来烧砖的燃料价格及其供应，砖头也因此变得极为昂贵。[38]

这并不是运到徐州木材的初次紧缩。在18世纪和19世纪初，从陕西顺黄河漂流下来的木材大量进入徐州的市场（并因此至少间接地影响了山东的供应）。不过，由于森林的过度砍伐及黄河的改道，陕西在19世纪中期以后终结了这项贸易。[39]

在18世纪，兖州（在济宁略东一点）仍然沿着大运河为临清的砖窑输送大量的木材。这个地区在19世纪中期仍然拥有大片的森林，当时在鲁东地区的供应正变得非常紧张。但在19世纪后期，贸易和短缺的模式发生了变化：东北及后来外国的木材为鲁东地区提供了新的选择，而从19世纪早期大运河及黄河木材贸易的高峰中衰落下来，造成了黄运木材市场的不稳定。[40]

我们并不知道运河承担的木材贸易失去的部分有多大。我们所获得的数据如此有限，以至于无法说明黄运的燃料危机。[41]不过，我们不仅需要考虑不复存在的木材贸易，而且需要考虑这个地区所必需

的、不断增长的—且不像沿海地区，它从未获得的—输入。诚然，黄运与经销这些资源的更大的市场分割得如此严重—因而，它的燃料供应是如此的没有弹性—以至于在20世纪农作物歉收时，燃料的价格通常比粮价涨得要快。[42]

黄河的到来及石头和木材运输的衰落，还给黄运的黍及高粱秸秆的供应（农村燃料供应的关键部分，现在越来越多地被用来修筑堤坝及平民的建筑）增加了新的压力。[43]我们不可能准确地算出黄运的山东部分从薪柴中拿出秸秆的磅数，但每年仅用来修筑堤坝的数量几乎肯定超过了1亿斤（1斤约等于1.33磅），并很可能超过了4亿斤。[44]这项数字仅是接近于一位能干的官僚在鲁西黄河堤坝中使用的所有生物总量（树木、农作物秸秆及人畜废弃物）中的一小部分。尽管如此，事实上，这项负担—像大部分治水负担所要求的那样—交给了黄河旁边的一个极为狭小的地区。[45]

更为重要的是，秸秆的征用—即便它们在很大的范围内分摊—占了生物储备总量（在保留饲养耕畜的关键部分后，留作燃料、肥料或作建筑材料的数量）中的较大的比重。[46]即使是对这种数字大方的估计，也将得出20世纪30年代鲁西南居民的燃料供给，少于今天中国农民平均数的1/3，而今天的中国农民仍然是公认的燃料不足。[47]因此，人们至少要更多地使用燃料残留物的东西（泥炭和粪便），来替代一些送去修筑黄河堤坝的秸秆。[48]假如居民们用烧粪便来替代所有用于修堤的秸秆（按照一种“中等程度的估计”），他们应该大约消耗了鲁西南地区固体废物的11%，占这些堤坝所在的10个县的固体废物的38%，这项数字是惊人的，这些肥料的缺失是这个地区无法承受的。[49]

另外，如果农民们极度缺乏秸秆，那些不烧粪便的人也越来越多地失去粪便的某些利益。1936年的一份土壤调查发现，华北与施肥和混合肥有关的最大问题“是找出足够的有机质，以充分地吸收在肥料堆积中释放的氮。作为屋顶材料的麦秸和稻草实在太宝贵，被用来搓绳子及用作燃料，而不能被用在混合肥中”。一位在济南的美国农艺学家从印度引进了一种制作混合肥的方法，来解决这个问题，但这种方法需要木灰；因此，这种方法在黄运派上用场的可能性几乎为零。[50]像木材方面的问题一样，在肥料方面，黄运同样承受着没有很好地与沿海城市联系在一起的痛苦。来自天津的粪便沿着大运河被运送到远至德州的地区（大约100英里），但是，像木材一样，如果从陆路运输，这种廉价的肥料立即变得昂贵起来。[51]由于没有输入的材料，黄运已经衰竭的土壤在整个20世纪早期一步一步地恶化下去。[52]

在这个时候，不论是外国的还是中国的观察者们均注意到，即使在山地，山东也没有森林了。[53]在河岸和铁路两旁有一些树木；大多数家庭的院子里有一两棵。[54]不过，在鲁西的旅行者们一再注意到，在西南地区寨圩的外面及西北地区家庭院子（这里的村子很少用圩围住）的外面全都看不到树。[55]黄运其他地区的境况也并不好。一项调查称河南是中国森林最少的省份。[56] 1931年的中国海关报告称河北省仅有1/38000的地区还有森林。[57]这项令人难以置信的数字完全可以被摘录下来提供一个概念：看看情况绝望到了何种地步。

大多数的树木是栽在圩墙的里面，这是因为栽在野外的树木极难保护，并且这种情况越来越普遍，因为燃料变得越来越稀缺。其间，其他的变化进一步压缩了树木能够生长的地区。寺庙道观以前曾保留了一些树木：由于1901年以后新的“地方自治政府”组织的建立经常卖出树木，使得这些寺观失去了许多土地。[58]通常不长其他东西的废弃河床—黄运有许多这样的河床—或现有河岸，曾在相当长的时间里是另一个重要的林地。但20世纪早期的花生种植热潮，突然给这些土地带来了非常有利可图的用场，在受到县里支持的林业人员与通常有着其村庄支持的种植花生的非法土地占用者之间，引发了无数的冲突。[59]尽管如此，导致这些紧张加剧的改革氛围及对外联系，还激起了官方在全国范围内扩大木材来源的兴趣。

---

[1] 这种经济化的最重要的例证，是漕粮折现的方案，这在19世纪20年代初变得更加频繁和迫切。在修堤物资运输方面的节约计划，是道光年间（1821—1850年）改革方案的常见主题。这种变化的效果—用当地材料替代石头来修筑黄运地区的黄河大堤—详见第四章的论述。尽管如此，这些担心并不限于财政危机的时代；山东早在18世纪20年代就在修堤时减少对柳树枝的使用，以节约运输费用。对那里不同河流所使用的治理物资的总结，可见杨士骧等修：《山东通志》卷一百二十四，北京：商务印书馆，1934年［1915年］，第3442—3444页。也见Kate Leonard, “Grand Canal Grain Transport Management.”*Modern Asian Studies*, 22: 4 (Jan. 1988): pp. 665–699。

[2] 见本书第四章；James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow.” in Frederic Wakeman& Carolyn Grant(ed.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley: University of Califonia, 1975, pp. 223–224, 226–227, 252–253。

[3] 数据见博士学位论文，“附录六”。这些最低限度燃料供应的估计数，来自Vaclav Smil, *The Bad Earth*, p. 150；及Asian Development Bank, *Asian Energy Problem*, p. 114。也见Vaclav Smil and William Knowland, *Energy in the Developing World: The Real Energy Crisis,* Oxford: Oxford University Press, 1980, pp. 47–48。显然，许多人仍然生活在“维持生计”水平以下；燃料匮乏不像粮食匮乏那样具有直接和必然的影响。不过，生活在这些水平以下的人们所不得不放弃的东西—熟食、开水，等等—确实明显地影响健康，并在几乎所有的地方都肯定

被地视为“必需品”。

[4] “萨赫勒”在阿拉伯语中意为“沙漠边缘”，指撒哈拉沙漠南沿的一条宽广的半沙漠地带，跨乍得、冈比亚、马里、毛里塔尼亚、尼日尔、塞内加尔和布基纳法索等国境。—译者注

[5] Asian Development Bank, *Asian Energy Problem*, p. 116；Vaclav Smil and William Knowland, *Energy in the Developing World*, pp. 52–53。孟加拉地区的面积为55126平方英里（与略低于60000平方英里的山东形成对比—见山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》，第1页），1991年有人口11000万。

[6] 数据见博士学位论文，“附录六”，特别是第433页。

[7] 关于拾柴禾，可见Arthur Smith, *Chinese Characteristics*, p. 22；1918年12月16日克利夫顿·奥尼尔·凯里（从东阿附近发出）以及1919年5月18日（从德州附近发出）的信，见克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。

[8] 如见董汰生编：《山东歌谣集》，第27页。

[9] John L. Buck, *Chinese Farm Economy*, p. 392.

[10] 对于这些统计数据所依赖的燃料供应和需求的估计，可见博士学位论文，“附录六”，第431—432页；农业产量的估计来自博士学位论文，“附录五”。在这里，物价是有疑问的价值估量方法，部分原因是由于那里自动的消费很高，并可能非常没有弹性，在总的供应或需求中的小变化，将对市场上的小部分作物的价格带来极为夸张的波动。

[11] Sidney Gamble, *Ting Hsien: A North China Rural Community*, Palo Alto: Stanford University Press, 1968, pp. 108, 118.

[12] John L. Buck, *Chinese Farm Economy*, p. 399.

[13] Sidney Gamble, *Ting Hsien*, p. 109.

[14] 北支那開發株式会社調查局：《鲁西棉作地带の一農村に於ける勞働力調查報告》，第91页，提到在黄运北部的高唐县，一些棉农因不能拾集到足够的燃料，便购买燃料来进行补充；但并不是所有的人家都够用。

[15] Sidney Gamble, *Ting Hsien*, p. 118.

[16] 关于这个地区妇女的工资，见实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第一编，第62—69页。

[17] 要维持3个人的温暖或为3个人烧饭的一炉火，不能仅使用一个五口之家3/5烧火的燃料。因此，如果一个小家庭与一个大家庭具有相同的人均收入，那么，燃料将在其支出中占据更大的比重。

[18] 通常见Vaclav Smil, *The Bad Earth*, pp. 149–153；Vaclav Smil, *Biomass Energies*, New York: Plenum Press, 1983, pp. 340, 343；严光耀、孙伯才、周承澍：《调查山东之农业状况》，《科学》第四卷第五期（1919年1月），第471—

472页；《农商公报》第八卷第三期（1921年10月），“选载”，第17页。

[19] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 31–34.

[20] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 32–33。

[21] 如见山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》，第45、154、157页。

[22] 关于低产和盐碱问题见山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》，第45—46页；Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 11–14, 31–34。关于寿张县的情况，如见Susan Naquin, *Shantung Rebellion*, pp. 12–14；在寿张的北部和东部地区，问题可能不太普遍，并且即使这些问题真的出现时，也不会太严重。

[23] 见Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, p. 19。

[24] 这些统计数据在张玉法：《中国现代化的区域研究》，第102—112页中，被列为表格。

[25] 关于人均收入，见博士学位论文“附录五”；关于功名获得者的产生情况，见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 11–12，31；关于民国时期鲁西南著名的领袖人物，见夏莲居：《山东独立前后》，《文史资料选辑》（济南版）第十二辑（1981年），第22、29、40页；邵绰然：《田中玉把持山东议会选举的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第43—44页，并特别参见万光炜《民国初年山东政党活动的内幕与省议会的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第33—40页。

[26] 杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三期（1983年），第117页，对临清的商业高峰期的论述；关于举人的数量，见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 11–12, 31。

[27] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 14；James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow.” in Frederic Wakeman and Carolyn Grant (ed.), *Conflict and Control in Late Imperial China*，各页；也见pp. 175，179–181。

[28] Randall Dodgen, “Hydraulic Evolution and Dynastic Decline: The Yellow River Conservancy 1796–1855.”*Late Imperial China*, 12: 2(Dec. 1991), pp. 36, 43–46, 53–54, 57.

[29] Randall Dodgen, “Hydraulic Evolution and Dynastic Decline: The Yellow River Conservancy 1796–1855.”*Late Imperial China*, 12: 2(Dec. 1991), pp. 36–37, 53–54, 58；Hu Ch’ang-t’u, “The Yellow River Administration in the Ch’ing Dynasty.” *Journal of Asian Studies*, 14: 4 (Aug. 1955), pp. 505–513。

[30] 关于西北粮食贸易见［日］寺田隆信：《山西商人の研究：明代における商人および商業資本》，京都：京都大學文學部内东洋史研究会，1972年，特

别是第5—6、101—106、120—157页。关于边境治水和灌溉的各方面情况，可见Susan Naquin and Evelyn Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1987, p. 24；James Lee, *State and Society in Southwest China, 1250–1850*, Cambridge: Cambrige University Press, 未刊。

[31] C. A. Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North India Society in the Age of British Expansion, 1770–1870,* Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 63–64, 83–84.

[32] Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, London: T. Fisherllnwin, 1914, p. 114.

[33] ［日］足立啓二：《大豆粕通と清代の商業的農業》，《東洋史研究》第37卷第3期，1978年，第360—389页，特别是第365—371页。

[34] 进口数字，见《农商公报》第八卷第二期（1921年9月），“选载”，第17页。关于林产资源更多的进口数据和论述，见興亜院技術部：《北支那に於ける林産資源調查》，東京，1940年，第11、39页。

[35] David Buck, *Urban Change in China*, p. 32.

[36] 中国交通部交通史委员会，1937年，第877—881页；《山东杂志》第九十期（宣统三年五月三十日），第25页下。

[37] ［日］星斌夫：《大運河：中国の漕運》，東京：近藤出版社，1971年，第203页；1985年11月对临清和聊城的访问记录。

[38] Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 80.

[39] 吴承明：《中国资本主义的萌芽》，第435—436页。

[40] 许檀：《明清时期的临清商业》，《中国经济史研究》第二期（1986年），第138页；A. A. Fauvel, *La Province Chinoise du Chan-toung: Géographie et Histoire Naturelle*, Brussels, 1892, p. 270，Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 131；星斌夫：《大運河》，第202—203页。

[41] 星斌夫：《大運河》，第203页，列出了木材的数据，但并不是它们的尺寸。如果这些木材是Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*第318页所描述的那种从江西（尽管不是所有的木材、但却是某些木材的最终来源地）运来的典型的木材的话，那么，它们每年大约共有7万立方米，约等于8400万斤的农作物秸秆，或者大致相当于鲁西南地区在留下充当饲料但不用作任何建筑材料、修筑堤坝或用来做饭以前所有秸秆数量的10%。这项用来把木材的立方米换算成农作物秸秆的吨（然后换算为“斤”）的数据，来自Vaclav Smil, *The Bad Earth*, pp. 149–150。也见Vaclav Smil & William Knowland, *Energy in the Developing World*, p. 363。

[42] 如*North China Herald*，1920年10月23日，第230页中报道说，糠壳令人惊讶地卖到了每斤50文，而人们吃着生食、喝着生水，并拆掉房子来做灶柴。这些糠壳的价格意味着燃料价格至少上涨了150%，而粮食价格大致上涨了40%。

关于自动消费产品的价格，详见本书第191页脚注6—译者注。

[43] 关于在民用建筑中，石头作为其他材料的替代品，见韩兆歧（原著误为“敬启”—译者注）：《东阿县旅行见闻记》，《山东文献》第2卷第3期（1976年12月），第153页；关于石头在堤坝建筑中的关键作用，见第四章“秸秆和石头”及博士学位论文，“附录七”。

[44] 见博士学位论文，“附录七”。

[45] 这个问题将在下文予以详述。

[46] 见博士学位论文，“附录六”和“附录七”。

[47] 估计数见见博士学位论文，“附录六”；对当代中国农村燃料供给的评论，见Vaclav Smil, *The Bad Earth*，pp. 149–153；王梦上：《注意解决农村能源问题》，《光明日报》1980年7月19日，第4版。

[48] 见博士学位论文，“附录七”；对当代中国燃烧粪便的研究，见Vaclav Smil, *Biomass Energies*, p. 343。

[49] 见博士学位论文，“附录七”。

[50] James Thorp, *Geography of the Soils of China*, Nanjing: The National Gelogical Survey of china, 1936, pp. 424–425（引文见该书第424页）。关于山东获得木材的地理模式，见本章的“封闭、燃料短缺和伐木砍樵”一节；关于济南外面山地上某些木材的取得，见Harry A. Franck, *Wandering in Northern China*, New York & London: Century, 1923, p. 269。

[51] 关于（通过大运河）从天津向德州运输粪便，见《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第9页。按照15年前这个盛行的搬运费用（见東亜同文會：《支那省别全誌》第四卷：山東，第234页），从码头由陆路运输这种肥料，每20英里使低档粪便的价格增加2/3，较高档的粪便价格增加1/3。由于要比增加整夜住宿的费用所走的路程更远，在没有机动车辆运输的情况下，这种运输将很快变得很不经济。

[52] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第15页；John Earl Baker, *Explaining China,* London: A. M Philpot, 1927, p. 246。

[53] Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 130；Harry A. Franck, *Wandering in Northern China,* p. 269；A. A. Fauvel, *La Province Chinoise du Chan-toung*, p. 270；《农商公报》第一卷第二期（1914年10月），“报告”，第2页。

[54] Nanjing University, College of Agriculture and Forestry, *Bulletin*, 1: 3 (Jan. 1924), p. 3；Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 1；克利夫顿·奥尼尔·凯里1919年5月18日（从德州附近发出）的信，见克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。

[55] A. A. Fauvel, *La Province Chinoise du Chan-toung*, p. 270; Joseph

Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 1; Harry A. Franck, *Wandering in Northern China*, p. 269; Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, pp. 21, 130.

[56] Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 54.

[57] Imperial Maritime Customs, *Decennial Report, 1922–1931*, p. 356.

[58] 如见Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 16；《农商公报》第一卷第三期（1914年10月），“报告”，第1页；张玉法：《中国现代化的区域研究》，第15—16页。

[59] John L. Buck, “Cost of Growing and Marketing Peanuts in China.”*Chinese Economic Journal*, 5:3 (Sept. 1929), p. 768；纪彬：《农村破产声中冀南一个繁荣的村庄》，千家驹编：《中国农村经济论文集》，北京：中华书局，1936年，第502—503页；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“公牍”，第23页。一个真实的非法占地者们为了种植花生而砍树的例子（恩县），见《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第13—14页。

燃料短缺与“自强”逻辑

那些开始推广植树造林的国家官员们对农村的燃料危机并不特别感兴趣。他们有时也承认这种危机，但他们强调其他的方面：水土流失，木材进口的代价，或木材的缺乏阻碍像修筑铁路、电报和矿场这些“现代化”活动的路径。[1]这些优先（它们一直持续到现在[2]）源于一项我们已经阐释过了的更大的计划：政府重视那些官方认为将最大程度地有助于中国维护其政治独立（并且，通常有助于其政府部门维持其权力）而不是那些在经济方面最大程度地有助于百姓福利的项目。在下文中，我把这项计划称为“自强”：尽管这个标签常常被用在19世纪后期的政策上，但我认为在政府支持的发展措施的逻辑中，有着充分的连续性来证明把这个词汇扩大到20世纪早期改革派官僚们的见解上是合理的，否则这些见解就没有名字。这些见解也许可以命名为“重商主义”，这是由于除了赞成现代化外，它的一个重要特征是全力以赴地提高国家的（或有时是省的）贸易顺差及通货储备；这个目标对官员们来说，显然比增加人民可以获得的商品数量更加重要。考虑到中国在炮口之下被强加了多么巨大的债务以及这些债务是如何频繁地被用来进一步践踏中国的主权，经济上的自强被定义为提高贸易顺差也就并不令人惊讶了。

当然，其他时候及其他地方的政府也有这些担心。但20世纪早期中国的政治分裂及其关税自主权的丧失，排除了许多作为进口替代战略组成部分的保护主义措施。实际上，进口替代只能通过改善中国相关商品的生产或针对进口使用非关税障碍来达到。对于那些已经购买外国商品的地区，政府努力增加本国出产的木材供应是非常明确的答案；对于那些无法进口这种大量产品的地区，就没有必要进行这样的努力。

因此，这种自强的倾向为政府的林业官员们提供了强有力的理由，来把某些地区看得比其他地区要重要得多。1914年，农商部为把泰安建成山东林业工作的一个中心列出了三个理由：（1）必须扭转近年来开山修梯田的农民所造成的不断恶化的水土流失；（2）这些山岭非常接近铁路线；（3）有可能营造出有关商人参与造林的氛围。[3]

在山坡被极大侵蚀的地方植树造林，具有不减少其他任何产品的优势。由于那些拥有许多光山秃岭的地区通常靠近已开采的或潜在的

矿区，这些矿区又往往接近外国人修筑的铁路线，这些优势得以相互补充。这些地区通常还与那些外国人已率先进行植树活动的地区相交叠：靠近外国人租界（主要是青岛和威海卫）的山坡及铁路沿线的地区，在那里，他们需要木材来制作枕木，并拥有保护树苗的警力。[4]最后，那些容易进入并至少拥有一个雏形现代部门的地区，通常从东北或国外获得了一些供应（山东铁路上的大部分枕木由日本的木料制成；美国和俄国的木材也有进口[5]）。因此，除此以外，政府支持的植树造林是一种用来保护以前硬通货的进口替代措施。[6]

为中国林业服务的外国顾问赞成这种倾向。例如，新的农林学院在1923年的一份报告中，甚至没有提到那些与沿海分割的地区的燃料危机。另外，它对植树造林利益的统计并没有包括消费方面的任何增长：它估计了输入到中国并可以通过植树造林来替代的木材的数量，以及估算有多少从外国人那里买回来或是用储款来仿造的铁路设施。[7]

孙中山表达了同样的观点，尽管带有更多的感情色彩且使用了较少的经济术语。他没有提到普遍存在的农村燃料危机以及如黄运这样的内地地区（或中国西北部地区，那里的情况甚至更糟）的严重问题。相反，他指出了林业对“民生”有两个重要意义。第一，毁林将导致水患。第二，中国沿海城市的建筑变得依赖外国的木材。这种依赖浪费了外汇并—这在他看来似乎更重要—使这些城市的人民甚至在死的时候也要依赖外国人（用外国木材做棺材）。尽管孙中山在北方从未掌握太大的权力，但他的观点说明了许多人在构思解决毁林问题的框架时，更多地是从国力而不是从人民福利的角度来着眼。孙中山的观点似乎还影响了后来国民党的造林举措。[8]

对自强利害关系的强调，使中央政府—在已经有了极大的选择来缓解燃料危机的地区—仍然重视林业工作：在山东，他们在济南、青州和泰安建立了林业中心。[9]除了像泰安和东阿这些黄运的沿边地区—相对容易改造的地区，拥有许多光山秃岭—外，黄运的山东部分处于该省的“西部平原”地区，被视为尤其难以规划，并被放在最后考虑。[10]

当这种重视与第一章所述的重商主义的优先权正好吻合时，因对像黄运这样较难进入的地区的关注，人民的福利将得以更好地改善。1920年，山东河务局在鲁西秸秆上的支出相当于它在黄河最靠近沿海的地区支出的两倍。[11] 1934年，在菏泽，高粱秆每担的售价为1.66元；由于木材既能更好烧火也更适用于建筑，因而，木材的价钱至少也要相当于这些。[12]这些数据特别令人惊讶，这是因为菏泽的燃料供应大体上高于鲁西南的平均数；在清末，山东河防总局把濮州和菏

泽作为黄河在黄运地区的主要木料供应地。[13]与之相比，在黄运东北边缘的德州，且靠近通向天津的铁路和运河，木材的价格仅为每担一元。[14]当地煎制的私盐价格，也说明鲁西南地区的燃料成本高于德州附近的60%。[15]

在18世纪，鲁西北地区曾从鲁西南输入木材，并且，西北地区的人曾经到西南地区去拾荒。[16] 20世纪30年代鲁西北地区的生物总量/能源预算（这项数据略去了输入部分，因为我们没有输入方面的数字），说明这个地区那时的燃料短缺不像西南地区那么严重，但只不过是略轻些而已。[17]因此，相当于西南地区燃料价格5/8的德州附近地区的燃料价格，最能反映德州与沿海的联系。一般说来，由于对燃料短缺的救济要通过口岸而来，因而，华北地区燃料的价格与机制品的价格很相像：在发达地区（这些地区与那些口岸联接在一起）要比不发达地区低廉（与之相比，在一个自给自足的大区域中，外围地区的燃料要比核心地区城市的燃料便宜，在外围地区，燃料是采拾而来的；而在中心城市，燃料则不得不通过运输而来）。不过，每磅燃料比起机制品来要廉价得多，因此，地区之间的价格差别仍然太小，以至于无法吸引输入的木材运到所有机制品能到达的遥远地区。[18]

因此，如果注重更加封闭的地区的话，植树造林也许会在迎合人们的需求方面—以及因市场失败而发挥国家旧的弥补功能方面—走得最远。但中央政府仅注重从重商主义的角度来看可以获得最大回报的地区。在黄运，木材的增多可以改善那里的生活，但对减少该地区的进口（棉货、煤油、香烟）或增加其出口（花生、大豆、棉花、牲口、劳动力）却起不了什么作用。[19]只是从长远来看（由于生态破坏的减少，节省了对水灾的救济并改善了土质），它才能转变为政府需缺的硬通货或财税；而政府对这样一种遥遥无期、可期而不可及的回报是不会有太大兴趣的。

---

[1] 如见《林茂泉文集》，第5页下；严光耀、孙伯才、周承澍：《调查山东之农业状况》，《科学》第四卷第五期（1919年1月），第471—472页；《农商公报》第八卷第三期（1921年10月），“选载”，第17—22页。

[2] 对最近林业政策中，工业用途优先于农村需要的研究，见Lester Ross, *Environmental Policy in China,* Bloomington: University of Indiana, 1988, pp. 82–83。

[3] 《农商公报》第一卷第十期（1915年3月），“政事”，第9页。

[4] 《农商公报》第一卷第三期（1914年10月），“报告”，第2页；Deutschland Reichsmarineamt, *Denkschrift Betreffend die Entwicklung des Kiautschou-Gebiets*, 1902: 12, 46, 47, 52；1903: 38；1904: 47；1905: 49；

1906: 70；1907: 58；1908: 56；R. Rosenblith,“Forests and Timber Trade of the Chinese Empire. ”*Forestry Quarterly*, 10: 4 (Dec. 1912), p. 655；Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*, p. 132。

[5] 关于日本进口在山东的重要性，如见Norman Shaw, *Chinese Forest Trees and Timber Supply*，p. 121；关于华北沿海地区其他外国木材的来源（1937年以前），见興亜院技術部：《北支那に於ける林産資源調査》，第11、13页。

[6] 如见《农商公报》第八卷第三期（1921年10月），“选载”，第17—22页。

[7] Nanjing University, College of Agriculture and Forestry, *Bulletin,* no. 2 (Dec. 1923), p. 4.也见R. Rosenblith, “Forests and Timber Trade of the Chinese Empire.”*Forestry Quarterly*, 10:4 (Dec. 1912), pp. 656–657。

[8] 吴金赞：《中华民国林业发展之研究—民国元年至民国三十五年》（台北：中国文化大学博士学位论文，1982年）。对孙中山观点的总结见该论文第71—73页。

[9] Imperial Maritime Customs, *Decennial Report, 1922–1931*, p. 444.

[10] 《农商公报》第八卷第三期（1921年10月），“选载”，第19页

[11] 《河务季报》第三期（1919年10月），第134页。

[12] 《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第14—15页，列出每亩高粱秸秆的价值为3元；由于每亩秸秆的重量大约为180斤，每担价格约为1.66元。

[13] 《山东通志》卷一百二十四，第3442页。也见博士学位论文，“附录六”和“附录七”。

[14] 《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第9页。

[15] 关于西南地区私盐的价格，见《山东省县政建设实验区公报》第二十八期（1935年12月25日），第5页；关于禹城县不法产品必需材料的物价和数量，见孙拙民：《禹城县社会调查》，《农业周报》第四卷第十九期（1935年5月17日），第668—669页。所需的其他物资仅是碱土和芦苇（通常取自不宜种植庄稼、且通常没有开垦的河岸土地）和水。

[16] 许檀：《明清时期的临清商业》，《中国经济史研究》第二期（1986年），第138页；Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 27。

[17] 见博士学位论文，“附录六”，特别是433页。

[18] 关于中国20世纪初期各种广泛交易的产品重量与价值的比率，见Barbara N. Sands, “An Investigation of the Nature and Extent of Market Integration in Shanxi Province, China, 1928–1945.”p. 64。

[19] 关于山东各县进口和出口产品的名单及大致的价值，见实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第二编，第151—201页。

当地的努力：植树造林及其不满

省政府也鼓励地方上的植树造林活动。从1922年开始，省劝业所不仅使人们可以得到树苗，而且命令各县建立一个苗圃，向那些想种树的人出售经过补贴的树苗和小树，到清明节时，组织群众在公共土地上植树，并建立了拥有县级以下分会的县林业公会。[1]

林业公会最初是用来保护树木的：每份报告全都强调这项任务比植树或管树要难得多。[2]在1918—1920年之间，山东大多数的县每年要种植超过5万株的树木；有的县每年超过50万株。[3]但在1933年的一份调查中，黄运地区的山东部分仅有两个县报告说其树木保有量超过他们在1918—1920年所上报的。[4]在1934年，菏泽乡村建设派估计，所栽的树木至多有2%能够长大。[5]这项数字是非常惊人的，因为菏泽不仅拥有27个林业分会和地方自卫队来保护树木，而且还拥有一支升级为林警、超过平均规模、24小时日夜守护的队伍。[6]许多县建立了带薪的森林巡查人员，人数在20—30名之间（20世纪30年代，黄运大多数县拥有50—100名带薪的警察），但林业公会对树木的安全负有主要责任。[7]

与看青组织相比，如果棉业公会是带有更多的强制性、较小的乡村基础和较不平等的组织的话，那么，护树在这些方面就更变本加厉了。例如，在夏津，林业公会的成员资格要求拥有两亩树木，远远超过大多数人所拥有的数量。在没有财产限定的县则征收会员费。[8]

与看青组织、或者甚至与棉业公会相比，林业公会还对打柴者划下了极为苛刻的界线。县里在给省劝业所的报告中，总是习以为常地把砍树者称为“匪”，或至少称为“贼”；与之相比，抢棉仅仅被称为“陋俗”，而参与者们也被视为不同于“匪”。[9]就像我们在上一章所述的那样，一般的看青组织对偷粮总是处以轻罚，而棉业公会针对抢棉则作略重一些的处罚（约1元钱）。[10]与之相比，对损害一棵不足3年的树木，按每株1元起罚，并且，如果这棵树年代更长或是真的被砍倒，则所罚的数目升得很快。对不配合植树的处罚，从100元开始，一直加到1000元，可以用现金支付，也可以用劳动作抵（这些处罚大概是用来对付整个村庄的，尽管文告中只提到“民众”，但可能意指乡村领袖）。[11]根据该省对林业公会的标准规定，那些“损害”了10棵以上树木的人，将被县官处以苦役；任何放火烧了10株以上树木的人（因为有人可能会清理一块地），按律将被判处服苦役。[12]

认为这些更加严厉的处罚是拾柴者暴行的结果则没有任何道理（拾柴者们往往是些孩子）。相反，因高昂的代价使得打柴几乎全都成了“非法”行为，他们明显受到了打击。当然，通过把这种普通的行为定为“匪”，并设置非常严厉的处罚，林巡队把他们自己与任何可能的大众合作进一步分割开来。在许多“早期现代”社会推行森林规章时，这种旋涡状高压是一种常见的模式。[13]不过，尽管问题很普遍，但解决起来一点都不容易。

我们尚不清楚这些规章在多大程度上被执行了，在许多地方，这些规章颁布（1923年）后的混乱年月肯定让它们流于具文。另外，在一些地区，巡查者可能相当的出色；有些县称树林成活率超过了六成，与那些治安问题极为恶劣的县不足一成的成活率形成了对比。[14]许多林业团体规定成活树木的五成或五成以上的价值属于它们，而不属于树木所在土地上的主人。因此，那些植下树并在其后对这种“作物”仅仅提供保护的团体获得了其价值的五成，而这个地区那些常年种植庄稼的佃农，其通常所得则为四成或不到此数。[15]不过，即使按这种比率，这些团体也可以声称他们提供了一种实惠。在邓县（疑为滕县—译者注），一株3岁小树相当于一株2岁小树价值的3倍；如果它长得更久，其价值将增长得更快。[16]

来看一下这些组织与第二章所论述的19世纪晚期的看青模式之间有多大的距离，同样非常重要。尽管看青组织常常受到更高层次的官员们的青睐，但它们仍然牢牢地以村庄为基础，以村庄为领导，并由村庄来控制：它们保护那些它们所选定的庄稼，对它们所选定的范围，是通过它们所选择的威胁、让步和（通常很小的）处罚相结合的形式来进行的。与之相比，林业公会则并非建立在村庄基础上的正式组织，它们通常限制会员的资格，并对其保护的林木享有最大的份额。最为关键的是，由于认识到各县无法对树木提供保护，省政府指示地方政府特许成立盈利性的组织来承担这项工作。因而，政府授予这类组织以权力，既可以向村庄领袖，也可以向那些新式的、带薪的林警队—即既向正式的，也向非正式的县级以下的政府—发布命令。[17] 20世纪30年代梁漱溟的乡村建设组织在菏泽创建的林业公会，它们全都以集镇而不是以村庄为基础，在对其成员的盈利动机的依赖及对他人的强制方面走得更远。[18]

保护树木与保护美棉相比，效率更加明显地参差不一，但在这里，鲁西北地区同样显得比鲁西南地区更成功。[19]其他方面仅有的成功是护卫联合林地的私人公司的那些活动。在东阿，一家由济宁投资者创办的林业公司成功地经营了好几年，但它总是不断地与附近的社区发生冲突；当地方政府在1928年北伐战争中被附近的军事冲突所

削弱时，该公司的产业遭人哄抢并被纵火焚烧。[20]后来新成立的县政府以“不善”之名解散了这家公司。尽管1929年省政府批准该公司“在〔国民〕党的监督下”重组，但此后它再也不像以前那么成功了，而东阿县的报告中说，1933年的森林要少于1918年。[21]鲁西南紧密结合在一起的村寨封闭组织，对传统的看青和护卫活动非常有用，但对这些新的安全问题则毫无助益。

尽管如此，黄运在不同地区不同程度上的失败，与黄运植树造林的整体失败相比，其影响要小得多。人们对燃料的绝对需求，在大部分地区引发了极其严重、通常无法控制的治安问题。而科学也无法像它曾经对棉花所做的那样，在技术上为树木提供适用的方法，使之在某些文化上有影响的节日到来之前得以成熟。任何扭转黄运环境恶化的希望都被寄托在这个地区的外部。

---

[1] 《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“论述”，第1—7页。

[2] 如见《山东劝业汇刊》第四期（1921年1月），“各县实业状况”，第2页；《山东劝业汇刊》第五期（1921年7月），“各县实业状况”，第19—20页；《山东劝业汇刊》第六期（1922年1月），“公牍”，第27页；《乡村建设旬刊》第四卷第十八期（1935年2月），第12页。

[3] 《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“公牍”，第3—9页。

[4] 植树数字，见前面本书第207页，脚注2（此注中无植树数字。—译者注）；1933年的数字，见实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第五编，第384—402页。

[5] 《乡村建设旬刊》第四卷第十八期（1935年2月），第10页。

[6] 《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县劝业报告”，第29页。

[7] 1933年山东各县公安局的大致规模，见《山东政俗视察记》。

[8] 《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“公牍”，第42页；《山东劝业汇刊》第十五期（1923年6月），“公牍”，第13页。

[9] 《山东劝业汇刊》第十六期（1923年7月），“劝业报告”，第10页。

[10] 《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第16页。日据期间，恩县后夏寨村的罚金高达3—5元（见中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》第四卷，第431页），但这似乎代表了最近的增长。

[11] 《山东劝业汇刊》第二十九期（1924年9月），“实业公牍”，第2、4页。

[12] 《山东劝业汇刊》第二十九期（1924年9月），“实业公牍”，“实业公

牍”，第4页。

[13] 一般的论述，见博士学位论文，第168—179页。新英格兰的情况，见William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York: Hilland Wang, 1983, pp. 110–111，关于早期现代欧洲、特别是英格兰发生的同样现象的各种资料，见该书第196页注4。即使是欧洲相对强大的国家，在晚至19世纪时，也有这类问题；如见John M. Merriman, “The Demoiselles of the Ariège, 1829–1831.”John M. Merriman (ed.), *1830 in France*, New York: Frankin Watts, 1975, pp. 87–118。

[14] 《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“各县成绩报告”，第32页；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“公牍”，第14、54页，“各县成绩报告”，第8页；《山东劝业汇刊》第十四期（1923年5月），“劝业消息”，第8页。

[15] 如见何云龙：《菏泽农村的事实》，《农业周报》第四卷第十四期（1935年4月12日），第489页，及《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿公报》第十三期（1930年1月），第13页；更广泛的论述，见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 205，209–212。五成可能是一对一最普遍的比率，但更高和较低的比率也不少见，也见“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第55页。

[16] 《山东劝业汇刊》第二十五期（1924年6月），“公牍”，第8页。

[17] 《山东劝业汇刊》第十一期（1923年2月），“各县成绩报告”，第1页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“各县成绩报告”，第23页；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“公牍”，第63页；《山东劝业汇刊》第十五期（1923年6月），“公牍”，第14页。

[18] 见博士学位论文，第176—177页及后面的注脚对此事的进一步论述；原始资料来自《乡村建设旬刊》第四卷第十八期（1935年2月），第10—11页。

[19] 关于西北各县的情况，见《山东劝业汇刊》第七期（1922年5月），“各县实业状况”，第13页；《山东劝业汇刊》第十期（1923年1月），“各县实业状况”，第4页；《山东劝业汇刊》第十二期（1923年3月），“公牍”，第23、32、44页；《山东劝业汇刊》第十三期（1923年4月），“公牍”，第14、44、54页，“各县成绩报告”，第8页；《山东劝业汇刊》第十四期（1923年5月），“劝业消息”，第8页；关于西南各县的情况，见《山东劝业汇刊》第五期（1921年7月），“各县实业状况”，第20页；《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“劝业消息”，第3—7、13页。

[20] 《山东劝业汇刊》第二十二期（1924年3月），“公牍”，第22页；也见《农商公报》第二卷第二期（1915年9月），“政事”，第13页；《东阿县志》卷七，第2页上—下。

[21] 见中国第二历史档案馆藏档案，1932年10月报告的第13页上，机关代号2：案卷号119。

生态、交通和边缘化

这些失败使得日本人在1936年的一项研究中得出结论，要在整个华北内地改善水灾治理就需要修筑铁路。这项研究指出，铁路是改变这些地区的人民焚烧所有可以延缓水土流失的东西的唯一途径。[1]的确，燃料差价（比如菏泽与德州之间）可能会使两个地区之间的运输具有吸引力，这比牛车的运送要好得多。另外，如果黄运的更多地区能够花费硬通货来购买其他地区的燃料，那么，省和中央政府可能会对提供另外的选择更感兴趣。

黄运的水路将在后面两章中予以论述。在此之前，我们有必要研究一下为什么黄运的大部分地区被置于铁路网络之外。这有助于解释在自强逻辑之下，这个地区是如何一步一步地被封闭起来并因此被边缘化；此外还將阐明这种逻辑的实际运作。

沿着1949年以前在山东实际修筑的线路—沿黄运东部边缘的津浦路和胶济线—直到1914年还对该省拥有铁路特许权的德国人，最初规划了另外4条线路；有两条穿越黄运的中部地区。[2]最后唯一一条与黄运有关的线路并不是当初所规划的。在所有这些案例中，当地的利益相关者想修铁路，但上级政府更关心的是不合适的团体不得修铁路，而不是铁路被修建。当地利益相关者所获得的一次成功—修筑一条通向济宁的支线—恰恰是因为这条线路被许多有权势的人视为可以取代另一条对中国主权构成威胁的线路。而在那些没有这种政治因素的地方，省和中央的领袖人物通常对黄运与沿海的联系漠不关心，并反对让外国人来修铁路。

关于铁路特许权的中德协定，在清末最后10年里重新商谈了好几次。除了财政外，主要问题是铁路沿线的矿权，已建成的铁路的经营，1898年德国人宣布但在后来10年中并没有动工的线路规划，以及津浦路的确切路线。[3]前两个问题并没有影响到黄运，这是因为这些铁路压根就没有修筑。两条规划中的铁路与我们有关：南面一条从兖州经济宁和曹州至开封的线路，以及北面一条从济南经长清、茌平、彰德府、南乐、潍县和平县至顺德府（直隶）的线路，且有一条支线拐向临清和夏津。[4]这些线路本来是可以把黄运的大部分地区稳步地纳入到铁路网络中的。

经过多次争论后，德国在1913年同意这些线路由中国人用德国的

贷款来修筑，并由德国人保留采矿权。[5]在第一次世界大战期间，日本宣布继承德国在山东的权利。最后，中国政府决定宁愿不修也不与日本人一起来修筑这些线路。在以后的25年时间里，作为一项所有中国人的工程，这条济南至顺德府的线路上不断地发生利益纠纷，而日本人在第二次世界大战中则把它列为一条计划修筑的工程，但却从未动工。[6]另外，黄运北部社区所施加的要求修筑这条线路的压力，并不太大；在仅有的这种运动中，临清和聊城的请愿者们并不同意所列出的线路。[7]正如我们很快就要见到的那样，这与黄运南部地区所发生的一切大不相同。

对南面线路的规划很快陷入到对津浦（沪）路所经路线的争论之中。德国人想把这条线路拐向鲁东地区，并向曲阜修筑一条支线，这样一来，他们的矿权就可以延伸到最被看好的地区。[8]济宁一群有功名的人，他们中的一些人担任着公职，还有一些经商之人则希望主干线能经过济宁；如果该市最低限度连一条支线也不能得到，他们则为这座城市的未来担心。神通广大的潘复（关于其人，详见第五章）领导了这场诉求。[9]

这帮人把路线问题提交给津浦线将要穿越的所有4省绅士，并把它与刚刚开始的“收回利权运动”联系在一起。[10]在做这些事的时候，他们对拒绝德国人的采矿权的强调，远多于对这条铁路给济宁—鲁西南的枢纽，并且是一个铁路和运河运输可以交汇的地方—所带来的商业利益的强调。[11]济宁的一份呈给上级政府的请愿书中，按照另外一种自强的观念，把济宁这样做说成是一件积极的事例：它认为商业集中于济宁而非兖州或曲阜，是非常有利的，这是因为那里商业利润的进一步积累，可以激发工业化。[12]但尤为重要的是，请愿者们强调最初的线路威胁到了中国主权及其现代化所必须的资源（特别是煤）控制。这种观点及许多绅士的关系，把这项济宁意见背后的江苏、安徽、山东、直隶的士绅和督抚们集结到了一块。[13]

这些压力最终迫使有关方面做出让步，即主干线修在两个原来位置之间的某个地方，并向济宁修筑一条支线。[14]这条线路是兖州至开封线的第一段—在最后的报告中，这条线路仍然没有完工。[15]

济宁这场斗争的组织者们急于把他们的家乡与沿海经济联系起来，并非常老练地运用民族主义的诉求打动了其他地区的绅士们。他们在天津、北京、开封和烟台召开了许多要人出席的会议，并沿着规划中的整个津浦路段为请愿书收集了签名。[16]这个群体的力量不仅与临清和聊城对铁路的软弱游说而且与毫无起色的拥护兖州的大众运动形成了对比。这种非同寻常的团结和效率无疑较多地归因于积极的和老练的组织活动。不过，这也归源于济宁商人和政界之间非同一般

的密切关系，在对信贷市场的讨论中，我们已看到了这一点，而当我们研究治水政治时，我们将再次看到这一点。

不论是济宁士绅的民族主义还是其唯利是图的论据，似乎均没有动员起村民或济宁市那些并不完全具有绅士地位的公民，但是这场运动从未建立起与浙江、江苏和四川等省的类似运动相比拟的广泛基础。[17]那些在全国都有影响的济宁绅士在地方上的软弱表现，仍然是本书其余部分的一个重要话题。在我们对信贷的讨论特别是在讨论为什么鲁西南地区的农作物改良规划会失败时，已粗略地涉及了更具地方倾向与更具外部倾向的士绅们之间的某些冲突。正如我们在治水事例中将要详细看到的那样，这种分歧使得潘复这样的人物在其推动的项目比利权运动需要更多的乡村合作时，其成效要低得多。

同样值得注意的是，这些士绅和商人们对全国士绅所做出的有效诉求，基本上全部基于中国政治的需要，而不是其本地的经济困境。黄运必须融入到沿海的政治经济中，以获得对其环境和经济困境的帮助，而不论这些帮助是来自政府还是来自市场。为了获得将把黄运的更多地区纳入到那个世界的基础设施，其领袖不得不根据“自强”的关系—即主权或硬通货—而非当地的福利来阐述观点。

因此，这些诉求不得不强调黄运所能出口的东西而不是它需要进口的东西。我所见到的许多中国人要求改善黄运交通的呼吁中，并没有把获得亟需的进口物资作为一种预期的利益来论述，尽管外国人有时会提到这一点。并且，就像我们已经看到的那样，没有现代的交通，棉花生产的专业化也能进行下去。只要这个地区的出口—这与腹地通常的模式不同，与它所亟需的某些进口物资相比，数量没有那么大—毋需新的基础设施来与市场贯通，经济方面的论据就无助于黄运。[18]

黄运的匪患确实引起了上级政府的注意，部分原因是由于匪患“可以输出”到那些对政府有着更大利害关系的地区。[19]保留下来的鲁西地区在民国时期向省和中央请求帮助镇压土匪的呼吁中，对这个地区自身困境的叙述，要少于匪患蔓延将给津浦路带来威胁的叙述。[20]上级政府被他们的理由说服，接受了呼吁，并准备了保护这条铁路的方案。[21]

事实上，对土匪的镇压，通常为主权的保护如何能够影响公共服务的分配提供了一个极好的例子。可以非常有把握地肯定，在民国时期绑架外国人的土匪，将会立即受到担心外国人报复的中国政府的惩罚；同样的原因，那些真正杀害外国人的土匪，遭到了极为罕见的迅速而又果断的镇压。不过，对普通土匪和绑架活动的镇压，被推给了

地方政府来办理。[22]像黄运这样几乎没有中国铁路网络所涉及的地区，从保护主权的自强逻辑中所得的益处，仅比它们从其经济逻辑中所得的益处略好些。

总之，黄运生态的衰退远不止是马尔萨斯所说的那种过程。它也不是由大运河所引发的问题的结果。相反，是过去水利体制的废弃损害了黄运地区。更广泛地说，19世纪中期以前，明清的国策在面对急剧的人口压力时，有助于维持黄运脆弱的生态稳定。一部分原因是，这种补助只不过是这个国家根据与其他地方的国家构建们所持的并无二致的一种逻辑，来执行自利任务—为其京城及军队供粮—的一种副产品。但一部分原因，也可以被视为一种有意识的“仁”政的结果，这种政策自觉地致力于市场力量不足以保障生计的地方：帮助西北粮食贸易的发展、维持“常平”仓、补助陕西的打井或推动西南地区基础设施的建设。不论人们强调哪一种动机，结果均是黄运通过远程贸易获得了木材，在政府维持的水路上送来了石料，并从南方的纳税人那里获得了治水的资金。

尽管如此，到19世纪中期，这一切全都改变了。面对着外部的敌人及其最富裕地区的反叛，中国的国家转向了一种自强的逻辑。在那种计划中，问题的关键是一个项目是否有助于维持对中国富有竞争力的地区的控制、是否有助于中国现代部门的建设、或者从总体上减少威胁中国国家主权的债务。到20世纪，由于分化和亏空进一步恶化，这些优先势头依然更加强劲。国家把它的注意力转向了关键地区而不是落伍地区；而随着海洋运输的兴起，黄运没有一处变得重要起来。这种变化意味着大运河对黄运资助的终结，所造成的结果是生态的崩溃。

另外，把贸易顺差看得高于福利的重商主义逻辑，意味着沿海地区可能获得替代进口的帮助，而像黄运这样的地区，在获得来自东北或其他地区的必需进口物资方面，则几乎不可能得到帮助。在这种自强的逻辑中，由于不能拿出过硬的理由来使黄运更加紧密地连接到以沿海为中心的新网络中，新的交通网从它的旁边绕了过去；因此，它变得更加封闭和边缘化。而即便考虑到这种边缘化，这个国家与以前相比，也更加没有理由关心为黄运提供其他的服务—治水、肃匪，等等—除非其问题有波及更多的具有战略意义的地区之危险。

不过，相对的封闭还意味着更大的自主性，某些当地的掌权者从中获得了益处。这方面的例证在信贷和棉花案例中非常明显。在更具外向性的群体试图保护黄运与更大规模的政治经济之间的铁路联系时，这帮人基本上袖手旁观。但当问题与这个地区水利系统—国家基于同样自强的理由正在抛弃它—有关时，从大商人到农民到职员，他

们每人得到的报偿，是无人过问他们具有重大利害关系的已垦地亩，他们全都影响着所发生的一切。国家对这个地区的放弃及各地不同反应的较大事例，使我们的研究得出了黄运被边缘化的结论。



1919年临清附近的棉花播种。整个家庭全都加入进来，儿媳和孩子们在前面拉。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆（***Bentley Historical Library University of Michigan***）密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。



1924年，山东当地林巡队的一名成员与禁止进入小树林的标识。在*China Weekly Recorder*（1924年2月16日，第431页）为这幅照片所配的说明中称，这些标识和巡查人员比布告和政府的正规军“更加可怕”。



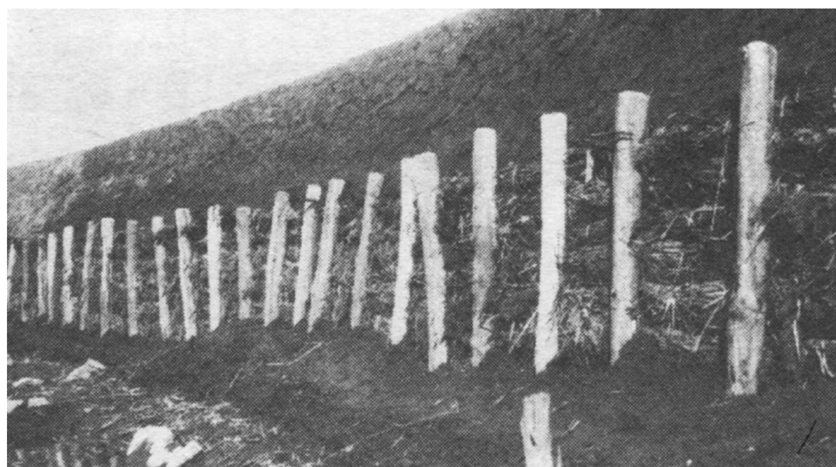
妇女和孩子们在搂草间隙中的休息。每个人都有一只草耙和筐子；地面本身已近乎光秃。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。



1919年，民众聚集在济宁大运河较低的闸口上，围观为命运多舛的大运河修复工程设计方案的美国工程师的到来。尽管水运缓慢且费用高额，但大运河仍然是一条济宁通往江南的重要商业水道，并且也是周围农田主要的水灾威胁。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。



1919年，大运河上运载秸秆的船只。**1901**年以后，大船无法在济宁至临清段行驶，但这一段可以行驶较小的船只，来运输像用作柴禾或饲料的秸秆之类的大宗商品。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。



1919年用来保护大运河泥土河堤的草料和木桩。在被规范地修筑和维护的情况下，这类工程会相当的有效；但即使在这种情况下，它们也无法与石料和砖头相比，而且它们对运河和黄河最危险的地方也并不适用。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。



1918年工程队在修复靠近大运河的泥土河堤。请注意庞大的队伍、简单的工具及几乎看不到的树木，这些树苗被规划种植在运河沿岸，以加固河堤。照片为克利夫顿·奥尼尔·凯里所摄；选自密歇根大学本特利历史图书馆密歇根历史特藏部克利夫顿·奥尼尔·凯里档案。

---

[1] “南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東地方の黄河水災状況》，天津：“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所，1936年，第59页。

[2] Vera Schmidt, *Die Deutsche Eisenbahnpolitik in Shantung*, Wiesbaden: Otto Hanassowiz Verlag, 1976, pp. 136–140；也见李毓澍编：《中日关系史料》第6册，台北：台湾“中研院”近代史研究所，1976年，第14—15、43—44、134—137页。

[3] 中国交通部交通史委员会：《交通史》，第3531—3538页；Vera Schmidt, *Die Deutsche Eisenbahnpolitik in Shantung*, pp. 138–140。

[4] 中国交通部交通史委员会：《交通史》，第3533页。修筑部分南线作为中国人的一项工程的早期计划，见《东方杂志》第一卷第八期（光绪三十年八月二十五），“交通”，第85页。

[5] 李毓澍编：《中日关系史料》第6册，第135—136页；也见Lee En-han, *China's Quest for Railroad Autonomy, 1904–1911: A Study of the Chinese Railway-Rights Recovery Movement,* Singapore: Singapone University Press, 1977, pp. 171–172。

[6] 松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，第12—13、33—36页；吴相湘、刘绍唐编：《鲁案善后月报特刊—铁路》，台北：传记文学出版社，1971年［1923年］，第94—95页。

[7] 1985年11月对临清和聊城的访问记录。

[8] 袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，1982年9月25日

完稿，相关内容见《济宁文史资料》第一辑（1986年3月），特别是第5页，及《山东杂志》第七十九期（宣统二年十一月三十日），“论述”，第2页上。

[9] 袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，是这件事最为全面的叙述（作者的祖父袁景熙在这些事件中起着关键的作用）。更易找到的叙述见《济宁县志》卷三，1929年，第56页上—68页上。关于潘复的参与，见《山东杂志》第四期（光绪三十四年二月二十九日），“实业”，第15页；《山东杂志》第五期（光绪三十四年三月十五日），“专件”，第1—5页；《山东杂志》第十一期（光绪三十四年六月十五日），“杂录”，第1—2页；《山东杂志》第四十四期（宣统元年十月三十日），第26页下；《山东杂志》第四十五期（宣统元年十一月十五日），第11页下；其他著名的参与者的名单，可见《山东杂志》第四十一期（宣统元年九月十五日），第24页下—25页上；《山东杂志》第四十五期（宣统元年十一月十五日），第11页上。

[10] 袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，第5—6页；王守中：《清末山东收回路矿利权运动》，《中国地方史志论丛》第258—259页。也见《山东杂志》第五期（光绪三十四年三月十五日），“专件”，特别是第1、3、5页。

[11] 《山东杂志》第四期（光绪三十四年二月二十九日），“实业”，第15页；《山东杂志》第五期（光绪三十四年三月十五日），“专件”，第1—5页；《山东杂志》第十一期（光绪三十四年六月十五日），“杂录”，第1—2页；《山东杂志》第四十四期（宣统元年十月三十日），第26页下。《山东杂志》第四十一期（宣统元年九月十五日），第24页下—25页上；《山东杂志》第四十五期（宣统元年十一月十五日），第11页上；《山东杂志》第七十九期（宣统二年十一月三十日），第2页下，全都收录了公众声明中对此事的强调。关于山东督军周自齐1913年对北线所作的类似观点，见中国交通部交通史委员会：《交通史》，第3535页。

[12] 《山东杂志》第四十五期（宣统元年十一月十五日），第11页上。

[13] 袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，《济宁文史资料》第一辑（1986年3月），第6—8页。

[14] 袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，《济宁文史资料》第一辑（1986年3月），第7—8页。

[15] “Foreign Funds for Railways.” *Beijing Review*, 29: 21(May 26, 1986), p. 28.

[16] 《山东杂志》第四期（光绪三十四年二月二十九日），“实业”，第15页；《山东杂志》第八期（光绪三十四年四月三十日），“杂录”，第1页；《山东杂志》第十一期（光绪三十四年六月十五日），“杂录”，第1—2页；《山东杂志》第四十一期（宣统元年九月十五日），第25页上。

[17] 如见王守中：《清末山东收回路矿利权运动》，《中国地方史志论丛》，第262页。

[18] 远离主要人口中心的地区（我们称之为“边缘”），通常将成为专门生产

每价值单位较大、且产生每地区单位较低的收入，对这一观点的总结，见Donald McCloskey, *The Applied Theory of Price*, pp. 416–417；相反，“核心地区”则可能会生产每批价值更高的商品，并至少把它们中的某些部分卖到不生产这类产品的地方—很可能是边缘地区。

[19] 如见夏莲居：《山东独立前后》，《文史资料选辑》（济南版）第十二辑（1981年），第49页，他称在辛亥后的早期阶段，在山东对土匪的控制（并因此控制那里的驻军）被认为是控制整个山东的关键。周锡瑞（Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 20）也指出，鲁西、特别是鲁西南地区“输出”土匪。西南地区曾发生过导致1897年德国干预的反对传教士事件（如见Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 110–130）、驱逐了省长田中玉（*North China Herald*, April 5, 1924, p. 8）的临城劫车案和国内发生的对民国山东政权仅有的一次重要的挑战（卢素文［Lu Suwen］叛乱，见*North China Herald*, Dec. 20, 1924, p. 478，及其后发生的问题）。

[20] 见潘复、周自齐和其他28人未署日期（可能在1918年4月29日）的长篇呼吁书及1918年5月1日的后续呼吁书，见中国第二历史档案馆藏档案，机关代号00：案卷号1164。

[21] 见内务部经政司三号科：《批山东同县会马龙标等》，1918年5月18日，见中国第二历史档案馆藏档案，机关代号00：案卷号1164；关于后来更详细的例子，见护路的长篇计划（而鲁西南地区并没有其他的东西），见中国第二历史档案馆藏档案，机关代号00：案卷号1166（1923年9—10月）。也见Harry A. Franck, *Wandering in Northern China*, p. 303。

[22] 一般的论述，见Philip Billingsley, *Banditry in Republican China,* Stanford: Stanford University Press, 1988。

第四章 任其自便？

华北水利设施的失修将在以下两章中着手研究，并得出我们对黄运边缘化的看法。本章侧重于失修背后的政治、社会和物质根源；第五章研究这种失修对黄运的影响以及扭转它的尝试。因此，本章继续讨论第三章的中心议题：由于国家注重更具战略意义的地区，中国国家构建战略的变化导致了黄运被“牺牲”。本章讨论这种在高层政策中的变化是如何影响黄运治水的地方利益配置。这种对国家在不同地区的不同影响以及把国家作为一个服务提供者的角色的研究，还将被用来提炼出研究现代中国国家构建的主流方法，这种构建倾向于聚焦更狭隘的国家盘剥能力。

本章首先研究中央政府为了削减大量的财政支出而抛开内地水利的政治现实。然后，本章叙述了这些削减的范围，并估算了用旧水平的资助和新近可以获得的技术本应可以做到的程度，以此来探讨这些削减的意义。后面一节说明了中央政府的退出，是如何确切地削弱了地方的利益，而国家所希望的本是弥补薄弱环节。这在黄运北部地区尤其确切，在那里，与水运有关的精英们特别软弱，而中央政府基本上全都退出治水事务。接下来，本章考察黄运治水的技术问题，并解释内地水运方面急剧下降的利益，是如何导致在内地治水中采用灾难性急功近利的办法的；特别是黄运的山东部分所采用的技术，它们公认比那些更靠近沿海和在大部分河南及直隶地区所用的技术要差。本章还说明，当国家使用这些技术的支出减少时，对农民们而言，这些技术实际上更昂贵，在新的体制下，农民“非正式”交付的当地产品和劳动力剧增。下一节把这种技术选择，与行政问题以及特别是在20世纪黄运的许多地区代替了中央政府努力的治河体制中根深蒂固的腐败，并将其与国家构建的一般模式联系起来。

最后一节我们纵览本章，把治水中政府的侧重点与我们早先对自强和地方侧重点的论述结合起来。它说明19世纪末强加在水利体制上的经费削减和制度性的变化，不仅把治水（特别是黄河的治理）的负担转移，而且把水患问题从靠近沿海的地区（及后来靠近铁路的地区）重新分布到济南和北京均认为较不重要的内陆地区。这种变化及其后果反过来把内陆的水利问题与中国在国际体系变化着的地位、并

与不同地区程度不等地变成更大市场网络的组成部分联系了起来。第五章将通过考察水利衰落的结果及考察地方对这种延而不决危机的反应来结束本书。

中央政府的退出

黄运的水利问题早在1890年以前就已存在。尽管整个地区有大运河、黄河和运河的支流伸入进来，但它从不知道清朝法规和“水利社会”的理论家们所述的大规模公共工程的成熟体制。[1]1890年以后，汇集到了一起的各种新挑战及中央政府关注程度的降低，给这个地区造成了一场新的危机。

中央政府的抽身退出包括两方面。其一，政府所面临的侧重点和压力改变了，而且河务资金被挪用到其他事情上：用在了19世纪60年代在长江下游地区的减税及平叛，以及19世纪90年代的新军、对外赔款及北京和天津的现代化项目上。其二，19世纪90年代的“改革”，对剩余的河务资金和人员不是按照减少水患而是按照改变水患发生地进行了重组：水患问题在极大程度上从更受重视地区重新分布到了黄运地区。

1852—1855年，黄河的河道改徙到山东境内；在此之前的几个世纪里，它曾流经江苏入海。黄河本身造成了巨大的水灾治理问题。另外，它的新河道把以前大运河在山东可以利用的部分，变成了技术上最复杂的一段，并使这个地区对较小河流的治理变得艰巨起来。[2]黄运根本没有能够解决这些巨大新难题的机构，而专注于太平军和捻军叛乱的清政府，又不会创建一个这样的机构。相反，漕粮从运河运输被移作海运。沿着黄河新河道的地区—可以说，它们的许多地方被捻军占领着—被置于自生自灭状态。幸运的是，黄河改道后的前10年中，这条新河道几乎没有发生过什么灾患。[3]

许多重要人物赞成把这种过渡性的解决方式变得制度化。运河承担的漕运的结束，是长江下游诸省的福音，并对恢复其稳定的减税政策至关重要。[4]长江流域的精英们早就想废除越来越昂贵的运河漕运（如取自湖北的一个抽样运费，从1732年的130两白银上升到1821年的700—800两），现在他们有了机会。[5]

其他人还觉得旧的朝贡体制很难解决。充当漕船水手的世袭运丁发现靠他们的配额越来越难以生存；而且，尽管他们可以合法夹带和散卖的私货数量有所增加，但他们越来越转向贩私、抢劫近河村庄或逃差。当运卒逃走时，沿运各县不得不提供替代夫役，其代价可达数千两银子。这些问题在道光朝（1821—1850年）似乎增长得特别

快。[6]尽管如此，1855年以后漕粮和运河政策的讨论，并未明确地提及它们。

19世纪50和60年代长期的战争，给那些力促结束运河漕运的一方增加了惯性力量。19世纪在海运问题中的进展也是如此。天津和上海的崛起，产生了认同海运强大的商业和政治利益；李鸿章等人就依赖于这些口岸的商业税收。[7]

最后，19世纪中期朝廷转向推进东北的发展，逐渐为京师和北方的军队建立了另外一条粮食供应渠道。在清朝初年，私人对东北粮食越来越多的运送，使北京比其在明朝时对漕粮的依赖要小。[8]即使没有19世纪中期的打击，这些运入的粮食在京师的食物供应中，也可能最终超过了南方的粮食，但这种替代本来是不会立即发生的。事实上，那些打击极大地加快了这种转变，因为19世纪50年代漕粮的中断和东北地区外国入侵的威胁，促使清廷认识到，他们必须在这块满族人的龙兴之地安置更多的汉族农民。[9]

不过，数世纪之久的体制不会不经争论就此消失。由于在19世纪60年代中期平定了叛乱，关于将要对大运河和黄河采取什么措施的争论，接下来就全面地展开了。

有关人士提出把黄河逼回到它的旧河道中。这种方案有三个优点。第一，那条河道上旧的官堤，只需少量的延伸和加固就可以使用。与之相比，接受黄河的新河道，将最终承受在所有沿着这条河300多英里“尾闾”的两岸修筑类似系列的新堤坝的负担。[10]这时，那条河段布满了“官督”“民”修的堤坝。这些是极小的坝障，且它们未花费中央政府一文钱；当地的社区修筑并维护着它们。[11]由于黄河的新河床尚未严重地淤积起来，这些坝障尚能管用，但到最后，接手新河道将需要中央政府出资，并组织大规模的堤坝修筑。第二，这一派人士认为黄河的故道更加自然和稳定；他们担心不论修筑了什么样的工程，新河道两岸仍会发生无穷无尽的水患，直到将黄河逼回到其旧河床中。[12]

最后，这一派认为让黄河回到其故道中将极大地简化对大运河的管理，并将使漕运像过去一样运行起来。当淮安附近这些水道的交汇处经常发生水患时，大运河罕见地干涸了——一种对交通更为严重的阻碍。黄河的改道，切断了过去为在黄河的新河道和东阿交界与临清之间大约70英里的大运河提供水源的较小河流，使得中国南北内地唯一的河道在其中段干涸了一截。最省事的权宜之计——当漕运船帮接近时，把黄河水放到这段运河中——使得运河的河床中沉积了大量的淤泥，并且，长期下去使得事情更加糟糕。这些官员认为，在河道变得

更高以前，正视恢复唯一真正可用的设施的代价，将是更好的选择。[13]

反对的立场—接受黄河的新河道及其对运河的影响—以李鸿章最坚决和最有力。这个立场得到了对在长江下游核心地区减税感兴趣的本质上的“休养生息”联盟，以及那些与条约口岸和沿海航运的发展有着利益关系的人的支持。李鸿章认为，疏浚几近淤满的旧河床和对大堤进行修补，至少与在新河道上修筑新堤的费用同样昂贵；更加重要的是，这样的一种工程肯定会失败，将导致1852年灾难的重现。[14]他指出，早在1857年，政府就应该着手沿着新河道修筑官堤。[15]

新的官堤直到1872年在最后一次隆重的恢复旧河床的运动失败后才开始动工。即使在那时，这项工程也进展缓慢。耽搁是要付出代价的；新河道已经严重地淤塞了。光绪前期（1875—1891年），黄河发生了几次非常严重的水患，特别是沿着济南至海这条150英里的最后河段（即黄运的东部）。到1884年，沿着新河道两岸的官堤完成了。即使在那时，让黄河回到其天然河道的利害之争并没有消失—山东巡抚张曜在1886年重申此议，而1887年河南堤岸大溃决后，为把黄河河道重新挤出山东提供了最后一次机会。李鸿章再次斥责了这种观点，而这一次它寿终正寝了。[16]

但这将置大运河于何处呢？在这些年月里，运河维持着畅通；一些贡物通过这条河流运送，但现在绝大部分改走了海路。当许多人争论海运费用较低且是供应京师更可靠的方法时，他们并没有提出放弃运河；[17]这样的一种立场可能激进得令人无法接受。这至少隐约地置他们于一种特别的处境。运河的维持费用主要从向运河上运送的漕粮所征收的税课中支出。[18]因此，只要运河在某种程度上保持通航，从海路运送漕粮将不会节省出什么资金。总之，那些更喜欢黄河新河道的人通常把大运河问题飞快地略过，要么坚持更狭窄的海运问题（或是用银支付）以反对运河承担的漕运，要么只论述黄河问题。

对于旧河道的支持者们来说，运河问题也是一个陷阱般的话题。当他们时常表明国家的安全要求有一条内地的河道来为京师提供供给，并指出贯穿南北的运河所带来的经济利益时，他们也无法否认大运河、黄河及漕政问题之棘手、开支之巨，且往往腐败丛生。[19]即使是运河的主要受益者们，也经常不满。例如，济宁的商人们非常希望附近的船闸能维持下去，但抱怨向他们收费的卒弁们所做的工作非常糟糕，并索取高额的“常例钱”。[20]正如前文指出的那样，对沿运各县来说，运卒们会经常成为麻烦。对黄河（1891年）和大运河（1901年）开支的大规模削减，其目标为裁汰军队和相关低级官员的改革的一部分，是以地方上的、通常为半私人的努力作为替代的。表

面上，许多人认为这些削减不会损害水利的维护。有些人担心这种削减会带来麻烦，但似乎没有人为旧体制作辩护。[21]

到1890年，那时黄河从哪里流—或至少是哪里的人将试图让它流—的问题已经解决，并且大堤也修起来了。大运河问题则被束之高阁：运河保持通行，且有一小部分漕帮在继续使用它，但却没有对它进行大的维修。[22]不过，连绵不断的黄河水患及越发严重的财政问题，很快促使有关方面做出进一步的决断。

光绪后期（1891—1908年），治水预算被极大地削减，以省出资金用来偿债、赔款、修筑铁路、编练新军和发展其他“现代”项目。[23]一直到1891年，黄河的开支还是被极为松散地控制着；实际上，相关的各省巡抚支出了他们认为必须花费的一切费用。[24]不过，1891年，山东和河南在黄河治理方面的预算均被定为60万两，并且，山东改变了其治河政策（特别对该省最西部的地区），以把越来越少的资源集中用于它认为最需要的地方。[25]督抚们特别是山东的巡抚，均超过了这些预算，要求官方花费更多的资金，并试图重新分配其他的收入。[26]尽管如此，并没有找到可靠的资金来源，而支出则稳定地下滑；据《山东公报》估计，1894—1900年，黄河的治理费用每年为99.2万两，1900—1906年每年为67万两。[27]河南方面的支出，在道光年间每年超过了150万两，清末降为42.3万两。[28]至少在紧缩阶段的前期，兑换率的变化对黄河的治理也很不利。在1891—1903年之间，一两银子对铜钱的比价跌落了31%；由于大部分治河材料及工钱用铜钱支付，这等于把山东的预算从60万两进一步削减到41.25万两。[29]

1901—1902年进行了进一步的改革和削减预算。义和团起义打断了残留的漕运，甚至阻止了对更加破败的运河例行的维修。在动乱期间，人们把运河最干涸的河段占为农地。庚子赔款极大地加剧了清政府的财政困境：例如，1903年，中国不得不支付的赔款额超过了5000万两。[30]漕运被废弃了；山东在大运河治理方面的预算，从16万多两削减到7.5万两。[31]

这些决定的颁布再次无视漕运体制资助的维持运河的途径。奏折中清楚地说明了运河必须保持通行，但却没有提出怎样来做。[32]就像我们可以想象的那样，发生在黄运北部和南部的结局是大不相同的。鲁北的大运河—如果由地方来维修的话，其工程技术过于复杂—被中央政府废弃了。在鲁南，问题要小得多，地方利益具有更大的影响力，而中央政府则继续帮助维持局面。

鲁南段大运河（从黄河到江苏的边界）的资金与人员被削减了，

但没有被取消，而留守的河营与济宁运河管理部门[33]被授权负责管理这段河道。[34]因此，黄运的南部地区在维持其基础设施方面，仍然得到了国家的帮助。正如修筑铁路的案例一样，在新秩序中的济宁地区与其过去相比，地位已然下降；它既成了连接北方的运河也成了连接西部铁路的最后一站，而不再是北京与南方之间的一个站点了。不过，黄运南部通过其他地区资助的有形网络，与中国某些最具经济活力的地区继续联在了一起。

没有堪与济宁运河管理机构相比的衙门，曾经被组建起来管理鲁北的运河。这个问题在所有现存的奏折中均没有提到。山东巡抚（1901—1904年）周馥也很少提到这段运河，尽管他对河道具有无比的兴趣。一些对济宁商业上的重要地位及其对跨地区贸易[35]的间接叙述，与曾经用来解释为什么改革要使南运河而不是北运河得到供给的奏折相近。就像铁路方面的事例（及第一章中提及的筑圩和其他地方上基础设施的事例）一样，黄运北部的精英们缺乏获得国家帮助其建立基础设施的举足轻重的力量和关系。并且，正如我们在信贷和棉花问题上所见到的那样，尽管黄运北部地区在从以沿海为中心的新经济网络中获得的益处，比其南部地区更多，但这些益处被广泛地分散了，既没有导致大的财富集中，也没有产生更高层面的政治影响。

其间，北京继续被迫作出更多的削减。河南黄河河务开支削减的幅度尤其之大，主要是把资金节省下来用于庚子赔款，并且也用于资助主要在北京和天津地区的现代化项目。[36]山东巡抚比河南巡抚对经费削减作了更加有力的抵制，指出其水利方面的任务尤为艰巨。[37]不过，它们再也没有被恢复到光绪早年的资助水平；它们只不过是在支出超出了其正式预算时，避免了被进一步的削减。他们不得不每年都要求增加额外的资金；尽管他们有时得到了资金，但他们从来都不能依靠它们。[38]

1905年，河南巡抚陈夔龙抱怨说，这些资金转移是盘剥内地的血液来资助沿海地区的发展。这种抱怨没有什么结果，但却有不少事实成分。[39]从长时期来看，一些内地地区也从天津和东北基础设施的发展中获得了益处，并可以与所有其他地区一起从一支能够抵御外敌入侵的军队那里获得益处。不过，毫无疑问，政府的资金从以内地为中心的水利方面，大量转移到了以沿海为中心的其他项目上。[40]另外，正如本章最后一节所揭示的那样，那些仍然被分配给水利方面的资金，越来越多地被用在了靠近沿海的项目上。

1911年以后，河务预算在进一步缩减。20世纪20年代，山东每年在黄河方面支出的省经费为52万元（或371429两）；其中38万元来自向沿运18县征收的附加税。[41]其他90个县要求提供经费，但没

有立即缴纳，除了救济及大水灾间隙的修补外。[42]河南（40万元）、河北/直隶（25万元）及山东加在一起，比河南一省在19世纪40年代所开支的款项还要少。[43]

盘根错节的财政体制使资金短缺问题复杂起来：修护经费有着特定的、专门的来源。[44]因此，如果一个县未能交上其捐助，即使总收入不存在亏空，工程可能也无法完成。这种问题对水利工程来说尤为严重，在那里，所有的条件—所需的材料、具有空闲时间的农民及黄河本身的适宜状况—必须在很短的时间里满足。运石料的时间选择尤为棘手，石料只能在河流解冻后运进来，这几乎在农活开始前没有空出任何时间。[45]

在清朝，常常通过借用其他地方上的资金—通常是盐务款项—及挪用其他省的经费来解决这些问题。晚清的黄河报告中提到，对这项工程进行资助的借用资金不但来自附近对工程有利害关系的省份，而且来自遥远的浙江、江西及广东。[46]事实上，尽管文献中把这些资金说成是从其他省"借"来的，[47]但其中一大部分可能代表了支出的转移，"借出"省份向北京上交的款项更少，而代之以用山东、河南或直隶的资金来补偿。

民国时期的档案过于零碎，以至于无法证明这种借款停止了，但我并没有找到这样的事例，并且对于这一点非常容易理解。直到1890年，各省可以寄望于黄河所有的开支再次得到北京的拨款；而即使在此之后，清廷可能也不会让一个省给另一省留下一大笔没有偿付的公共资金的借款，这些资金原则上全都归北京所有。[48] 1916年以后，当各省通常被相互敌视的派别所控制之时，让人略感惊奇的是，仅有可能被大水灾危害的相邻省份才会提供跨省的河务协款。

---

[1] 如见Karl Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press, 1957。

[2] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，1915年，第一编，第2—3页；侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第24页。

[3] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第358—359页；武同举编：《再续行水金鉴》，第4129、4143页。上述两种基本的资料均认为在1855—1879年之间发生了列出的3次"大"水灾。

[4] James Polachek, "Gentry Hegemony in Soochow." in *Conflict and Control in Late Imperial China*, Frederic Wakeman & Carolyn Grant (ed.), pp. 211–256，特别是第226—227，253—254。

[5] 星斌夫：《大運河》，第223—227页。

[6] 星斌夫：《大運河》，第196—206、210—213页；David Kelley, “Temples and Tribute Fleets.” *Modern China,* 8: 3 (Jul. 1982), pp. 361–391。

[7] James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow. ” in *Conflict and Control in Late Imperial China*, pp. 242–243; Stanley Spector, *Li Hung-chang and the Huai Army*, pp. 213–216.

[8] 吴建雍：《清代北京的粮食公营》，《北京历史与现实研究》，北京：北京燕山出版社，1989年，第167—186页，特别是第172—173页。

[9] Robert Lee, *The Manchurian Frontier in Ch'ing History,* Cambridge: Harvard University Press, 1970, pp. 76, 116–119, 185. Lee强调尽管太平天国战争始于东北的“转型时期”，但在1895年外国的入侵加剧后，移民的增长更快。

[10] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4133—4134页；James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow.” in *Conflict and Control in Late Imperial China*, p. 252。

[11] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4133—4134页；James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow.” in *Conflict and Control in Late Imperial China*, 第3939页中的说明。

[12] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4134页。

[13] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第351—352页；也见Arthur Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period 1644–1912*, Washington: Government Priting office, 1943, pp. 464–471, 554–556, 642–644, 723–725, 751–756，关于这场争论中具体的参加者及其所取的立场。

[14] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第353页；也见Harold C. Hinton, *Grain Transport via the Grand Canal, 1845–1901*, Harvard Papers on China, No. 4, Cambridge: Harvard University Press, 1950, p. 40。

[15] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第357页。

[16] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第352—353、356、357页。

[17] 星斌夫：《大運河》，第219、248、250页；Harold C. Hinton, *Grain Transport via the Grand Canal, 1845–1901*, p. 33；光绪二十九年八月二日周馥奏折所附的《清单》，见军机处录副奏折，光绪二十九年，袋号26；《清单》所标的日期为光绪三十一年十二月十日，没有与其奏折合在一起，见军机处录副奏折，光绪三十一年，袋号39丙。

[18] 星斌夫：《大運河》，第248页；《山东通志》，第3463页。

[19] 关于国家安全的争论，见本书第249页，脚注5；关于后来的例子，见高熙喜的奏折，光绪二十八年一月三十日，见军机处录副奏折，袋号51—55。关于南北运河的经济利益，见监察御史高熙喜的奏折，光绪二十八年一月三十日（光

绪二十八年，袋号51—55）；周馥光绪二十九年十一月七日的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪三十三年十月二十一日吴廷邃的奏折（光绪二十九年，袋号40），均见军机处录副奏折。

[20] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，台北：文海出版社，1967年，第151—152、165—166页。

[21] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3712、4142、4177页；光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40），军机处录副奏折。

[22] Harold C. Hinton, *Grain Transport via the Grand Canal, 1845–1901*, pp. 33, 37–38, 40.

[23] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3860页；光绪三十一年七月四日陈夔龙的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十一年，袋号62—66；更广泛的论述，见本章的下一节。

[24] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第179页；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3945页。

[25] 《河务季报》第一号（1919年秋），第104—105页。

[26] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第205页；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3729、3734、3748、3806页。

[27] 《山东公报》第一百零六期（1812年9月17日），“文牍”，第2页。

[28] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3846、3851—3853、4178页。

[29] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第204页。

[30] Immanuel Hsu, *The Rise of Modern China* (2nd ed.), New York: Oxford University University, 1975, p. 496.

[31] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第237—238页。

[32] 未署日期的《清单》，可能最初附在锡良于光绪二十八年二月二十一日所上的奏折中；光绪二十八年一月十七日兵部和其他22名京官所上的奏折，均见军机处录副奏折，光绪二十八年，袋号44—45；光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）及光绪三十三年十月二十一日吴廷邃的奏折（光绪三十三年，袋号56），均见军机处录副奏折；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3713、3717页。

[33] 严格地讲，此处的“河营”全称是“河标城守营”，“运河管理部门”应是光绪二十八年移驻济宁的兖沂曹济道。清代长期在济宁设立东河河道总督管理河务，光绪二十八年裁撤东河总督，将兖沂曹济道移驻济宁，与河标城守营办理运河事务。—译者注

[34] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第237—241页；未署日期的《清

单》，可能最初附在锡良于光绪二十八年二月二十一日所上的奏折中；光绪二十八年一月十七日兵部和其他22名京官所上的奏折，均见军机处录副奏折，光绪二十八年，袋号44—45；及高熙喜的奏折，光绪二十八年，袋号51—55。

[35] 未署日期的《清单》，可能最初附在锡良于光绪二十八年二月二十一日所上的奏折中；光绪二十八年一月十七日兵部和其他22名京官所上的奏折，均见军机处录副奏折，光绪二十八年，袋号44—45；及高熙喜的奏折，光绪二十八年，袋号51—55；光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）及光绪三十三年十月二十一日吴廷燮的奏折（光绪三十三年，袋号56），均见军机处录副奏折。

[36] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3845—3851页。

[37] 光绪二十九年九月二十七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪三十二年九月十五日杨士骧的奏折，及光绪三十二年六月十一日杨士骧奏折所附的片（均见光绪三十二年，袋号37—38），及光绪三十三年八月六日杨士骧的奏折（光绪三十三年，袋号56）；均见军机处录副奏折；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3729、3733—3734、3748、3809—3810、3826、3835页。

[38] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3729、3733—3734、3748、3756、3806、3809、3813、3822、3835—3836页；光绪三十二年六月十一日杨士骧奏折所附的片（均见光绪三十二年，袋号37—38）。

[39] 关于陈的不满，见光绪三十一年七月四日陈夔龙的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十一年，袋号62—66，及陈夔龙呈递日期不清、收到日期为光绪三十一年五月八日的奏折（光绪三十一年，袋号40），均见军机处录副奏折。就我在北京中国第一历史档案馆所能找到的资料，对陈的奏折可能做出的答复已不存在。

[40] 见光绪三十一年七月四日陈夔龙的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十一年，袋号62—66，以及未署日期的《清单》概括了1874—1905年来自其他省份（主要为山东）对东北旗丁的协款，军机处录副奏折，光绪三十一年，袋号45乙。Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*，第170页指出，山东作为“盈余”省份对清廷的重要性，第130页引用北京褒扬一位山东巡抚从黄河预算中节省资金的话，但认为那些特殊的节约来自对腐败的限制，并不会损害河务治理。

[41] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“纪事”，第3页、“公牍”，第21页。一“两”大约等于1.4元，“两”是清朝时广泛采用的会计单位，但在民国时期用得较少。（民国前期，多采用银元、银两并用；1932年废两改元，1935年废用银元，改行法币。—译者注）

[42] 如见《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“命令”，第18页，“公牍”，第14、31—32页；《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“命令”，第62页。

[43] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第367页。

[44] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“公牍”，第21页，“纪事”，

第3页。

[45] 光绪二十八年二月八日张人骏的奏折（光绪二十八年，袋号44—45）；光绪二十九年十一月二十八日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪二十九年六月二十二日张人骏的奏折（光绪二十八年，袋号40）；光绪三十二年七月九日杨士骧的片（光绪三十二年，袋号37—38），均见军机处录副奏折；《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“公牍”，第16、44—45页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“布告”，第1—2页。

[46] 光绪二十七年六月三日胡廷幹的奏折和光绪二十七年四月二十六日袁世凯的奏折（均见光绪二十七年，袋号42—43）；光绪二十九年七月二日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；均见军机处录副奏折；台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十四册，第161页、第十五册，第204页。

[47] 如见光绪二十九年七月二日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪二十七年四月二十八日袁世凯的奏折，见台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十四册，第161—162页。

[48] 关于盛清时期哪些资金正式属于各省（相对较少），及哪些—即便它们从未留给省里—属于北京，并不得不按其指示花费的错综复杂情况，见Madeleine Zelin, *The Magistrate’s Tael*, 各页。关于清末各省之间协饷的扼要数目，见Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950*, pp.109–110。

中央政府的退出：新的优先、新的紧缩与错失的机会

具有讽刺意味的是，正当中国获得了新技术，用与旧技术差别不大的花费，就可以极大地改善水利之时，水利体制却走到了末路。在1887—1888年黄河泛滥之后，清廷首次向外国的工程师进行咨询。外国人赞同中国专家中少数派的观点：黄河的水道应该被强行缩窄，以便使水道刷深，并使黄河河道不再移来移去，从各个角度来冲打大堤。把黄河置于这种束缚之下，需要石头砌成的大堤。[1]在像泺口（济南东部，靠近山东的黄河采石场）这样的地方，黄河在那里天然地被束缚在两道距离仅有1/3英里的石壁之间，这里的河道被冲刷得很深，水患也最少。[2]后来的工程师们也赞成这种基本的方法，尽管细节被不断地修改；“河道整治”在西方也非常的新，而黄河成了一个早期实验室中新技术仿真的试验实例。[3]

我们没有对18世纪90年代河道整治所付出的代价进行直接的计算，但大致的估计则是可以做到的。1898年，在咨询了外国调查者后，李鸿章估计黄河整个维修费用为3000万两。其中930万两是立即就需要的，其余部分可在多年里慢慢地筹集。[4]（这笔资金分别相当于4200万和1302万元。此后，所有资金数将换算为20世纪的计账单位：元。）这项计划并不包括所有河道整治中的缩窄，但它却包括只要在交通条件允许的地方就采用石砌大堤，并在其他地方筑起砖窑，修筑砖堤。周馥把山东部分的估计数削减为3年需用784万元，但涉及削减黄河上段的缩窄和石面河堤的规划。[5]

1932年，山东、河北和河南同意相互协作对黄河进行一次大规模的全面维修。除了用新设备进行彻底疏浚外，这个方案还包括全面整治黄河所需要的石料工程；在需要的地方，它请求购买汽轮并修筑窄轨铁路来运入石料。经计算，工程需要178.8万方石料；整个工程将在20年时间里花费7662.04万元。[6]

基于此项及其他地方的规划资料，在1932年的全面规划中所预计的石料工程，在19世纪90年代末大概可以用1750万—2030万元来完成。[7]这并不包括疏浚费用，但疏浚费用无论如何都是存在的，并将随着河道变窄和变深而逐渐下降。

另外，这些数字并不包括由于削减每年一度的大堤维修工程而导致的巨大节约。据19世纪90年代至20世纪30年代所有黄河治理规划

的计算，每年所减少的治河经费，即使不计入防治水灾的利益，也将超过最初所投入的费用。[8]（但确切地说，在将来的建筑工程中可以节约多少，则是无法知道的。[9]）正如当时许多观察家们所指出的那样，不论基于什么考虑，即使是防止黄河水灾造成的部分损失，也值得将其进行大规模的维修。

对这项工程的资助则成了问题。毕竟，可能值得做的其他大规模的建筑工程（如进一步修筑铁路）也没有完成。政府以及为其贷款者均不能立即承担起所有值得做的工程。不过，与铁路方面的情形不同，在这件事上并不缺乏资金，这是由于政府从未如此大规模地资助河防工程，或是由于对这种工程的优点意见不一。由于新一轮的紧缩被强加到了官方的水利治理上，大的维修没有完成。另外，正如第五章将要说明的那样，河流治理本应获得比铁路和其他现代化项目高得多的收益率。

尽管上述的开支显得庞大，但若与1891年以前的治水支出相比，它们绝不奢侈。仅河南一省在19世纪30和40年代每年的常规开支就达210万元，而山东在19世纪80年代每年的平均数也与之相同。[10]通过与这一数字的比较，因为石料工程可以逐步免除最大的常规支出（修建草秸堤岸），在20年里支出不超过2100万元的计划（甚至是李鸿章为整条河流设计的4200万元的计划）是非常理智的。另外，迟至1930年，山东河务局估计，在黄河大堤上可以用石头来替换的最恶劣的河段，15年中每年仅需要20万元，用更低的价格可以获得几乎相同的利益。[11]如果1891年以后各处民堤所用的材料接近我所估计的草秸数量，[12]仅它们的开支就比最雄心勃勃的石料工程及许多更小的方案要昂贵得多；花在官堤上的费用则是额外的。民国时期，直隶把其境内所有的黄河大堤都作为官方承担的责任，对这条河流治理得很有成效。把山东境内黄河的所有上段地区—迄今为止，最不受重视及最容易泛滥的河段—按与直隶相同的办法来对待，而每里也按相同的开支来计算的话，每年应该花费75万元；这样的一笔数目并不是微不足道的，但这可能仍然比草秸大堤的费用要少得多，作为整体而言，对这个省来说，也是一笔小负担。另外，这可能会使山东在黄河上的全部支出仍然远低于100年前河南的支出。[13]换句话说，就黄运所取得的成就而言，省或中央政府的资金本应比地方上开支更巨的非官方的资金做得更多。

在1890年以前，大体上每隔20年黄河就要作一次大的维修，通常要花费巨额的资金。早在1815年，仅河南睢州一地的工程就几乎花费了560万元，尽管那个州在16年前曾作过一次大工。1820年，1400多万元被花在了河南的一项大工上。1888年，黄河在开封决堤后，仅

河南一省的维修费用就花费了1544.4万元—所做的维修基本上无一例外地使用草秸和泥土。[14]不过，1890年以后，像这样的大修只进行过一次：1914年对直隶主堤的一次全面检修，花费了420万元，自此以后，一直到20世纪40年代，这个地区未发生过大的水灾。[15]

1891年以后强加在水利体制上的新的紧缩，从花在治水方面的费用所占的比重上也明显可以看得出来。清廷的预算数字很难找到，且很难解读，但显而易见的是，花在治水方面的费用比重被极大地压缩了。有项研究—不巧的是，这项研究没有引用资料—显示中央政府的治水费用从占1850年以前总支出的12%，在1850—1900年之间下降到3%，在1905年再降为1.38%。[16]

甚至在沿黄河各省内，优先权的变化也是非常明显的。1855年，山东提出增加资金以解决黄河改道的影响，军机处（应为"工部"—译者注）驳回了这项请求，指出山东省大运河和黄河的开支"仅"占山东财政收入的一到两成。[17]到1911年，山东对河防工程的预算已缩减到93.8万元—低于该省赋税收入的7%，并且不到该省每年分摊的庚子赔款的一半。[18]假如山东付给赔款的费用中的一半被用来补充河防工程款，大的维修本来是可以完成的，[19]而山东用到河防工程预算的比重，可能仍然偏向于清廷在1855年认为是合理范围内的较低的一端。

自1855年以来，水利问题不断恶化，但并没有变得不可收拾。变化最大的是国家对解决这些问题的兴趣，以及面对这些问题国家为了治水而使用其经费的程度。国家的发展、军事力量的增强、抵制外国的控制及避免亏欠，代替了以前对生计和再生产的优先，而黄运被放到了后面。另外，国家经费的缺乏仅是问题的一方面。国家的退出还削弱了当地维护水利的利益；这种因素与其他因素使黄运即使想得过且过都不可能。

---

[1] John Ripley Freeman, "Flood Problems in China."*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, pp. 1141, 1154；Walter Mallory, *China: Land of Famine,* New York: American Geographical Society, 1926 ，p. 52；沈怡编：《黄河问题讨论集》，台北：商务印书馆，1971年，第1—17页。

[2] John Ripley Freeman, "Flood Problems in China."*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, p. 1141.

[3] 沈怡编：《黄河问题讨论集》，各页。

[4] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第210页。

[5] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3822、3836、3756—3757

页。

[6] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“计划，第2—3页。

[7] 关于计算方法，见博士学位论文，第203—204页及所附的注释。

[8] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3835—3836页；John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, pp. 1113–1114；《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“计划”，第3—4页；William Tyler,“Notes on the Hoang Ho or Yellow River.” Shanghai: Imperial Maritiue Castoms, 1906, pp. 10–12。

[9] 即便我们认为政府对未来开支削减的估计数是极为准确的，但实际节约数字将有赖于那些确切日期开支的数量，并有赖于真正的或隐性的贷借成本。尽管如此，不论这项工程花费中央政府多少费用，也是值得做的。

[10] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4178页；《山东公报》第一百零六号（1912年9月17日），“文牍”，第2页。

[11] 《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第4页。

[12] 见博士学位论文，“附录七”。

[13] 见博士学位论文第四章，注48和290所列出的资料来源，及这项统计中的数字。

[14] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4178页。

[15] 徐世光：《濮阳河上记》，铅印本，1915年，“后序”，第1页下；侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第151页。

[16] 興亜院技術部：《北支那に於ける林産資源調査》，第100页。

[17] 引自咸丰五年四月十二日山东南运河管理者的奏折（名字已模糊），见北京中国第一历史档案馆山东巡抚档案（尚未编号）。

[18] 《山东杂志》第八十八期（宣统三年四月三十日），第7页上、8页上；《山东杂志》第八十九期（宣统三年五月十五日），第23页下。

[19] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3756页。周馥把李鸿章的计划一定程度上按比例作了缩减，每年需要80万两，但仅需要3年。

轻视的加剧：地方瘫痪的社会和政治基础

1902年以后的水利：制度的孤儿及财政困境

一旦清廷更多地置身事外，水道很快就淤坍了，这一结果并不令人惊讶。许多资料强调，尽管1902年山东境内大运河的境况非常糟糕，但它仍然可以使用。在漕粮停运及中央政府退出后，黄河至临清的一段因无法通航而结束了长途运输。[1]许多官员认为，即使在漕运停止后，水利体制也要维持下去，这是人们可以理解的事。[2]针对提出1901—1902年削减经费的奏折所发布的上谕，特别说明运河应该维持下去，尽管没有说明由谁来维持。[3]相关地区的外国人，在赞成结束内河漕运的同时，通常认为运河将会被维持下去，甚或得以改进。[4]令人意想不到的是，它很快就衰落了。

1901年以后水利维修方面局部的成功和更大的失败，一直延续到了20世纪30年代。不过，民国时期所作的努力更加广泛，而这方面保存下来的档案也更多。我将要在这里很快回顾一下清廷的努力，当我在第五章论述民国时期的水利体制时，再对其中的一些问题重新讨论。

山东巡抚周馥提交了几份改进河防工程的方案。不过，仅有一项要求得到了批准：把山东为北京和东北的军队所承担的经费配额中的一小部分，分3年转用到急需的黄河维修方面。[5]在批准保留的这些附加税被用完时，北京坚决驳回了引之为循例的请求。[6]周馥更大的计划紧跟在李鸿章1898年的方案之后，这个方案是朝廷要求的；它受到了称赞，但却没有得到资助。[7]

1906年，周馥的继任者杨士骧在山东北部的大运河尚能加以浚修的时候，请求拨款救治。这项计划同样依赖于从专用于省外士兵的附加税中保留一小笔资金。[8]除了这件事以外，杨士骧还认为，为了安全起见，中国需要一条内陆的运输线路。人们本来以为这种广为共认的观点将会很容易地被接受：在1900年西方入侵之后，出于安全原因，清廷已把天津军械局转移到了山东北部运河上的德州。[9]不过，令人意想不到的是，杨士骧因建议北京放弃财税以便他可以挽救这段运河而遭到了严厉的斥责。[10]由于北京对杨士骧的反应几乎不会再鼓励未来的巡抚们为运河而操心，并由于没有其他人为东阿至临清的

河段承担任何责任，官方对整条运河应该保持畅通的说法，不过是口惠而已。

即使没有大量的资助，指定专人来负责可能也有极大的助益。对大运河进行全面整治的代价似乎太大，维持以前50年的水平是不可能的了。在漕贡的最后几年里，东昌府的官员确实做了足够多的事情来使经过鲁北的漕帮“畅巡”；每年的支出仅为5万两。[11]

在鲁南，那里的一个机构—在一个常驻的盐务官员主管之下[12]—及一小支河营仍然保留着，它们做了许多事情。1903年，山东的南运河管理机构获得了州里的经费来维持其运行。[13]与此同时，那些使用山东南运河的商人受到了咨询，内容是如何重组船闸的人事和守卫营兵，以及如何减少腐败；作为回报，商人们同意每年捐助1.3万两。[14] 1908年，该机构从拨给运河工程往后10年的年度款项（每年75000两）中承借了21.5万两的经费（没有利息）来资助大修。两年后，山东巡抚报告说，每年仅花费了中央5.4万两的资金就完成了常规的维护，使这些借款可以如期偿还。[15]因此，尽管中央政府保留这个机构是一种最低的姿势，但考虑到它是中央政府责任相对成功的代表，它为地方政府和私人利益的努力创造了一个至关重要的焦点。

山东北运河既缺乏制度上的支持—它变成了远处山东巡抚的责任—也缺乏本地的资金来源。这个地区缺乏一群与官场有着密切关系的强大的商人，再次意味着尽管这里的人均收入水平比黄运南部地区富裕，但这个地区既缺乏资助其基础设施的人物，也缺乏从国家获得帮助的手段。临清海关比济宁的那些海关更经常地被规避，而它们的用途也由国家来决定，没有任何地方性的投入；它们被指定用于遥远的受助者，主要是北京和东北的驻军。[16]在鲁西北的盐商们—由于那里贩私的猖獗，被称之为“盐耗”[17]—与那些使用山东南运河的盐商们相比，既不富裕，也没有影响力。鲁西北和鲁西南地区的商人们都对完成其销售配额感到棘手，但西南地区的配额在起步时就更大，因而对国家、对商人们均更加有利。[18]一般说来，山东北部更加开放社会中的商人们，与济宁更大、更有组织性、关系更密切及更具垄断性的商人们相比，在为基础设施游说和资助方面做得更少。

黄运地区的黄河治理也转向了一种更加非正式的、半私人性质的体制。1891年的改革废除了许多专门负责治河的营兵。许多官堤变成了民堤；它们通过地方的努力来维持，由巡抚委派的委员来监督。[19]正如我们将在下文看到的那样，这些变化被证明是灾难性的。向民堤的转变只涉及了部分地区，但这些地区几乎包括山东境内黄河的所有上段，也就是在黄运的那部分河段。这些变革一旦做了之后，就被证明是持久性的—这个地区在20世纪30年代仍然拥有山东绝大部分

的民堤以及极少量的官堤。[20]权力集中的黄河河政被废除了。[21]

因此，省与省之间、同一省份的县与县之间以及县级以下掌权者之间合作的制度性基础，全都被削弱了；更具地方性的难题，被证明是最为重要的。我们将在第五章中更为详细地分析这种情形；而现在，我们用两个简单的故事来说明在新体制下，即使跨越一个很小的地区，进行合作也是多么的艰难。

一件事发生在山东的北运河上。夏津、清河和武城境内的130里运河河段在1891年发生大水灾以后，运河西岸相对富裕的百姓立即自发组织起来，重修了大堤，在40多年时间里再也没有发生过一次水灾。东岸的百姓则比较困顿且人烟稀少，部分原因是土地向东倾斜，使之更容易首当其冲地遭遇水灾。那里的人们无法维持适用的大堤，而此后他们几乎每年都要承受水灾的侵害。这些水灾又反过来影响了其他的河流，直到侵夺了大约40万亩农田。即便对开垦的土地征收很轻的税收也能支付治水的费用，但东岸没有得到人民负担更轻的西岸—他们从坍塌的东岸为高水位所留下的出水口中获得了利益—或是有关县政府的帮助。[22]其他地方相似，如，在寿张县境内黄河的北部及南部沿岸，地方政府允许不均衡的负担分配持续下去，即便它导致了频繁的水灾和财税的流失。[23]

在某些时候，缺乏合作甚至导致了破坏活动。负责大堤的人从来都是只负责一边；《北华捷报》报道说（例如，用修筑凹形大堤的办法）把这条河逼向对岸是“中国人的一种老习惯”。另外，一旦大洪水到来时，让另一边受灾通常是最容易的自保方法。在1917年的大水灾中，靠近德州—恩县边界的大运河西岸的某些村民故意掘开了东岸的大堤，造成500平方英里（几乎达200万亩）的地区受灾，水深达5英尺。他们中的4个人被抓获，并被处以私刑，但他们并不是绝无仅有的试图把水灾从他们自己的地区转嫁到别处的人。同是在这场水灾中，观察者们注意到，对于濮州和范县依靠黄河附近民堤的人民，尽管靠后几英里的官堤得到了很好的维护，但对他们却没有任何安慰；相反，这造成了他们自己的田地排水更慢。在1925年黄河发生水灾时，官员们还有意地掘开了几条大堤；当制造水灾并非总是一种不好的策略时，如果不进行合作，它可能就是灾难性的。[24]

运河与地方政治

水利责任下放给更具地方性、非正式的机构，不仅使治水的活动更难组织，而且还改变了其目标。对土地开垦和地方水灾治理的重

视，越来越超过了交通。在济宁（1902年）、东阿（1904年）和聊城（1910年），漕运结束之后，土地开垦和因妨害了运河交通过去本应被禁止的灌溉工程接踵而至；在聊城和临清，当地的官员把运河的河床本身作为农田来出售。在济宁地区，都市居民想让运河里注满水，而农村居民则更愿意让它成为一条无用的但却没有威胁的干涸河道。[25]只要运河承运漕粮，那些相关责任者最大的担心就是妨碍交通；因而，水被放进了运河，商人则获得了益处，但农民们则承受着水灾的伤害。在漕运结束后的10年里，国家的那些侧重点被颠倒过来，即便是在靠近重要商业城市济宁的地区。[26]

一旦中央政府不再拨款来维持交通，以及不再通过疏浚运河和加固其堤岸来使地方的水灾治理保持相对的协调，这些利益相关者之间的冲突就加剧了。另外，政府监督的结束，改变了地方利益相关者之间权力的平衡。1915年的报告中写道：衙役们通过与私自开垦靠近运河甚至私自开垦河道中的土地的人相勾结而中饱私囊。人们应否必须对他们所占领的土地交租或纳课，变成了一件有争议的重大之事，争议的一方是占地者、衙役和乡村头面人物，另一方是县议会和商人们。在济宁，那里的商业（和因此有着交通背景的）利益相关者本应非同寻常的强大，但民国初年县议会在这个问题上败了阵；该县精英中的都市成员在20世纪30年代再次提出了这个问题，但还是失败了。[27]

这种城乡之间的斗争，对理解黄运南部相对强大的精英们的确切作用是至关重要的。济宁的城市精英们—就像我们在与铁路和运河相关的事情中所见到的那样—在筹划基础设施得以构建和维持方面，比黄运北部的那些精英们获得了更大的成功。不过，他们却无法把这种成功扩展得太远，这是因为他们在济宁市（和一些县城）的外部，还没有强大到能把他们的意愿强加给在其腹地中的乡村精英和衙吏们。（在推广棉花方面，这些局限是显而易见的，只是以一种略微不同的方式而已；参见第二章。）考虑到强大的城市和乡村精英之间的平衡，黄运南部在获得国家帮助方面相对的成功，不过产生了有限的优势。

在黄运北部，运河工程从来都更依赖国家，这是由于那里的商人集团没有紧密地组织起来。结果，当漕运结束时，它很快就衰落了。没有了漕帮，如果运河无法通航，地方官们再也毋需对其上司做出交代了；因此，他们没有什么理由来阻止人们垦种或以其他方式阻止运河中的水流。另外，1903年，临清对运河上厘金的控制，从地方官手中被转到了济南派来的一名委员那里。由于这种变化，地方官失去了它仍可用于使河流保持通航的大笔资金。[28]

如果地方官们想做的话，他们还是可以使运河通航的。当1907—1908年冬天临清粮食匮乏时，地方官让人把水引入到临清至聊城的运河河段，以帮助运入物资。不过，他仅是想让运河通航到下一次枯水季，而不是解决更长远的问题。[29] 1902年以后，除了像这样的危机时期，地方官员基本上没有理由来兴办任何运河工程；当1904年临清的私人团体把木制的“收费桥”横置在满是雨水的运河上，迫使用车载运的粮食多花了数倍的费用时，地方官甚至没有进行干预。[30]

恶性循环

地方优先权的变化，使得曾是北京政府重中之重的黄运交通几乎不会有人再来做改进它的工作了；这因此导致我们再次发问：为什么中央政府不仅退了出来，而且在负面结果日积月累时仍然袖手旁观？部分的解释显然是预算，然而，我们已经看到，小额的资金就可以满足运河继续维持的基本费用。正如第五章将要说明的那样，即使是对运河和黄河全面维修所用的更加庞大的资金，也可能是非常值得花的钱。那些短期任职的地方官们几乎没有理由来维持或改善水利设施，但地方和省里的利益相关者未能做出有效的行动，则是令人惊讶的。我们将在下一章考察采取了哪些行动，特别是与地方相关的努力。

其间，我们可以扼要地考察一下，为什么黄运的利益相关者相对的软弱。原因是与黄运相关的经济衰落有关，它们相应地恶化了，但更多原因在于国家在内地和沿海地区相关的利益变化。

首先，在运河最终被抛弃以前的许多年，它就开始颓败了。至少在黄河改道前20年里，沿山东段的贸易可能极一时之盛。在接近改道时，临清承受了另一次打击，1853年，这里遭到了太平军的洗劫，且从未完全恢复过来。在这次事件的前夕，济宁比济南要大，并且在商业上也更重要；临清和聊城与济南相同。到1900年，济南发展得极快，济宁没有衰退，但发展得相对太慢，而临清、特别是聊城则式微了。[31]

另外，即使在其繁盛阶段，临清或聊城的商人也从未在政治上居于重要的地位，除了作为基于其本乡本土（山西、陕西和安徽的徽州）的较大商帮的组成部分。济宁商人被组织得较好，但只有两个家族中出现过在全国有重要影响的人物。黄运的商人不仅不具有全国性的影响，而且那些在如聊城这样被打击得特别重的城市中的人，主要是外地人；在1902年以后，他们不是试图来振兴聊城，而是转移到了济南和其他很快就要修筑的津浦铁路沿线城镇。[32]

在这方面，黄运南部甚至落在了一些非常贫穷地区的后面。例如，尽管淮北（江苏和安徽的北端）特别贫穷，但这里有着需要使用这段运河的重要商人（特别是徐州的盐商），帮助对运河的注资，并把政治上有影响的投资者（包括曾担任过国务总理的段祺瑞）拉入进来。[33]而淮北似乎也不像山东，当交通与垦种发生冲突时，前者压倒了后者。[34]

尽管如此，黄运的资金损失，并不能单纯地归咎于它被更为富裕的地区“在外部进行了游说”。就像我们不久将要见到的那样，这种失败，只能通过在国内利益方面享有极大独立性的国家对国际社会施加的压力所做出的反应这样的背景来理解。

考虑到清末对于各府城包括济南越来越集中的政治权力，以及在济南与沿海之间越来越密切的经济联系，[35]我们不禁要把鲁西地区的政治损失看成为经济相对衰落的直接后果。清末民初的山东政治确实有一道重要的东—西（或“齐”—“鲁”）分界，即使西部地区丧失了经济上的优势后，似乎仍然保持着有利的地位。[36]在民国前10年中，西南地区的人控制了政府职位和议会的领导席位，并负责把省经费投入到黄运南部的项目上。袁世凯死后，更多的鲁东人掌握了权力。然而，统治权力仍然主要留在鲁西人的手中，并且西部地区的领导人与北京有着更加紧密的关系。[37]只是在1924—1925年之间张宗昌（烟台的一个本地人，得到了奉系的支持）势力的侵入，才最终由东部地区的人从政治上控制了这个省。[38]

与国家在内地和沿海对立的态度相比，鲁东与鲁西对立的问题要小得多。海运和东北粮食生产的增长，意味着清廷可以使用一种相对现代、靠市场驱动的体制，来把从其他地方盘剥来的剩余转化成京师的食物。[39]与此同时，这些正在发展的沿海地区，与其他强有力的政治竞争者有着同样的特征。沿海地区越来越重要的地位与不断加剧的弱点，需要在那里进行资源的集中—特别是军事力量，但也包括各种公共服务，这是因为几乎在任何领域中的失败，都可能导致对主权的进一步损害。[40]例如，长江下游地区曾在相当长的时期里比华北更富裕，但仅是在19世纪的变革氛围就足以导致了对漕贡和北方水利体制的放弃。另外，正如我们在毁林事件中所看到的那样，国家的重新定向，以牺牲黄运为代价，甚至使贫穷的沿海地区（像黄河入海口的利津）获得了益处。

在变革的氛围中，裁减掉一个用来转移剩余的旧的、耗资巨大的内地设施，似乎是合乎情理的。问题在于，在放弃水利体制时，清廷最后并不止放弃了一条转移剩余的途径。说得更抽象些，沿海的市场构建，既有回报也需要国家构建的努力。这些机遇和压力使得取消一

种耗资巨大、以命令为基础的转移剩余体制颇为诱人。不过，结果却是在黄运地区造成了每况愈下的政治分化，既使这个地区也使国家付出了沉重的代价。

到了民国年间，由于中央政府对水利的忽略而造成的难题，可能已经成了民国政府不愿在治水方面担负主要使命的独一无二的原因。至少在如果有人希望来“解决”它们而非仅仅改善它们时，这个体制的技术难题已经变得令人望而却步。其间，正如我们应该看到的那样，负责治水的组织失败得如此彻底，以致成功的维修不仅需要资金上的巨大投入，而且还需要人员—既有河务专家，也有其他的官员—的巨大投入。本章的其余部分将分析民国初年治水体制的物质和社会政治形态。

---

[1] 《山东杂志》第三期（光绪三十四年二月十五日），第9—11页；《山东杂志》第六十六期（宣统元年六月十五日），第22页上—下；《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”，第33页；《河务季报》第五号（1921年秋），第15页；《交通史》，第1787页；《临清县志》卷二，第20页下；光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）和光绪三十二年二月二十三日杨士骧的奏折（光绪三十二年，袋号37—38），均见军机处录副奏折。

[2] 光绪二十八年一月三十日御史高熙喜的奏折（光绪二十八年，袋号51—55）；光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪三十二年二月二十三日杨士骧的奏折（光绪三十二年，袋号37—38）；光绪三十三年七月二十七日杨士骧的奏折（光绪三十三年，袋号56）；光绪三十三年十月二十一日吴廷逵的奏折（光绪三十三年，袋号56），均见军机处录副奏折。

[3] 光绪二十八年一月十七日兵部和其他22名京官所上的奏折，均见军机处录副奏折，光绪二十八年，袋号44—45。

[4] *North China Herald*, April 2, 1903, p. 634; *North China Herald*, April 16, 1903, p. 729; *North China Herald*, May 21, 1903, p. 984.

[5] 光绪三十二年十二月十一日杨士骧的奏折（光绪三十二年，袋号37—38）；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第179—180、203、209—211页。

[6] 光绪三十二年九月十五日杨士骧的奏折（光绪三十二年，袋号37—38）；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3806、3809、3811页。

[7] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3756—3757页；光绪二十九年十一月八日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）；光绪三十二年十二月十一日杨士骧的奏折，均见军机处录副奏折，光绪三十二年，袋号37—38；《山东通志》，第3442页；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第683—691页。

[8] 光绪三十二年二月二十三日杨士骧的奏折（光绪三十二年，袋号37—38）。

[9] 光绪三十三年七月二十七日杨士骧的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十三年，袋号56。

[10] 光绪三十二年二月二十三日杨士骧的奏折，见军机处录副奏折及上谕，光绪三十二年，袋号37—38；更详细的论述，见博士学位论文，第209—210、213页及注97、98。

[11] 台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十四册，第167页；Dominique Gandar, *Le Canal Impériale: Étude Historique et Descriptive*, Shanghai Imprimeriedela Mission Catholique, 1903, p. 56。

[12] 《山东通志》，第3464页。

[13] 光绪二十九年十一月七日周馥的奏折（光绪二十九年，袋号40）。

[14] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第239—240页。

[15] 宣统二年四月十九日农工商部的报告，与宣统二年四月十九日的奏折一起封存，见中国第一历史档案馆会议政务处档案，文件号6560。

[16] 关于临清海关的经费及其向东北的转移，如见光绪二十三至二十六年封署的《清单》，军机处录副奏折，光绪二十九年，袋号27甲；光绪二十九年十二月十四日的《清单》，军机处录副奏折，光绪二十九年，袋号27甲；及周馥相关的奏折。

[17] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第11页。

[18] 见光绪三十三年三月十七日杨士骧的两封奏折，军机处录副奏折，光绪三十三年，袋号42乙。我们必须记住北部环线所包括的远不止是黄运北部，而南部环线则仅仅包括黄运南部的一部分。

[19] 《河务季报》第四号（1921年春），第75页；《河务季报》第一号（1919年秋），第107—109页。

[20] 如见1933年12月5日河务局呈省主席韩复榘的备忘录，见《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第25—26页。

[21] 在东河总督停止行使职能后的长时期里，它还继续正式存在着。1891年重新成立的山东黄河管理机构，意味着即使是以一种纯粹的官方形式，那个行政机构也不再负责整条黄河；在1898年百日维新期间，它曾被短暂地废弃过；而在1913年，它被永久地废弃了。1898年的情况，见Immanuel Hsu, The Rise of Modern China, p. 465；1913年的情况，见《交通史》，第1746页。

[22] 《山东省建设月刊》第三卷第五期（1933年5月），“论著”（原书误为“论者”，下同—译者注），第1—3页。

[23] 见林修竹编：《山东省各县乡土调查录》，济南：山东省长公署教育科印，1920年，第138页。

[24] *North China Herald*, Oct. 27, 1917, pp. 217–219; *North China Herald*,

Oct. 6, 1917, p. 23; *North China Herald*, Oct. 27, 1925, p. 9; *North China Herald*, Oct. 10, 1925, p. 47.

[25] 关于济宁的情况，见《东方杂志》第一卷第十期（光绪三十年十月二十五日），第172页；关于聊城、临清及其之间的地区，见《山东杂志》第九期（光绪三十四年五月十五日），第5页上；关于东阿的情况，见《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“命令”，第37页；通常见侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第49页。关于出售运河河床的情况，见《山东杂志》第九期（光绪三十四年五月十五日），第5页上。关于城乡分歧，见刘荫怀：《济宁的运河》，《山东文献》第五卷第一期（1979年6月20日），第84—85页。

[26] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，第一编，第1页；关于在漕运结束后发生的一次事件，见周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第197页。

[27] 关于沿北运河地区的情况，见山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第9页；《山东省建设月刊》第一卷第二期（1931年2月），“命令”，第10页关于南部的情况，第10—11页关于县议会的情况。

[28] *North China Herald*, April 16, 1903, p. 729.尽管一个拥有控制海关关卡权力的地方官可能利用某些收入以自肥，但这种情况不像“个人”收入所显示的那么腐败，这是因为地方官们被寄希望于承担由他们“个人”收入支付的许多本地公共使命。见Madeleine Zelin, *The Magistrate's Tael*, pp. 47–54, 181。

[29] *North China Herald*, Jan. 1, 1908, p. 124。

[30] *North China Herald*, Jan. 1, 1908, Dec. 9, 1904, p. 1289。

[31] David Buck, *Urban Change in China*, pp. 21–29；杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第115—120页。

[32] 1985年11月在聊城的访谈记录。许多人迁到了济南，甚至今天该市的一个商业区，也主要由那些在20世纪初从聊城来到这里的人的后代经营着。

[33] 《农商公报》第三卷第五期（1916年12月），“近闻”，第26页；史念海：《中国的运河》（无出版日期，可能是1934年或1935年出版），第175页；《交通史》，第1789—1790页。

[34] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48页。

[35] David Buck, *Urban Change in China*, pp. 27–32, 44, 50, 53, 73.

[36] 关于山东各地区的政治分野，见万光炜：《民国初年山东政党活动的内幕与省议会的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第32—42页；夏莲居：《山东独立前后》，《文史资料选辑》（济南版）第十二辑（1981年），第29页。

[37] 万光炜：《民国初年山东政党活动的内幕与省议会的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第35—36页；也见邵绰然：《田中玉把

持山东省议会选举的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第43—50页；也见*China Yearbook, 1926–1927*，第1190页；《中国近代名人图鉴》，台北：天一出版社，1977年，第83、227页；［日］园田一龟：《新中国人物志》，黄惠泉译，上海：良友图书公司，1930年，第108—141页；Howard L. Boorman (ed.), *Biographical Dictionary of Republican China,* New York: Cambrige University Press, 1967, vol. 1, pp. 382a–383a, 429a–430a；*China Weekly Review, Who' Who in China*, 3rd ed. Shanghai, 1925, pp.41–42。

[38] 关于张宗昌对鲁东和东北地区的人的依赖，见王翰鸣：《张宗昌兴败纪略》，载《北洋军阀史料选辑》下册，第333、346页；李恒珍、许大同、张进修：《我们所知道的张宗昌》，《文史资料选辑》（济南版）第三辑（1982年），第1—2、12—19、27、36—39页。

[39] 关于鲁东与东北之间密切的经济联系，见Thomas Gottschaung, "Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842." 各页。也见David Buck, *Urban Change in China*, p. 27。1910—1911年，在鲁东地区一场打击假币的运动中，发现了巨额的真、假卢布，掖县和黄县（均靠近烟台）的银行已变成在东北北部的山东人所挣得的外汇的重要票据交换所（也见《支那省别全誌》第四卷：山東，第1138页）。同年，由于双方无法就相互可接受的货币达成一致意见，在鲁西（特别是高唐）和烟台之间的棉花贸易停止了（见第一章）。

[40] 如见Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1970, pp. 177–182；Carl F. Nathan, *Plague Prevention and Politics in Manchuria, 1910—1931,* Cambridge: Harvard University Press, 1967, v, 5, pp. 42, 74。也见Stanley Spector, *Li Hung-chang and the Huai Army*, 第213—216页中对源于沿海贸易的政府税收的重要性的论述；见Michael Hunt, *Frontier Defense and the Open Door: Manchuria in Chinese-American Relation, 1895–1911*. New Haven: Yale University Press, 1971，第8—9页及各处，对中国政府转为鼓励东北移民与担心外国入侵之间的关系的论述；通常见Rudolf Braun, "Taxation, Sociopolitical Structure, and State-building: Great Britain and Brandenburg-Prussia."in Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton: Princeton University, 1975，pp. 243–248, 310–327。通过对税收对国家与市场发展之间的关系的论述。

秸秆与石头：落后技术的循环

物质上的难题

民国初年，黄运既面临着交通也面临着水患的难题。尽管我们的研究着重于其社会和政治方面，但如果不对某些物质上的问题做出描述，这些方面是无法理解的。

黄河及黄运其他的河流可以通行少量的船只，但交通问题主要是大运河的问题。这些问题分布在三个地区。从济宁略微偏北的地区至江苏边界（通向长江下游的整个河段），运河比人们想象的要更浅、更窄。在干旱时期，只能通行很小的船只。[1]不过，它通常运行得很好；如，对过闸时被耽搁之类最为常见的抱怨，说明它仍然是一条繁忙的水道。[2]淤浅给像运粮之类的大宗货船带来了难题，但这段河道依旧是可以使用的客、货线路：例如，从上海启程到鲁西南地区的传教士，就是乘坐在运河上往来的游船。[3]

沿直隶边界从临清至德州（以及到天津的河道上）这条最北边的河段，情形也非常相似。由于卫河的缘故，即使在德州与天津之间通上了铁路后，这段河道也有充足的河水来竞争对大宗船货（如棉花）的承运。[4]不断有人抱怨拥塞（特别是靠近天津的河道上）说明这条水道依然繁忙。[5] 500吨级的驳船不能在西运河上行驶，大型的漕船也不能在运河上通行，但载重80吨的船只则仍然能够通航。[6]

尽管如此，在这段河道上行船尤为缓慢。像运河的其他河段一样，多年来它一直没有被彻底疏浚过，而淤泥已经使河床升高了许多。结果，它形成了深重的水灾隐患。在南方，水灾被“允许”发生。在北方，人们修筑了从各种角度凸入到运河中的各种各样较高的堰障，使运河变成九曲回转。临清至德州的直线距离为47英里，陆路距离为60英里，而水路竟达93英里；[7]另外，河道的弯曲使得大型船只的运行非常缓慢。从德州乘游船去临清的美国测量人员，经常发现“我们可以（上岸步行）以缩短300—400码的距离，并要花上二三刻钟的时间来等待（船只）绕过同一个弯子”。这段水路花了他们4天半的时间。[8]

从与黄河交界（济宁略北的东阿）至临清的运河中部70英里河

段，情况最为糟糕。除了在暴雨或洪灾期间，这一段几乎无法使用。[9]行脚商人有时乘小船使用这段水道，但这段水道几乎无法通行用于远程贸易的大船。[10]运河这段河道的许多部分变成了农田。[11]

运河还存在着严重的水患问题。而尽管运河的交通情况到1910年前后稳定下来，但水患问题仍在恶化。

黄河特有的问题—世界所有河流中最为严重的淤积，有一段许多英里的河床高出了两岸土地，水流多变，从细流到巨流均有—乃众所周知，这里毋需回顾。[12]大运河的水患一直相形见绌，但在20世纪早期的黄运，它与黄河水患几乎同样的严重。一般说来，它的严重程度与运输问题呈反方向变化。非常干涸的中段很少泛滥；其他河流则更加经常地淹没占据运河河床的农田。[13]北段经常有高水位，但它也有着一系列长长的堤坝。[14]沿着省界，直隶资助了每年一次的疏浚，部分原因是担心洪水会冲光通向天津的整条道路（就像1917年那样）。[15]

南段（并邻近淮北）的问题最为严重。[16]由于北部与比它强的黄河、南部与比它强的淮河交汇，这一段被夹在了两条大河的中间，这段河道没有出海口。尽管如此，它汇集了来自有时包括淮河和黄河在内的许多江河的水流和泥沙。正如1915年的一份报告中所说的那样，这个地区“过去曾是大运河的脉搏，但现在则成了尾闾”[17]。结果是两条河流均经常发生严重的水灾，而这条河道上构成运河出水口的浅水湖则不断地发展。[18]常规的疏浚可以维持运河的交通运转，但并不足以防止水患。与黄河相同的是，山东大运河的河床淤积得太高；与黄河不同的是，它的许多河岸没有堤坝。[19]由于对湖泊的面积众说纷纭，湖泊本身的情况被搞得复杂起来。尽管“老天爷”正在扩大它们，但当地的居民从19世纪90年代就开始发起了无数次的、经常伴有械斗的开垦湖地的尝试。[20]在考察了1919—1920年的山东大运河之后，费礼门称它有着世界上所有运河中最糟糕的水患问题。[21]

最后，这些问题影响了其他的水道。运河及其湖泊中淤积的泥沙，阻碍了万福河和洙水向其排水；这给离运河75英里的区域造成了水患。[22]这条主河道中的问题还使黄运其他河流的问题复杂起来。例如，汶河从异常光秃的鲁南山岭上流注到那些湖泊中，当由运河承运的木材输入停止时，鲁南那些山岭上的森林砍伐速度加快了。像许多这类河流一样，汶河非常容易形成毁灭性的突发性洪水：它在1917年的泛滥，每秒流量超过了前一次黄河在东阿的那次泛滥—被说成是那里70年一遇的水灾。[23]

政治经济与低劣技术的选择

这个地区落后的交通状况，与水利的放任相混合，反过来阻碍了水灾治理。最为重要的是，交通问题进一步阻挠了最重要的工程之一——用石料来更换鲁西地区用泥巴和草秸修筑的大堤。

正如我们很快将要看到的那样，在石料本应既更加便宜又更加有效的地方继续使用草秸，深受前几章所述的两个问题—黄运南部地区通货和信贷短缺，以及大宗物品输入的障碍—的影响。不过，一个完整的解释还必须包括本章的关键主题：（1）地方和国家在治水问题上优先权的差异；（2）一旦国家退出了，在治水问题上当地权力平衡的改变；（3）一旦国家承担义务的职责变得不明朗时所导致的制度性的难题。如果这些问题得以继续下去，就阐明了第四个并且也是更加广泛的主题，我们从政府的植树努力中看到了这个主题的端倪：只要额外的开支不是由政府来承担而且水患发生在国家重商主义和民族主义者视为边缘的地区，国家宁愿接受从整体福利角度看来代价更大、效果更差的方案。我们已经对前两个主题作了许多论述；我们将在本章的其余部分对后两个主题作更多的论述，并思考它们对于广泛地理解晚清和民国时期国家构建的意义。

由政府经营以用于山东黄河的采石场，在济南略东一点的望口山，处于黄运的下游。由于黄河在鲁西地区既宽且浅—部分原因是由于整治黄河所需的石料短缺—运输非常困难，而靠近黄河的大运河已变得太浅，以至于无法利用。不论是费礼门的黄河治理规划，还是1932年河务局的方案，都要求修筑窄轨铁路，只为用来运入治河的石料。20世纪20年代，从采石场向下游至一条200里（66英里）远的大堤的运输成本，超过石料本身成本（每方一元）的4倍。[24]

不过，即使这样的成本范围与把石头向上游运输的成本相比，也相形见绌：官方资料估计，把石头往上游向鲁西地区运输200里，其成本将高于它在采石场价格的19倍。[25] 20世纪20年代末和30年代的实际价格甚至要更高。[26] 20世纪20年代的修路工程被认为使治水工程的材料供应变得更容易；[27]但即使在20世纪30年代末，不论作什么用的石料均从水路运输。到1928年，尽管黄运东部下游超过半数的地方修筑了石料堤坝，但黄运的山东部分没有一处修筑了这样的大堤；仅有最接近黄河主采石场的黄运的一个县东阿正在准备修筑。[28]

缺乏石料、砖头，或者甚至经常缺乏木材，大堤的修筑者们使用了各种劣质的材料。最常见的是高粱秆。外国专家评论说，中国工人

用这种材料可以做出最好的活。[29]尽管如此，秸秆每单位体积的重量仅达石头的1/20。另外，即使一条秸秆修筑的埽坝在开始时与石头大堤一样管用，但它却不会像石头大堤那样用得那么久，这是由于秸秆会慢慢地在水中腐烂。秸秆至多能维持3年；通常为一两年，但如果是用不恰当的方法割下来的没有根部的秸秆，几个月就会烂掉。[30]石头堤坝可以维持20年而毋需太多的维护。[31]结果，好的高粱秆修筑的埽坝最终是非常昂贵的。解决了所有若倾向用秸秆修筑大堤而得到什么样后果的疑问后，在我们拥有价格资料（1920和1935年）的任何一个年份中，仍然显示在濮州李官屯（一个从采石场向上游200里的重要地方，在1928年修筑一条石头大堤前，那里许许多多的秸秆埽坝坍塌了）的一条石头大堤应花的费用仅比修筑一条秸秆埽坝的费用高1.5—1.7倍，而秸秆埽坝仅在极短的时期里才具有同样的效果。[32]

从理论上讲，修建廉价的秸秆埽坝所节省的资金，可以转化为用以支付修复这些大堤的“基金”。为了叙述的缘故，我已假设这些资金每月可以生出3%的利息；这个地区的借出者指责这种利率，但大概所得的净利要更少，这是因为有些借款没有归还。即便高粱大堤维持两年半，而秸秆的价格也没有上涨，在大堤的修建者们使用秸秆达到不亏不盈前—这比前文估计的实际价格差异要多得多—石头的成本也仍然高于一条同样效果的秸秆埽坝价格的1.85倍。加上所观察到的1920—1935年之间秸秆价格的上涨（每年5.5%），使盈亏平衡点达2.1：1。如果秸秆埽坝仅维持2年，那么，在没有通货膨胀的情况下，盈亏平衡点就成了2.2：1；如果有通货膨胀，盈亏平衡点为2.5：1。这些比率当然是估计数，但每一次所进行的活动都使用了对秸秆埽坝有利的假设；在所有的可能性中，真正的盈亏平衡点仍然要高得多。[33]

另外，我们对维持黄运民堤所需的秸秆数量的估计数显示，这些当地“捐献的”物品对农民们来说是一项极为沉重的负担：它们每年可能至少值110万元，并可能高达420万元。[34]即使是前述较低的数字也比政府花在山东大堤上的所有经费高出2倍多；中间数则接近1932年黄河综合规划中山东省所占的年度份额。当然，使用秸秆修筑大堤时，对劳动力的征用也更多；相比更耐用的石头所修筑的大堤，这种大堤需要经常维修。[35]换言之，在黄河治理中的总投入（并因此由农民所承担的代价）依然很高；但是，是较高的净投入（投入减去贬值）真正地防止了水患，并将此当作现代经济的典型标志。[36]简言之，把黄运的黄河治理作为当地的责任，意味着国家花费较少的资源，但社会花费了更多。

要消耗比上文所估计的那些数字更少的资源，一个大堤的建筑者可能将不得不修建比石料或砖头堤坝都要差得多的大堤；事实上，除非工程是以次充好，否则，节约是非常少的。一个仅希望完成其工作的监督者可以使用非常便宜的埽；一方夯得很实的埽的成本，在1920年可能仅为2.85元，而到1935年则约值5元。[37]以这样的比价，那些没有使用的物力与留下巨大的利润一样，本来是可以产生足够的材料以用于大堤的维护的。但是，修建和维护最差的大堤，比使用砖头（不包括最初修窑的费用）也只不过是便宜一点点。

更加重要的是，这种埽的效果本应不会太好。当时的每位学者均认为有效的治水需要石头或砖头大堤；[38]正如我们后面将要看到的那样，有效的治水无疑需要花费比提供砖石大堤高许多倍的成本。在山东境内的黄河中下游（包括它在黄运的最后几英里及黄运以东的全部）及直隶的河段，1891年以后新修的许多石头大堤被证明是非常有效的。但在其上段—从该省边界至济南略西的地方，覆盖了黄运的大部分地区—仍然用秸秆来修筑没有什么效用的黄河大堤，[39]这是为什么呢？

被人忽视的黄运交通显然起着主要作用，这使得石头的成本变得如我们上文所述的那么昂贵。但正如我们已经看到的那样，从长远的观点来看，石头的使用仍然比秸秆更有效力。为了理解秸秆为何一直使用，我们必须从行政管理的角度去思考国家放弃黄运政策。

1891年的改革，指定山东境内黄河的某些河段—几乎全部在中下游河段—用官堤来保护。这些大堤像以前一样，通过从民间征调的劳役及河营—世袭的专门负责保护河流的军丁—来维持，这些工程的资助来自国家的预算。[40]

在其他地方（尽管不是专指，但主要是上段），黄河则由民堤来治理。这里既没有河营也没有国家的经费。[41]而是在一名由省府委派的委员的监督下，由当地的百姓用当地的资源来维修这些大堤。[42]即使在民国年间，各省对它们的预算获得了更多的控制权时，民堤仍然被定为自给自足，除了发生重大紧急事件时会拨给小笔的资金—山东省的预算中，每年民堤应急的经费仅为4800元。[43]在1891—1937年的整个阶段，尽管许多官堤是石头的，但却未曾用石头修起一条民堤。当位于李官屯（一处人们在山东向上游所能走得最远的地方）和直隶濮阳的主要大堤（分别在1928和1915年）再次被划为官堤时，它们立即被用石头作了重修。[44]

由于民堤的组织是临时性且不正规的，某些支出非常的少；例如，各社区在非紧要时就不必供养河营。但是，这种体制可能阻碍了

石头的使用，这是由于石头的费用需要大额的首笔整付。[45]如果没有正式的征税权，要收取这些资金将是非常困难的；如果没有一个永久的机构，要借这些钱也是不可能的。而且由于这些非正规组织的经费与监工委员个人的经费缠结在一起—这一点我们将在下一节重新论述—使得人们有着强烈的动机来看重短期的节约，这是因为委员们从不知道他们负责一项具体大堤的时间还有多长。

另外，付给石头的款项可能要使用现金，而且可能落到了采石和运石的外地人手中。修筑高粱秆大堤使用的是当地的产品与当地的人力。因此，尽管好的高粱秆大堤过于昂贵，但它可能依然使很穷的社区在筹集那些费用时比筹集修筑石头大堤的钱更为容易。正如第一章已阐述的那样，黄运的一些县经常承受通货紧缺之苦，并且许多人抱怨民堤的修筑遇到了现金流动问题的阻碍。[46]当20世纪30年代该省建设厅在鲁西南进行一项大的工程时，它总结说，征用人力和物品比收取现金，或者甚至比使用现金要容易得多；[47]对修民堤的人而言，用现金折换似乎仍然是更可怕的事。可想而知，村民们对这个地区中的榨取也有着道德上的偏好，即便它们更为沉重且更没有效力。

运输问题还体现了后勤方面的挑战。在黄河解冻到农活开始前的短暂间隙里，即使是官堤通常也很难获得石头；[48] 1930年，山东河务局想使用更多的石头，但却没有足够的船只用于满足其眼前的运输需要。[49]对规模较小、非正式、资金短缺的民堤组织来说，这些瓶颈甚至更加严重。

但石料并非秸秆的唯一替代品。多年来，官员们一直建议在石头太昂贵的地方使用砖头。[50]在大运河的繁荣时期，鲁西输出砖头，而制砖在今天仍是那里非常重要的副业。[51]李鸿章等人建议沿黄河每隔几里就建座砖窑；这应该可以避免运输问题，且可省下运输成本，而且在黄河解冻之前，应该有空闲时间用到河防工程上。这种砖窑设施向外人支付的款项比石头工程要少得多，这是由于可以用当地与秸秆埽坝相同的材料—草秸或木材（作燃料）及泥—来制砖。砖头的成本平均只占石头的1/3，从长远（甚至有时从短期）角度来看，这比敷用的高粱秆大堤埽坝要便宜得多。[52]

毫无疑问，砖头可能要遇上自身组织方面的困难—例如，资助和保护砖窑—但其利益本应是巨大的，而许多私人组织就管理过类似复杂的项目。与冀中南一样，多村的“闸门公会”在靠近和类似黄运的地区管理灌溉和治水事务。[53]

尽管如此，民堤体制有着另外的难处。当这种体制名义上把大堤作为“人民的”责任时—因而把维持大堤的负担加给了那些最需要把工

程做好的人身上—它并没有把大堤工程的控制权交到当地人手中。相反，它加进了来自济南的委员们，他们中的大多数人是候补县令或候补道员；他们的作用是下一节的分析重点。

因此，是秸秆的使用而非石头或砖头大堤阐明了"行政整合"的缺失。依赖当地的资源而不是从其他地方购买更合适的材料，以及无力通过时间差转移资源为石头工程挪借资金和冬季制砖，反应了政府除了让每个社区独自面对这些困难（且每年基本上都是从零开始）以外，其他事情无能为力。一旦我们把所使用的当地的资源标上价格，那么，秸秆修筑的民堤就显得比由上级政府出资修筑的石头大堤要昂贵得多；另外，秸秆埽坝的效力明显要差得多，在大水灾之后，不论是百姓自身，还是国家机构，均不得不去控制动乱。

为了进一步阐明行政整合失败的论点，把它与杜赞奇所说的20世纪初期的中国经历着"国家的内卷化"[54]作一比较，可能不无裨益。按杜赞奇的解释，国家的内卷化影响到"富有进取心的经纪人"的成长，这些人依靠在国家和乡村社会之间做中介人为生。中国一向就存在着这种经纪人，但在20世纪随着地方政府的作用和税收的增长，他们才变得多起来。另外，大多数年长的经纪人要么是受制于官场内部规条和儒家伦常的真正官僚，要么是尽可能地对其村庄进行最好的规划安排以积累威望和其他非货币利益的社区头面人物；后者也受到过分盘剥的限制，因为其他村民的尊敬和村庄的社区意识是他们权力基础的构成部分。传统体制中的第三种中介人—胥吏和衙役—并不符合上述两种情形，而且他们总是被人们骂作寄生虫，但杜赞奇弱化了他们的作用，认为与20世纪的那些雄心勃勃的经纪人相比，他们低下的地位及有限的作用，使得他们的掠取并不是太多。[55]

20世纪富有进取心的经纪人是一个国家的构成部分，这个国家的组织正在进一步进入到下层的社会中，并因此寻找非来源于村庄或易受村庄影响的地方上的代表；这些当地新官员的权力基础就是他们的衙门，而不是他们在当地的声望。但国家既不能为这些新官员们付出太多，也不能为他们提供足够的保护，来使他们真正地呼应它的目标。其结果就是这些新的中间人和国家变得既酷虐而又无用—国家从农民那里盘剥得更多，但却没有把足够的资金用在合适的地方以真正提供更多的服务。于是，不仅与其他地方的现代国家—在这种国家，更多的索取，确实意味着更多的资源被用于执行行政中心的意愿—在行政上的突破性进展相比，这个国家退化了；而且这个国家还为我们提供了一条关于中国革命前几十年里其合法性丧失的分析途径。

这里所描述的情景在许多方面与杜赞奇的观点类似。具体说来，两者均强调从农民那里所榨取的资源数量的增长，以及最低层次的官

僚及亚官僚对大部分资源的侵吞。尽管如此，这种分析对他的观点还进行了补充和修正。首先，民堤行政方面的事例，说明这些问题不一定是一个自觉进行现代化的国家因新的任务而造成的结果。在这种情况下，国家有意选择—就像它在其巅峰时经常做过的那样—把它以前的使命移交给地方上的人来承担，以节约资金，而不是为了获得更大程度的渗透。在增加国家收入阶段放弃黄河的治理，确实是前所未有的，并反映了帝国主义给中国强加了一种新的重商主义和民族主义的治国之策，对此我们将在本章的最后一节进行论述。然而，地方上有时承担国家的那些使命但不受官场规范约束的攫金掠银者的增长，却已司空见惯。

其次，本书中当地新人物的例子—一方面像监督大堤的委员们，另一方面像推广棉花的县劝业所的官员们—说明了20世纪在国家和社会之间经纪人的社会学意义和行为表现，比杜赞奇所说的要更复杂。杜赞奇强调新的富有进取心的经纪人，既没有深深地立足于乡村，也没有深深地立足于传统的官场。[56]这其中所隐含的假设是，这两种体面的名流只不过是其组织和道义上可以约束当权者肆无忌惮地进行自肥的人；在20世纪的中国乡村，其他获得政治权力的人，则是乱世中的社会渣滓。然而，在民堤的事例中，正如我们应该看到的那样，许多腐败出自候补官员的工程：这些人拥有传统的高级功名，而他们作为候补地方官的地位，意味着他们在对其表现进行的正规官员评定中，有着重要的利害关系，并可能对官场的规范承担某些责任。而自从委员制度终止后，这些非法的利益被乡村头面人物接收过去，这些人根本没有显示出一种新的社会群体或在村外具有权力基础的迹象。

第二章所述的县劝业所的领袖们，实际上与杜赞奇为富有进取心的经纪人所描绘的制度性轮廓更为相像。他们在县官手下进行活动，他们是来自县城所在地，而不是来自乡村；他们得到的报酬很少，但他们利用官方的任命作为权力基础等等。不过，他们大多数来自精英阶层。更为重要的是，这些较低级的官员们—至少在黄运北部地区—设法在让大多数农民比以前更富裕的同时，又能促进经济增长及增加政府的收入。因而，他们的影响与监督大堤的委员们，杜赞奇所说的富有进取心的经纪人正好相反。

因此，对各种各样的国家与乡村关系中的经纪人所在之处的结构性分析，既不足以解释他们在国家构建的突破性进展中也不足以解释其在国家内卷化中的作用。我们还需要来考察作为贡献者而不仅仅是盘剥者的国家。在黄运的堤坝维护方面，不仅仅是这样的问题：更多的资源被榨取了，却没有发生那种在一个更有效率的国家中应该出现的突破性进展—预期的服务实际上消失了。19世纪的黄河河政，一直

使用更多的资源和劳力来做同样的事，这可能就是国家内卷化的一个例证；20世纪鲁西的黄河体制，把大规模的浪费与有意对地区进行差别对待的后果结合到了一起。

所有这些问题，均说明必须要至少考察两种类型的区域背景中的国家内卷化。首先，我们必须从国家层面的要点来确定所考察的地方，并要考虑到经济发展的中心。在被20世纪早期的国家构建者们予以高度重视的那些地区中，存在着大量的证据证明增加的税收通常被变成增加的服务。这就是许许多多经济发达地区的都市政府和农业县的情形，这也就是萧邦奇在研究浙江时所说的“核心县”的情况。[57]正如我们在本章最后部分将要见到的那样，至少对新近受重视的鲁东地区的一种主要服务—治水来说，情况确实是这样。尽管如此，这些进步是付出了重大代价的，部分代价就是中央政府从像黄运这样的地区中退了出来。在这样的地区中，地方精英和准官员们没有了重大失误之忧，并被鼓励担负更多的角色；他们还增加了盘剥，但通常却不能或不愿有效地运用这些新资源。而当这样的腹地区域有可能不遭受增速最快的盘剥之苦时，它们似乎变成了这样的地区：在这些地区中，民众与现代国家变得最为疏远—当我们考察在像黄运这样的地区中至关重要的传统服务的衰落时，我们就会理解这种现象。

杜赞奇的分析，其目的是为了对华北是否在政治发展中经历了一种突破性进展进行总体性评价，他遭遇了一个类似于更旧的、试图评估各地现代化程度的著作所遇到的难题。通过忽略某些国家的发展与其他国家的不发展之间可能存在的联系，现代化理论未能看到这样的事实：这两种现象都是现代世界的构成部分。同样，杜赞奇对作为一个整体的华北在什么情况下确实变成或没有变成现代国家的构成部分的分析尝试，未能看到这样的事实：不同的亚区是沿着不同的方向在运行，某些地区的成功与其他地区的失败密切地联系在一起，并且，这些不同的结果是20世纪早期中国的全部特征。

其次，我们必须引进当地的社会结构，作为理解不同地区的国家代理人所获得不同结果的一个变量。在某些地方，当依然承担建立以其他地方为中心的网络这样的目标，并动员足够的民众和资源以产生变革的效应时，新的县或县级以下的工作人员渗透到了村庄中。在黄运北部对新棉种的推广，就是一种极好的例子。正如杜赞奇所指出的那样，在其他时候和其他地方，这些人可能不会直接渗透到村庄中，但他们强大和贪婪得足以把乡村精英改造得更坏，通过使他们无法做事和雇用当地的地痞取代他们，以封杀旧式的“保护性的经纪人”。[58]同是在其他地方，诸如黄运的南部，这些新的工作人员似乎没有起到丝毫的作用。正是那些像候补官员和根深蒂固的乡村头面人物的

传统精英，要么变成了，要么本来就是富有进取心的经纪人。

我们后面将回到失败的政治整合与国家内卷化的关系上。现在，重要的是国家内卷化的概念，尽管很有用，但需要修正以适用于黄运。这种修正包括把任何特定的事例纳入到本书所述的关系中：一个地方与更大的经济和行政网络的关系，它在中央政府的目标（相应地受国际政治的影响）中的地位，以及它的社会结构对外部代理者的可渗透性。国家的内卷化是一种主要受政治动力、国家的需要及（杜赞奇著作中的其他地方）中国广泛的文化背景所驱动的政治变革模型：当我们把它置于政治和经济地理、地方社会变化以及本书把国家作为服务提供者和对行政整合的分析背景中时，它似乎更适合黄运。

正如我们已经看到的那样，民堤对秸秆的继续使用，部分原因是源于黄运所有干事者所面临—糟糕的交通和不完善的货币体系—以及仅有较高层次的政府才能进行补救的难题。尽管如此，民堤的组织还具有长久选用低劣技术的特殊弱点。它们既没有正规政府动员民众和资源的一般优势，也没有那些基于市场的“看不见的手”的种种优点；它们确实存在着非同寻常的腐败。本章的其余部分将更为细致地考察这种体制。

---

[1] 《农商公报》第三卷第六期（1917年1月），“近闻”，第30页；《农商公报》第八卷第二期（1921年8月），第56—58页；《交通史》，第1787页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 3。

[2] 如见周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第165—166页。

[3] H. C. Bartel, *The First Mennonite Mission in China: Manchuria in Chinese-American Relation, 1895–1911,* Lawrence, Kans., 1913, p. 33.

[4] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“计划”，第1、7页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 3。《天津棉花运销概况》，天津：金城银行天津分行，1937年中1920—1929年的数据显示，1920—1923年驳船运入天津的棉花，相当于铁路所运入棉花的25%—35%，但那时运入某些地方的数量相当于1925—1929年每年所运数量的3—11倍。1924年，驳船运入的比重在20%以上。当然，不是所有的驳船均通过运河而来，但由于鲁西地区是天津最大的供应地，而且显然不能使用海船，我们可以有把握地说，大多数驳船的运输代表了运河的交通。我们还有许许多多轶闻，说明了来自山东和冀西南的棉花是经运河而来。

[5] 如见*North China Herald*, July 8, 1904, p. 82。

[6] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p.35。

[7] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“计划”，第1、2页。

[8] 1918年12月1日Carey的信。

[9] 1918年12月5日Carey的信。

[10] 如见《东阿县志》卷六，第3页下。

[11] 1918年12月16日Carey的信；《山东省建设月刊》第一卷第二期（1931年2月），“要闻”，第37页。

[12] 一般易读的概述，见John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, pp. 1113–1167。也见侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第60页。

[13] 如见《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“计划”，第9页；《临清县志》卷7，1934年，第18页上—30页下，对这个地区河运选择及其问题的叙述。

[14] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“计划”，第7页；《临清县志》卷七，1934年，第23页上—24页下。

[15] 如见宣统元年二月一日的咨，农工商部档案，案卷号394，文件号2985。

[16] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48—49页。

[17] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 93; John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 45；山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》第一编，第2页。

[18] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 93；《山东公报》第一卷第三十四期（1912年7月7日），“文牍”，第1—2页。

[19] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，济南：山东省建设厅，1934年，第13、14、19、28页。

[20] 《济宁县志》卷二，1929年，第47页下—50页下；《东方杂志》第一卷第十期（光绪三十年十月二十五日），第172—173页。

[21] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 45。

[22] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48—50页；山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第2—6、10—19页。

[23] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），pp. 45, 46。

[24] 《河务季报》第四号（1921年春），第78页，关于官办采石场的内容；《河务季报》第一号（1919年秋），第10页，有关运输困难的内容；石头运输的具体情况，见《河务季报》第三号（1920年秋），第134页；关于黄河的规划，见《河务季报》第十号（1925年春），第28页；关于开支，见《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第5页。

[25] 在1920年《河务季报》提供的支出估计数，与《山东河务特刊》的数据及我们的计算结果相符。它给出的顺流运费为（疑此处的量词为“每方”—译者注）每里2分，而石头的实际开采加上运送到河边的费用为1元。它还给出了逆流的运费，每里超过8分，并指出在上游地区被计划使用的采石场附近地点，石头的价格为3元。从采石场向上游200里的距离大致相当于到靠近该省边界的濮州李官屯主堤位置；因而，某些上游地区可能支出较少，但这段特定的距离是至为关键的，这是因为李官屯大堤是保护上游安全所必不可少的。《河务季报》第三号（1920年秋），第134页；《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第5页。

[26] 《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第15、45页。

[27] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 53。

[28] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），表格（无页码）、“命令”，第10页。

[29] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），表格（无页码）、“命令”，“命令”，第3—4页。

[30] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），表格（无页码）、“命令”，“命令”，第4页；William Tyler, “Notes on the Hoang Ho or Yellow River.”Shanghai, 1906, p. 2；《河务季报》第一号（1919年秋），第114页。

[31] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“计划”，第3页。

[32] 见博士学位论文，“附录八”。

[33] 见博士学位论文，“附录八”。更全面的解释见博士学位论文第227—231页，及相关注释和博士学位论文“附录八”。

[34] 见博士学位论文，“附录七”。

[35] 如见《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“计划”，第4页。

[36] Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, trans. Sian Reynolds, New York: Harper and Row, 1982, pp. 244–245；Simon Kuznets, *Population, Capital, and Growth: Selected Essays,* New York: W. W. Norton, 1973, pp. 121–130；《河务季报》第三号（1919年10月），第124、134页；《河务季报》第四号（1920年1月），第85页；《山东河务特刊》第八号（1936年1月），“公牍”第59页；博士学位论文，“附录八”。（此处的《河务季报》第三号［1919年10月］与本书第270页，脚注4不同，疑有误。—译者注）

[37] 主要价格资料来自《河务季报》第四号（1920年1月），第85页和《山东河务特刊》第八号（1936年1月），“公牍”，第59页；一方“堆实”的草秸相当于原来高度的60%，其资料见《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第14页。更多的资料见博士学位论文，“附录七”与“附录八”。

[38] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第247页；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3821、3835、3880页；光绪三十二年十一月一日袁世凯的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十二年，袋号37—38；光绪三十四年十一月二十一日袁树勋的奏折，台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第二十六册，第482—484页；《河务季报》第一号（1919年秋），第107页；《山东河务特刊》第四号（1932年1月），第3—4页。

[39] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），表格（无页码）、“专件”，第3页。

[40] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），表格（无页码）、“专件”，表格（无页码）；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3718、3949、3951—3956页；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第279页。

[41] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3731、3939页；水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第357页。

[42] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3766页；《河务季报》第一号（1919年秋），第109页；《河务季报》第三号（1920年秋），第130—132页。

[43] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“公牍”，第13页。

[44] 《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第15页；徐世光：《濮阳河上记》,“丁”，第23页上。

[45] 《河务季报》第一号（1919年秋），第109页，强调了没有设立适当的永久组织的问题。

[46] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“报告”，第45页；《河务季报》第一号（1919年秋），第117页；《山东河务特刊》第八号（1936年1月），“公牍”，第86、89页；《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“命令”，第30—31页。

[47] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第37页。

[48] 如见光绪二十九年十一月二十八日周馥（从山东）和光绪二十九年六月二十二日张人骏（从河南）的奏折，均见军机处录副奏折，光绪二十九年，袋号40；《山东河务特刊》第四号（1932年1月），（来自河北的）“公牍”，第7—8页；《河务季报》第一号（1919年秋），第117页。

[49] 《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第5页。

[50] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3836、3947页；《山东杂志》第十八期（光绪三十四年九月三十日），第9页上。

[51] 杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第118页；1985年11月在东平和临清的访谈和个人调查。

[52] 杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第3822、3836、3947页。

[53] 如见Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 26–38。山东其他地区的事例，见侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第144页。

[54] 以下的总结来自Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*，特别是第73—77、217—243页。这些观点中的某些方面，亦见*Agricultural history*, 63: 3 (Summer 1989), pp. 108–110中作者的评论。

[55] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 42–57.

[56] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 47, 152–153, 215.

[57] R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, pp. 83–94.

[58] 如见周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第165、217页。

黄运的黄河治理

大运河的改革，正式废除了专门负责那条水道沿线河防工程的河营；1891年的改革，撤销了黄河上的大部分河营。那时几乎没有人为这项改革感到后悔，但许多人在后来可能会后悔；所采用的新体制具有制造劣质工程和彻底腐败的内在趋势。

许多改革者称河营已过时了。它们的队伍由于裁员和逃差而不断损耗。[1] 1910年，《山东杂志》指出，尽管该省的18支河营每营依制拥有500名营丁，但即使在发生危机且名义上的减员不超过50人时，它们每营仅能召集100人。[2]与其他旧式的清兵一样，他们的配给不足，而许多人早就失去了在理论上不可剥夺的土地分配权利。据说许多人靠偷窃物料、贩私和当土匪来养活自己，而营官们则把空额营丁的薪饷敛进自己的囊中。[3]

装备和训练也不符合标准。在1900年面对土匪袭击时，山东河营仅有老式的火枪；许多人竟然从未学习过使用火器。[4]在整个光绪年间，河营被慢慢地裁减了。河南撤销了3支河营。[5]《山东杂志》建议山东采取同样的措施，认为如果按季节雇用沿河两岸的贫民来承担河防工程，其费用将削减六成。[6]

尽管如此，在其他地方，当官员们对河营的数量进行整顿时，提高了剩余河营的素质。一支曾经臭名昭著、毫无用处的沿苏北大运河的河营，竟然被改造成了一支模范队伍，他们对河防工程如此谙熟，且对防止土匪如此有效，以至当他们被再次调动时，“绅民祈求其留驻”。在直隶，袁世凯把大名府3支万金油式的河营削减为一支专门负责黄河河务的300人的河营。[7]对1915年直隶黄河巨大工程进行监督的外部人士指出，这些营兵既有经验，又特别能吃苦；20世纪20年代参与过黄河工程的O. J. 托德赞成这种看法；费礼门对营官们的传统技术和黄河本身的知识印象非常深刻。[8]但在1902年还没有被裁掉的鲁南大运河及其船闸上的河营，几乎照样没有得到新的训练和更好的配给。[9]

不过，山东黄河营丁的缩减还在继续，特别是在西部地区，而且没有拨给资源来改善那些留下的营丁。河务官员最终对这一损失感到后悔。1920年，山东河务局局长坚信维持和改善河营，是从技术上培养熟练的黄河河务工人的途径，他计划从修筑埽坝的资金中拿出经

费，用以提高他们的薪水。[10]山东建设厅1931年的一份报告纯系批评大运河的衰败，且明显是指1902年以后对“弁兵”的裁撤。[11]

许多观察者注意到，裁撤河营事关丧失他们中许多人积累起来的20—30年的河务经验。许多人还注意到了由于使用短期的监督人员和劳力而不是使用一个始终称职的组织所造成的低效率。总之，晚清特别是民国时期的许多官员认为，河防工程必须由专职的技术熟练人员（要么是河营，要么是现代的工程师）来承担。[12]不过，在1890年新成立的省河防总局中，实际上没有给这类人留下什么位置。相反，那些位置被候补知县，有时被候补知府所占据。在山东黄河所分布的3个地区中的分局长及其主要副手也是候补官员。[13]

尤为重要的是，这些人还主宰着工地上的行政。被派去监督官堤的委员们，既管兵又管民，他们也是候补人员。因此，负责直隶黄河南北两岸（每边大约为28英里）的官员是两名。最为重要的是，特别是在鲁西地区，被派去监督“民办”河防工程的人全都是候补文官。[14]

我们并不完全清楚候补官员是何时开始主宰黄河行政的。他们的介入始于18世纪，但至少到1853年，他们仍然听命于相关的正任官员。似乎在1853年黄河改道后，他们担负起了主导角色；[15]由于许多地区突然不得不应对其前所未有的河患问题，由督抚派出的委员们很快变得重要起来，这似乎是自然而然的事。考虑到其他地方“官督民修”大堤的糟糕记录—1833年的一份报告认为这种体制是长江湖北段所用的三种办法中最腐败和最无效的一种[16]—要不是作为19世纪中后期全方位危机的结果，很难想象会有青睐这些委员们的大转向。

此后，在整个光绪年间，随着河营的规模、数量和预算的下降，候补官员接管了更多的河防工程。1920年省里的一项研究指出，关键的日期是1894年，那时山东建立了黄河上游、中游和下游河务分局，并为候补官员们留出了13个最高位置—就在它把更多的河防工程留给当地人、以增加效率和节约资金这一决定下达仅仅3年之后。[17]

1894年起草的章程规定由“文武员弁”充当监督人员，但文官占主导地位。例如，他们单独控制了采购。1904年，山东巡抚周馥命令县官们帮助动员民夫；不过，他们是在委员的指挥下行事，委员们来确定民夫的数量、他们的任务及他们的配给。即使是被支派到特定的大堤上帮忙的府官们，也在委员们的领导下进行工作。[18]

督察民堤时不受约束的委员们的权力，被编成了《北华捷报》中的一篇发生在鲁西的戏剧性的故事，“形象说明了凌驾于下属的上级

官员们的可怕行为”。当这个地区的黄河大堤行将溃决之时，负责那个地区3个县民堤的委员把县令们召集到最危险的堤段上，并对他们发表长篇大论；在他喋喋不休的过程中，雨雹交加，县令们被迫跪在泥水里，而如果他们想站起来，就有被杀头的危险。[19]尽管这个故事无疑是过于夸张了，但它说出了县令们绝对不可能控制候补官员们行为的几分真相。非常重要的是，尽管大多数委员在官场上是待补的县官，但县官们被视作委员们的下属。一份弹劾苏北大运河腐败的奏折指出了同样的情形。它既没有弹劾当地的官员也没有弹劾河营—他们可能没有什么贪污的机会—而是着重弹劾许多相关的贫穷的候补官员会“侵吞公款”，除非他们被迫“谨慎从事”。[20]

委员们不仅仅是无法控制：作为短期派出的外地人，他们在控制将来的水患和由真正的当地组织所承担的维修费用中，并无同样的利害关系。即使那些希望其表现能够被人尊敬和能够导致其进入地方官僚阶层的候补官员们，在短暂的任职期间，也不可能指望其带来一个既新又负重如初的大堤建筑；如果他们没有像其他委员让民众承担更多的负担，而且在他们的任期内没有发生大水灾，那就万事大吉了。至于那些既不谨慎行事，又不想赢得声望的候补官员，他们的地位使之很容易“侵吞公款”。在官堤上，委员们控制着大部分采购的进度，但至少由河营掌管存货账目。在修建民堤的地区，委员们毋需对任何人负责。[21]

作为秸秆的采购者，委员们具有特别优越的地位。就像我们已经看到的那样，秸秆很贵，但大多数百姓是采割自家的秸秆；秸秆很少被运到很远的地方或是进行大规模的贸易。[22]因此，委员们不仅有权下令交纳秸秆，而且具有巨大的空间来制定和上报所付的价格，如果他们从官办的采石场采购石头或从他们无法控制的窑场购买砖头，他们就不可能享有这种优势。我们并没有确切证据来证实这种优势影响到了监督黄河民堤的委员们的决策。不过，1917年《北华捷报》报道了一件发生在苏北大运河上的类似现象，这篇报道说，那里的大堤委员们宁愿修筑高粱秆埽坝，这是因为需要不断的开工，“以利于承包人”。[23]当徐世光在此前曾转为民堤—徐注意到那时民堤很快就会坍塌—的直隶黄河河段上指挥一场巨大的维修工程时，他估计所上报的用来购买民堤材料的资金中，有五到六成被侵吞了。他设置了由河营领导的各种机构来控制有关采购、运输和存储材料的人员；他的那项一直维持下去的维修工程，最终低于其预算。[24]那时，委员们对持久而又牢固的大堤具有很小的利害关系，是一件与当时的情形极为相关的事，而他们和其他中间人获利的机遇，与在民堤上对秸秆的持续使用密切相关。

1902年，当河南与山东共同设法削减某些河防工程上的人员时，时任河南巡抚的锡良注意到了一种惯例。在河南，像运河船闸或大堤扩建的监督者这样的职位，通常被来自山东的候补官员所塞满；在山东，这些位置则被河南的候补官员占据。[25]

这些河务监督者们在清末的官场和社会中占据了一种反常的位置。他们不是—像衙役那样—在家乡服务的县级以下的官员，其权力来自本地的关系，对此，作为外地人的县官可能无法与之抗衡。事实上，锡良的裁员使得许许多多这样的人回到了家乡以待职。被裁撤的大运河船闸上的官弁也回到了家乡（在这两种情况下，许多回去的人寻求县以下的职位，在规制上被视为低于候补县令的级别，但这提供了许多获利的机遇）。他们也不像知县的师爷，师爷们的上司和靠山是直接在位的。[26]不过，与师爷和衙役相似，他们的职位不属于正统的职官体系，而乡土关系在获得这些委派方面似乎非常重要。

即使没有一种可与衙役相比的本地基础，委员们也至少可以同样免于县令的控制。其时，他们更大的声望与人们臆测的在省城中的关系，可能使他们比衙役更能免于绅士和其他当地精英的抗议。周馥指出，山东运河船闸上官员的腐败众所周知，但县令们“不敢干预”；处理这种问题需要巡抚委派一名代表（另一名委员）来与地方名流和受其盘剥的船主进行合作。[27]

遗憾的是，我们几乎不知道这些官员的情况或他们是如何被选用的。不过，民国初年较高级别的官员抱怨说，候补县官仍然获取了几乎所有的河务任命；刊印出来的个人资料证实了这种看法。由于这些委员们从没有被派到他们的家乡县，由当地负责的新制度把河防工程的负担加在了当地人的身上，却没有建立起当地的控制机制。[28]国家和省河防费用的削减，可能减少了以河防为生的人员的数量，但并没有改进负责人员的类别。如果有什么结果的话，至少对民堤上的委员而言，它使奸蠹的形成更为容易。

非正式交纳秸秆的制度，还给村庄头面人物和所谓的“土豪”提供了机遇。事实上，这项制度的不适用，给中间人牺牲公众利益来为自己谋利留下了许多空间，如果民众仅面临着委员们的盘剥，这使得他们仍然比原来的境遇要好些。（市场对这种整合失败的行政体制提供了一种有用的类比：它们整合得越糟糕，中间人就能索取得越多。）

19世纪90年代，传教士明恩溥描述了这样一件发生在曹州的事。村庄被分派来为官堤的维修交纳秸秆，并相应地获得报酬。不幸的是，由于秸秆要交纳到很远的地方，接收者可以通过延迟这些秸秆交纳的进度、强迫离家的百姓开销巨额费用，来随意定价。为了避免这

种问题的重复出现，县官任命了一名村长来负责未来的秸秆运送；他又反过来委任了3名自己的手下。此后，村民均认为这些人会欺诈，但没有人想退回到亲自缴纳的体制下。由于山东和河南民众听说要把秸秆交到两日路程之遥的地方（比秸秆被运去交易的地方要远得多），尽管有了欺诈的中间人，但这些百姓实际上比没有中间人要好过些。[29]另外，同村人—他在将来可能会帮其邻居的忙—的非法所得，很像是从作为外地人的委员及其下属、而不是从大堤本身转化而来。

这种弊端产生了一种共识：必须使用全然不同的人员。1920年，山东河务局局长劳之常清楚地表达了他宁愿要么使用旧的河营，要么使用现代工程师；他颇为赞赏地引用一篇较早报告中的建议：用受过现代技术训练的人来代替候补官员，并尽快结束短期委员的使用。[30]尽管像这样的所有方案都作了建议，但直到北伐战争前，候补官员仍占据着河务局并“监督”大部分地方上的河务。与此同时，正如第五章将要说明的那样，委员们失去控制权的民堤落到了村庄领袖和地方头面人物手中，而既不是落到了被撤销的河营也不是落在了现代工程师手中，后两者则是河务局希望能够替代前者的。

某些候补官员在河防工程中驻留的时间之长，足以使他们变得见识高超。某些行政上的改进是在他们的控制下取得的，而民国初年进行的地理和气象研究，后来被证明是非常有用的。[31]但在实际治水中，这些进展却几乎没有取得实质性的成绩。

总体而言，1891年改革以后的黄河工程可能比19世纪80年代的工程要好。对政府来说，这还比19世纪80年代的工程和19世纪40年代的无效工程要便宜得多。[32]但是，所有的改善仅仅与那些特别糟糕的年代有关。另外，在黄运地区，那里的体制被改变得最大，水灾治理并没有改善；反而变得更为恶劣。

没有任何迹象显示1891年以后的浪费有所下降。不断有人抱怨委员们不但是外行，而且极其腐败。劳之常在1920年指出，石方几乎总是至少短少三成（中间是空的）；许多石方短少五到六成。在另外一个场合，他估计，半数以上的河防工程款被浪费了。在专门讨论上游的民堤时，他称自“改革”以来，“勒索”（监理官员所榨取的非法所得）之风愈演愈烈。他认为，在过去，中央政府的宽容造成了浪费与河堤的适当维护相并存，但现在却导致了更多的水患。[33]《山东杂志》把黄河问题主要归咎于官员们的“逐利”，并指责济宁大运河（山东仅有的一段仍得到政府资金的运河河道）的委员侵吞了九成的资金。[34]浪费和腐败给黄河民堤造成了最大的危害，那里却没有人来控制这些委员们，也没有政府的资金来供其盗用，而且，那里许多其

他的问题也没有回旋余地。

到20世纪20年代末，发生了进一步的败落，县级以下的掌权者比河务局和委员们所造成的弊端对黄河治理的阻碍更大。我们将在下一章更为细致地考察这种情况。在这里只需了解，候补官员们对水患治理的把持，极大地造成了资金短缺、四分五裂、技术落后及腐败丛生的治水体制的运行，且这个体制既昂贵，又低效。

---

[1] 星斌夫：《大運河》，第178—185、192—198页；台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十五册，第50页；《河务季报》第三号（1920年秋），第126页。

[2] 《山东杂志》第五十九期（宣统二年五月十日），第7页下；《河务季报》第一号（1919年秋），第117—118页。

[3] 《山东杂志》第五十九期（宣统二年五月十日），第9页上；《山东杂志》第七十六期（宣统三年十月三十日），第15页上—下。

[4] 《河务季报》第一号（1919年秋），第118页；台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十五册，第50页。

[5] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3717页。

[6] 《山东杂志》第五十九期（宣统二年五月十日），第7页下。

[7] 台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十五册，第50、408页。

[8] 徐世光：《濮阳河上记》，“丁”，第17页上、21页上、22页下；Oliver Todd, *Two Decades in China, Comprising Technical Papers, Magazine Articles, Newspaper Stories and Official Reports Connected with Work under His Own Observation*, Beijing, 1938, pp. 93, 115–116；John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, p. 1142。

[9] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第251—253页。

[10] 《河务季报》第三号（1920年秋），第126页。

[11] 《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”，第47页。

[12] 《河务季报》第一号（1919年秋），第110、118页；《河务季报》第三号（1920年秋），第109、125—126、133页。

[13] 关于其简史，见《河务季报》第四号（1921年春），第75页；《河务季报》第一号（1919年秋），第118、9、13页。

[14] 《河务季报》第四号（1921年春），第75、12—13页；武同举编：

《再续行水金鉴》第10卷，第3951页；《河务季报》第一号（1919年秋），第109页。

[15] 关于1853年以前的委员问题，见Randall Dodgen, “Hydraulic Evolution and Dynastic Decline: The Yellow River Conservancy 1796–1855.”*Late Imperial China*, 12: 2(Dec. 1991), pp. 47–48；关于1853年以后的委员问题，见《河务季报》第一号（1919年秋），第118页。

[16] 关于湖北的事例，见Peter Perdue, *Exhausting the Earth*, pp. 194–195。

[17] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3949—3956页。

[18] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3939、3945—3946、3949页；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第275、283页。

[19] *North China Herald*, Oct. 5, 1906, pp. 13–14.

[20] 台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十五册，第53页。

[21] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3945—3946页；《河务季报》第一号（1919年秋），第109页；《河务季报》第二号（1920年春），第127页。

[22] John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, p. 1137；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3848页。

[23] *North China Herald*, April 21, 1917, p. 119.

[24] 徐世光：《濮阳河上记》，“丁”，第11页上、第13页上—下、“后序”，第1页下；侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第151页。

[25] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3721页。

[26] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3721页；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第166—167页。关于地方官员的师爷们的情况，见Ch’u T’ung-tsu, *Local Government in China under the Ch’ing,* Cambridge: Harvard University, 1962, pp. 93–115。

[27] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第165页。

[28] 如见《河务季报》第一号（1919年秋），第12—14、19—22、109、118页；《河务季报》第二号（1920年春），第13、125页。

[29] Arthur H. Smith, *Village Life*, pp. 230–231; John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, p. 1137.

[30] 《河务季报》第二号（1920年春），第125页。

[31] 《河务季报》第一号（1919年秋），第12页；《河务季报》第二号（1920年春），第13页；《河务季报》第四号（1921年春），第85页。对测量工作的记述，见Carey,“Michigan Engineers in China.” *Michigan Technik*, 33: 3 (Nov. 1920), pp. 149–156；关于建设局后来对这些资料的利用，见《山东省建设月刊》第一卷第二期（1931年2月），“要闻”，第9页；《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”，第5、33—34页。

[32] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4178页。

[33] 《河务季报》第一号（1919年秋），第107、115页；《河务季报》第三号（1920年秋），第124页。

[34] 《山东杂志》第六十期（宣统二年五月二十日），第6页上；《山东杂志》第七十六期（宣统二年十月三十日），第15页上；《山东杂志》第三十五期（宣统元年六月十五日），第22页上—下。

水患的重新分布

正如我们已经看到的那样，向民堤的转变被集中在一定的地区。在我们所得到的资料中，几乎没有找到区域的优先权是如何设定的，而且，这种优先权并不总是与它们实际所说的相符合。考虑到中国政治思想中“仁”的重要性以及对“功”强调得相对较少，人们不可能会找到一件直截了当地讨论牺牲此地区而非牺牲彼地区的资料。不过，这里的官方思想很像我们已经命名为“自强逻辑”的那些重商主义和保护主权的逻辑：黄运再一次深受这种逻辑之害。对削减大运河的资助进行的讨论，甚至几乎没有人提一下对那些生活在其附近的人的福利所可能产生的影响，这尤其令人惊讶；少得可怜的几个例外之一是来自陈夔龙的一封奏折，这位官员后来抱怨，像河南这样的内地地区一直被盘剥以资助沿海地区的现代化。[1]特别在民国年间，后来某些省和中央的官员看到了国家从黄运治水事务中的抽身越发过分，但他们并不能使国家重新评定其地区的优先权。

我们已经看到分布在大运河不同河段的优先权背后的原因。山东南运河影响着那些比鲁北地区任何商人都更为庞大、组织得更好及关系更密切的商人们。仍然继续获得政府资金的苏北和直隶河段，事关依然更为庞大且更有影响力的商人们的利益，包括两淮和长芦盐商们的利益，他们的兴旺发达与政府的税收息息相关。[2]就全局而言，对国家来说，这些地区更为重要，可以获得更多的私人资金，而且在技术上也没有山东北运河那么复杂。因此，在这些地区，国家可能会以少量的投入而得到丰厚的回报。

山东北运河就没有这些优势。正如前文指出的那样，即使在1902年政府停止资助后，清廷似乎还在设想山东北运河会继续畅通，但政府压根就没提如何使之畅通。翌年，当北京决定把天津军械局迁到德州时，许多相关的大员们把德州处于大运河上的位置作为一种重要的优势。[3]尽管如此，在分配其本身的费用时，他们最终的表现，很像中央政府后来在对待造林活动时的表现那样。他们重视影响着政府经济利益的地区，这也是那些私人经商潜力最大的地区。因此，他们选择从重商主义的优先权来看资金可以运行得最到位的地区，但在那些地区，它所带来的福利却最少。

在黄河治理的改革中，国家资金分配的表面标准被公布了：政府将集中资金于此河最困难和最危险的堤段。在山东，最宽阔的上游

（覆盖大部分黄运）被认为是最不危险的河段。这部分绝大部分转为民堤；仅有少量的堤坝—通常距黄河10英里—仍由政府负责。[4]由政府负责的1256里（452英里）山东大堤中，仅有213里处于黄河的上段，而上段还包括官督民修的439里河段中的285里及甚至不在政府视野中的92里。[5]直到那时上段发生的水患还是最少，但迄今为止这一段的石料工程也最少，因而是维修频率最高的大堤。

那里较宽的河床，一年里的许多时间是干涸的，特别容易被开垦为田地。当地一直有人施加压力，要求允许在更接近河道的地方进行土地开垦。少量有影响的官员认为治理黄河最好的方法是缩窄其河堤，以便束水冲沙，从而为土地开垦进行维护。[6]不过，建议把黄河约束到这种河道中的工程师还附加了一个重要条件，这就是需要有石面内堤；[7]而不论是民堤还是由开垦河地的人所修的私堤均没有使用石头。在这种情况下，土地开垦和私堤通常使整个治水事业功能紊乱，但开垦者却很难被赶走。1888年，一位仕途受挫的鲁中河务委员有意设计一场洪水，来冲垮前任官员允许修建的私堤；[8]不过，即使这样，也没有把开垦者阻挡得太久。

一般说来，1891年以后的地方分权，意味着被视为贡献物品和劳役以维护大堤的百姓，通常正是那些如果维修活动被集中到遥堤就会承受极大损失的人。在国家从山东的黄河上段退出后，更多的人在河道附近种植作物，这样一来，为原先对中央政府的退出进行辩护的错误举动消除了有形的界限。[9]李鸿章和周馥建议用金钱来补贴这些开垦者，这是因为政府无法用武力把他们赶走。但是，中央政府不会拿出钱来贴补，正如在我们第五章将要看到的那样，连省里筹集北京批准的亟需资金的努力也失败了。[10]让开垦者退出黄河的建议被搁置起来了，而私堤仍在妨碍着大规模的河道治理。

包括像曹州这类著名土匪区的山东的上游部分，还具有特别严重的治安问题。每个辖区都面临着物资偷窃、与夫役们不时的冲突，以及对护河固岸的树木的非法砍伐，但这些问题在上游最严重。1919年，河务局试图在更接近黄河上段的地区建立采石场，但土匪是如此的猖獗，以致这个地点很快就被废弃了。[11]

由于上述诸因素，到民国初年，山东黄河的上段显然无法通过本地的单独努力来维护。1917年，河务局局长劳之常指出，这里当初看上去是转为民堤的最好地区，由于转归民办，勒索问题已在一步一步地恶化；结果，这个地区的大堤坍塌得非常厉害，而百姓已被盘剥得山穷水尽。他把这里视为当时比中部更危险的河段。在他看来（没有数据证实），这里还没有尾闾危险，但在那个地区，省政府仍然对大部分大堤承担责任。[12]

河南和直隶也把许多要么是官堤要么是官民共守的大堤转由当地负担。[13]尽管如此，河南和直隶所转化的民堤比鲁西地区要少，而早在1918年，直隶就把大多数这类堤坝又转成官堤。[14]直到北伐战争之后，所有把山东的民堤转成官堤的要求一律被驳回，即使其后，也几乎没有什么要求得到了复准。[15]

河南和直隶还维持着比山东要宽裕得多的河防工程预算。至少在河南，这种预算反映了一种地位，因为黄河在该省经济地理中—并因此在省政府的重商主义考量中—与鲁西黄河的地位极为不同。河南作为内陆，是相对难以进入、大部分地区处于贫穷状态的省份，由于19世纪末中央政府侧重点的改变而受到了沉重的打击；正如我们前文看到的那样，至少有位河南巡抚对这种变化表示不满。不过，在这个省中，有着很好的理由不抽走黄河治理的经费。黄河从省城开封旁边流过，且流经这个经济最发达地区的中心；它的最容易泛滥地区之一是与省城和该省唯一的南北铁路交界处均靠得很近的地方。1925年在该省修建的东西向铁路沿着黄河铺设了许多路程。[16]另外，该省没有特别繁荣的条约口岸或必须进行现代化的地区。因而，当中央政府像对待鲁西地区一样，不再重视河南的黄河时，而河南省政府却没有理由来这么做。在民国年间的大部分时期里，是省里的决策管用。像直隶一样，其境内的黄河河段很短；而随着20世纪省财政收入的增加，[17]对这个省来说，进行适当的黄河治理只是很小的负担。

作为这些差异所产生的结果，据山东河务局在1920年计算，它在每里大堤上的开支为380元，与河南高得多的数字形成了对比，而山东的数字比直隶的数字要差6倍。[18]当1911年以后山东甚至进一步削减其本已捉襟见肘的黄河预算时，直隶则把这项开支增加了一倍多。[19]

更少的支出几乎总是意味着更多的水灾。总的说来，19世纪90年代以来比1855年黄河改道至1890年这段时间的水灾要大得多。（见表3）有些评论者把这些水灾归咎于19世纪60年代末所做出的错误决策，而事实上，可以看出，在1891年以前的12年里，每年要发生一次严重的水灾，与此前25年里仅发生3次大水灾形成了鲜明对比。[20]尽管如此，这些水灾中的绝大部分是发生在山东黄河的中下段：1879—1890年，那些地区发生了35次严重得足以载入黄河治理正史的大水灾；与之相比，直隶发生了6次，河南发生了1次，而山东境内的黄河上段则发生了2次。在1891年改革以后，在下段和中段地区的情况得到了极大的改善，山东省政府把它所留下的资金和营丁都集中到了那里；1891—1911年期间，那个地区的水灾下降到18次，而在民国前20年里仅发生了6次（在1912—1937年期间共发生了8次）。直隶

大水灾的数量也有所下降—从1891—1937年间，它所发生的水灾数量与1879—1890年所发生的数量相同—而直到1933年，河南境内的黄河再也没有发生过一次严重的水灾。[21]

然而，山东境内黄河的上段—这里已经完成了大部分向民堤的转向—承受着严重的痛苦。在1855—1879年与1879—1890年两个阶段，仅各发生2次大水灾；1891年以后的前10年里，发生了3次；而在1902—1911年之间竟发生了9次大水灾。在民国前20年里，它遭遇了另外11次（而在1931—1938年的花园口决堤之间，发生了另外的2次）大水灾。[22]这些水灾的发生，不能归咎于全面的失修，这是因为1891年以前最严重的问题发生在自鲁西向下游的地区，那里的情况在1891年以后得到了极大的改善；水灾的增加是那些被列为向民堤转化的地区所特有的现象。

总之，1891年鲁西地区向民堤的转化，根本没有形成一种更加具有成本效益的治水体制。特别是与19世纪80年代相比，实际取得的某些成功是在河南特别是直隶黄河中下游地区的河营、省里所组织的工役以及民堤的杂合。不过，这些改善和治水资金向华北其他地区各种现代化项目的全面转化，是以国家和省从鲁西地区撤出治河资金为代价的，那里伴随着资金撤走而发生的组织方面的变化，加剧了其负面的影响。那里的损失要大于其他地方的所得。

这些优先权及其后果与1850年以前盛行的那些优先权和后果大为不同，那时充裕的河务支出和对大运河的重视，确保内地多灾河段有着充足（如果有时是浪费的话）的资金。[23]取而代之的是，国家此时着重在靠近沿海的地区筹集财税和维持控制。在放弃此时相对次要的内地设施以转移其剩余时，政府也失去了在那个地区承担其他项目的能力—使其居民承担了极大的代价。

表3 黄河水灾的地区性分布变化简表

	河南	直隶／河北	山东	
			上段	中下段[a]
两岸河沿的大致长度（单位：英里）	240[b]	30	90	160
改革前				
1856—1868 年	0	0	0	0（0）
1869—1878 年	1	1	2	0（0）
1879—1890 年	1	6	2	35（4）
改革后				
1891—1911 年	0	3	12[c]	18（7）
1912—1931 年	0	2	11	6（6）
1932—1937 年	3	1	2	2（0）

注释：这个地区各县计算水灾次数的数字，在《再续行水金鉴》和水利部黄河水利委员会编《黄河水利史述要》中的大水灾名单中被专门述及。它们既不是发生水灾的年数，也不是大堤溃决的次数。它们也不能被视为一个完整的名单，这是因为我们并不知道决定“大”水灾的标准，还因为许多受影响的县的名单是以“和其他”为结尾。尽管如此，如果我们收全受影响地区的名单的话，水灾的重新分布将甚至可能更为突出（见以下 a）。

a 最后一列圆括号中的数字代表利津县在山东“下游和中游”水灾中所占的次数，这是黄河在入海前流经的最后一个县。从这个县开始的水灾接近黄河河口，而通常很具破坏性，一般不像那些发生在离海岸更远的地区那么分散。因此，这一地区在山东“中下游”水灾中所占比率的不断增高，随着时间的推移，说明在这个地区和“山东上游”地区之间水灾防范的水平，甚至比上述数字所显示的差距要大得多。

b 这个数字过高地估计了水灾的风险，这是因为河南境内黄河的大部分河段高出这个黄河变成最危险的地方（靠近开封）。

c 这里所列的 12 次水灾中，有 9 次发生在这个 20 年中的最后的 11 年里。

政府对沿海地区治水问题的过分强调，并没有像它过分强调靠近沿海地区的植树造林那种非常相似的重商主义的理由。与燃料短缺和小水灾不同，大洪水危及到了社会秩序，并带来了人道主义的挑战，不论它发生在什么地方，都必须加以解决；即使在黄运无法得到外部的治水资金时，它也得到了许多外部救济水灾的资金（不少是私人资金）。[24]另外，靠近黄河入海口的许多地区与内地绝大部分地区一样的贫穷。尽管如此，因保护主权的缘故，仍需要侧重于济南与沿海

之间的水灾治理。

19世纪末，外国人开始承担一些如疏浚上海港这样对他们有直接影响的小规模的治水事务。[25]到民国初年，外国团体希望在辽河、淮河、大运河和黄河治理中发挥作用，这些河流均流经华北的许多地区。由于外国团体在内地往往遭到抵制，他们在许多沿海地区发挥着越来越重要的作用。[26]正如下一章将要论述的那样，中国官员所担心的是允许其介入后可能发生的政治后果；更尖刻地说，那些从河流治理中牟利的人（或利用这种位置作为优遇的人），肯定以警觉的态度来看待竞争的出现。因此，正如亟于让外国人失去进一步干预的借口，推动了北满防疫处的建立，并促进了条约口岸的警务改革；[27]与之相似，山东河务局侧重于靠近沿海和与津浦线交界处的某些黄河治理活动，似乎可以归结于担心被外国人所庖代。

1923年，在利津靠近黄河河口处的大堤的溃决，为这些推力提供了一个极好的事例。利津本身与黄运的大部分地区同样的贫穷，且作为税收的来源地对国家几乎没有什么用场。但是，由于其处于鲁北沿海的位置，使它一度在限制日本对鲁东的影响方面成为一个具有战略意义的地点，是省和中央政府予以高度重视的地方，因而，这里的水灾受到了极大的关注。由于1923年的水灾极其严重，中央政府着实进行了干预，授权全国振济委员会会长熊希龄（一名湖南的军阀政客，变成了天津的商人和慈善家）来获得一份修堤合同。（与之相比，对1925和1926年在黄运所发生的非常严重的水灾，政府实际上没有做任何事。）不论是美国的团体抑或日本的团体，据说都对此感兴趣；美国人得到保证，说日本将永远不会得到一份任其增加对山东影响的合同。[28]其间，山东河务局估计维修缺口需要600万元。不久之后，美国团体投标150万元。河务局后来把标价削减为300万元；据说这个数字仍然极大地高于其成本，而人们必须想到他们考虑其政治的关系和亟于避免外国人更多入侵的愿望，可能构成了标价中所遗留的差异。但他们在这件事上的估计却是错误的，即便这项工程没有受到美国赈济的长久影响，决策也是前后矛盾的。[29] 1920年，国际红十字会规划了一项把水灾救济和道路修筑合在一起的项目，仅由于存在日本人参与的可能性而被否决；[30]并且正如我们后面将要看到的那样，当一项大运河的修复工程仅似乎有日本人的参与苗头时，它也被搁置起来了。

总之，民族主义、竞争的出现和沿海经济所造成的机遇，合起来使政府全力以赴地重视靠近沿海和与沿海形势极其类似的地区—如铁路桥附近—的水灾治理。不过，在黄运却没有这些推力；结果，政府从这个曾经偏重的地区大量地撤出了对水灾治理的资助，并把这些资

金用来发展靠近沿海的地区。随着资金方面出现的这种变化，水利问题也被重新布局了。

整个华北不是一个国家内卷化模型所描述的样子，有人在不同的地区发现了两种相反的模型。至少在华北部分新的“核心”地区，国家构建获得了合理成功。国家和市场协力地向前发展着，而来自其他国家的威胁和可能增加税收的压力，迫使国家关注社会及它自己的需要。其间，市场的发展和新的技术催生了提供服务的新途径。

尽管如此，为了资助这种突破，国家在其他地方减少了服务，让那些地区自行其便。面对新的重大使命，在被忽略的地区的当地政府和准政府（如民堤组织），实际上被允许用各种方法盘剥新的收入，但他们通常无法像核心地区那样，可以利用市场来获得大部分资源。结果，他们进行了更多的盘剥，但他们所提供的服务，比传统国家曾经提供的服务效果要差得多。因而，缺乏政治的整合，意味着当某些新的核心地区经历真正的国家构建时，其他地区则不仅承受着内卷化，并且还承受着衰败化。

---

[1] 光绪二十八年五月四日陈夔龙的奏折，见台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》第十六册，第204—205页。

[2] 《顺天时报》宣统三年十一月二十一日，第4页；咸丰五年四月十二日，鲁南运河道（姓名已模糊不清）呈山东巡抚的禀贴，见山东巡抚档案（尚未编号），北京中国第一历史档案馆档案；*North China Herald*, Dec. 8, 1917, p. 577。

[3] 宣统二年十二月十三日朱恩绂（兵部）的奏折，见军机处录副奏折，宣统二年，袋号54—68。

[4] 《河务季报》第一号（1919年秋），第107页；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3939页；*North China Herald*, Oct. 27, 1817, p. 217。

[5] 《河务季报》第三号（1920年秋），第130页。

[6] 刘鹗（刘铁云）的观点，如见武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4142—4146页；以及《老残游记》，北京：朔风书店，1941年，第一章。

[7] John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922, p. 1154; Oliver Todd, *Two Decades in China, Comprising Technical Papers, Magazine Articles, Newspaper Stories and Official Reports Connected with Work under His Own Observation*, p. 41.

[8] William Tyler, “Notes on the Hoang Ho or Yellow River.” Shanghai, 1906, p. 6；刘鹗：《老残游记》，第167—169页；按照对这些事件的说法，一名相关的候补官员建议出资给挨着河堤的非法开垦者（与12年后李鸿章和周馥想

要做的极为相似），但其他人认为这种出资收买的方法开支太大，而予以拒绝。

[9] 如见武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3939页；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第1153页；《河务季报》第三号（1920年秋），第123页。

[10] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第154、155、688页；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3756页；也可参见下文。

[11] 《山东杂志》第五十九期（宣统二年五月十日），第9页上；《河务季报》第一号（1919年秋），第111、118页；《山东河务特刊》第一号（1928年10月），"命令"，第25页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），"公牍"，第7页；光绪三十二年十月十六日杨士骧的片，军机处录副奏折，光绪三十二年，袋号46—50；《山东河务特刊》第三号（1931年1月），"命令"，第33页、"公牍"，第10页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 21；亦见第三章。《河务季报》第四号（1921年春），第78页。

[12] 《河务季报》第一号（1919年秋），第107、108页；《河务季报》第三号（1920年秋），第130页。

[13] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3716—3717页；光绪三十年十月十五日袁世凯的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十年，袋号47—50；《重修滑县志》卷十一，1930年，第29页下—30页上、32页上。

[14] 《重修滑县志》卷十一，第31页下；《河务季报》第一号（1919年秋），第10—11页；水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第366页。

[15] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），"法规"，第6—8页、"公牍"，第13页。

[16] Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*, pp. 34, 276.

[17] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 65–73.

[18] 《河务季报》第三号（秋季），第128页。我自己的计算所得出的比率是稍高于5比1，山东是52万元：1787里（《河务季报》第三号（秋季），第130页），等于每里花费291元；直隶为25万元：170里，等于每里花费1471元。

[19] 以25万元与清末的73500两相比（如见袁世凯光绪三十年十一月二十三日的奏折，军机处录副奏折，光绪三十年，袋号47—50），73500两约合10万元。

[20] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第4143页。

[21] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第358—365、379—381页。

[22] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第358—365、379—381页。

[23] 如见Hu Ch’ang-t’u, “The Yellow River Administration in the Ch’ing Dynasty.”*Journal of Asian Studies*, 14: 4 (Aug. 1955), pp. 505–513；Charles Greer, *Water Management in the Yellow River Basin of China*, p. 35，及上文。

[24] 见“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東地方の黄河水災状況》，第4、25—26、33—34、48页中的总结。

[25] 如见*North China Herald*, Aug. 14, 1896，第282页中，报道了外国人疏浚活动的扩大，其中包括苏州河，这条河因此变成了一条更加重要的贸易要道。

[26] U. S Department of State, *Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of China, 1910–1929*, Microcopy 328（以下简称“Department of State”），第214，215，216和218盘，有许多此类讨论，这些讨论强调了美国的参与，但也提到了其他国家。

[27] 如见Carl F. Nathan, *Plague Prevention and Politics in Manchuria, 1910–1931*, pp. 42, 74；Frederic Wakeman, Jr., “Policing Modern Shanghai.”*China Quarterly*, No. 115 (Sept. 1988), p. 420。

[28] Department of State, 第216盘，文件号472，p. 671，1922年9月26日美国驻济南领事（Gauss）给大使（Schurman）的报告。

[29] *North China Herald*, Aug. 18, 1923, p. 448.

[30] *North China Herald*, Nov. 20, 1920, p. 530.也见*North China Herald*, Mar. 4, 1922, pp. 576, 585，涉及烟台港的一个案例。

第五章 灾害应对

就像我们刚刚论述过的那样，中国为了应对帝国主义，而对国策作了重新调整，这对黄运的治水事务打击尤大。我们最后一章开头就来估计一下在这种打击的经济总量。然后，本章来考察解决这些问题的各种尝试及其失败的社会和政治因素。因此，第四章的许多地方是基于更大的政治单位的角度，来“俯”瞰黄运，而本章则集中研究在中央政府所资助的水利体制崩溃后，黄运内部所出现的问题和主导性。

当我们考察黄运内部的事物时，我们在以国家为研究重点的最后两章中基本上没有讨论的一个主题将要被重新提出：黄运北部可渗透的乡村社会与黄运南部地区根深蒂固的乡村精英，对他们认为有威胁的新事物的抵制之间的反差。是这些精英及其衙役们的联盟，通常决定了私堤从哪里经过、什么样的土地可以开垦以及是否要被放到征税簿上。那些深受政府偏爱并与之合作的—或者就像在其他地方所做的那样，甚至把水利事务交给他们来办理—眼光更加外向的士绅，在济宁之外的鲁西南地区非常软弱。把这个地区的乡村精英当作前述士绅来对待的尝试失败了，许多维修工程磨难重重。这个地区的一项重大工程在放弃了寻求与绅士合作后却成功了：（只承认村庄领袖对役夫和在其本村内对其他事情的控制权）它完全无视当地豪绅要求在所有事情上对所有村庄必须一碗水端平的看法。

本章的第二部分研究了民国初年修复大运河的一次尝试，第三部分则考察了随着民国进入军阀混战状态所出现的其他错综复杂的问题。接下来分析了从清末到南京政府时期（1928—1937年），政府试图与地方领袖进行正式的合作，以维护黄河大堤。接着梳理了这个时期和这个地区一项重大的水利成就：1933—1934年，在鲁西南地区大运河的两条支流上完成了一项治水工程。本章的最后部分来分析那项工程所用的策略在未来进一步应用时，其前景上的局限。

水利失修的经济成本

黄运周期性的水灾，可追溯到1852—1855年黄河的入侵，但直到19世纪80年代，沿着黄河新河道的大水灾才开始出现。1891年中央政府以减少治河资金来应对出现的问题，这使得问题再也无法解决了。当中央政府放弃了大运河时，最初对商业的影响，比对农业上的那些影响要大得多，但不久以后，运河及其支流也引发了水患。

黄运地区由于交通问题和水灾所造成的水利衰败的损失，每年至少达4800万元，这个数字几乎为1920年山东省财政收入的5倍，[1]大约相当于黄运地区农业产值的一成；并且，每年的损失可能超过了1亿元。因此，水利设施的维护，可能是一项比像修建铁路这种政府实际承担的项目要更划算的投资。由于黄运水利设施的放弃，与帝国主义强加给中国政府的新使命和新的优先权联系在一起，也非常有必要来指出，这些损失要远远超过第二章所述的黄运棉农的所得，这些棉农的盈利机遇是外国的影响所致。

水利的败落至少在四个方面影响了耕作。由于大运河再也不能帮助把汶河、泗水和山东其他河流中的河水带入海中，有些土地完全弃耕了。取而代之的是，这些水流在鲁西南地区形成了一系列范围超过500平方英里的浅湖，并把靠近大运河和黄河交界处的东平湖扩展了大约50平方英里。其次，由于国家不再承担其过去的责任，那些靠近江河、运河和湖泊仍在继续耕种的土地，则承受着更多的水灾之苦。再次，大堤的溃决导致了巨大的水患，特别是黄河。最后，由于洪灾期间盐份的积淀，土壤遭到了长期的损害。[2]对最后一项危害，当时甚少有人研究；因此，这方面的资料极少，此处不予论述。但对前三个问题则有着充分的资料来估计其危害程度。计算方法在本书附录二中作了解释，而结果则体现在表4中。

水利失修对商业的影响，可以分为两方面来看。一方面，由于漕运的停止，有些贸易也随之失去；如果没有源于漕运体制的资助，许多这样的贸易本来就不会存在，而它的损失应该被看作是一场打击。在某些情况下，这可能是对清末黄运商业所受打击的最好估测。不过，由于单纯地维持大运河不可能使这些商业保持运营，这些损失将实质性地误导对水利失修代价的估计。在那种情况下，问题就成了不得不计算其成本可能高于运河运费的运输方法所造成的每年的开支。

表4 黄运每年平均因水利失修所造成的农业收入损失较低程度的估计数（20世纪20—30年代）

类别	受影响的土地（亩）	收入的损失（元）
大运河沿岸湖泊的扩张	580000	2700000
可耕农田上大运河引发的水灾	1300000	5000000
扩宽的黄河河道淹没的土地	3000000	12000000
黄河水灾所造成的农作物损失（仅统计重要的溃堤）	未知	9000000
万福河水灾所造成的农作物损失	未知	5000000
总计		33700000

注释：为了避免任何对损失估计过多的危险，这里仅计算属于土地本身的生产能力。因此，这些数据假定所有在被淹没的土地上耕种的人，那个时候都可以在黄运找到其他的稳定职业。下列事项没有包括在上述的估计数中：卫河、汶河和其他较小的河流的水灾所造成的损害；水灾所造成的农作物以外的财物损失（每年仅因黄河水灾损失的最低数字，绝对达到700万元）；死亡和非经济损失；长期的环境破坏；相因而生的损害（如匪患）。关于更多的数据资料、计算方法及估计，见本书附录二。

山东许多商业是为漕帮服务的；其他人则依附于此，依靠漕运船丁们所夹带的合法与非法的“私货”。[3]“私货”包括许多当地手工艺所使用的商品，如竹子和各种特殊的木材。这种贸易的终结，迫使许多精贵商品的生产者们转向制作较低级的产品，但这些损失的程度尚不清楚。当聊城和临清的木匠被迫使用当地的木材来制作较便宜的家具时，其收入和境况显然大不如前，但他们却并没有放弃其手艺或离开故土。1902年以后，鲁西北地区不再输入或输出许多产品，但这些产品几乎都不是日常必需品。[4]尽管如此，正如第三章所述的那样，木材贸易的终结具有更广泛的影响。[5]

即使在1902年以后，从临清向北和从济宁向南，运河仍然有着大量的运输量。[6]尽管如此，不论是向南还是向北，聊城—临清与济宁之间最大的城市，在19世纪40年代，其规模大致与这两个城市（及济南）相同[7]—均失去了其水路运输。在该市贸易中占据统治地位的客商们（主要来自山西和陕西），在1855年的黄河改道和其他许多危机中均坚持留了下来，他们总是幻想河运迟早能够恢复。但自1902年漕运从法理上被废除，而不仅仅是作为战争时期的权宜之策，客商们就认识到运河将再也不会被恢复。结果，许多人开始撤离。[8]

1908年报纸上有篇文章指出，1902年以来的运河失修及没有被列为代替运河作为南北动脉的津浦铁路的经过之地，给聊城的打击特别沉重；许许多多的房屋正在被推倒。[9]聊城在20世纪之交有六七家会馆（在当时主要是客寓的商人们的聚会之处），但到20世纪30年代，下降到了一家。[10]聊城籍的学者傅斯年在1920年所写的一篇文章中说，他的故乡是如此地依赖于运河，以至于现在根本没有复兴的机会，他建议移出更多的人口以解决聊城当时的问题。[11]尽管聊城的问题有其他的原因，[12]但在这种情况下，国家停止对运河的维护显然是毁灭性的打击。不过，正如第二章所述的那样，即使在聊城式微时，这个城市附近地区的农业仍在继续进行商业化。在济宁，城市部分似乎很快就从漕运终结的打击中恢复过来；临清比济宁受到的损害要大，但比聊城受到的损害要小。

1901年以前，每年从南方来到临清的商船达3000艘，但这个数字不久就几乎下降为零。[13]还是从1824年的运河溃堤开始，当清廷初次尝试海运漕粮时，当地的农民就利用每一个没有漕帮的年份来开垦临清南部的运河河床；此时，这些活动基本无人干预了。[14]在临清征收的正式关税本已下降，此时则一落千丈。尽管自临清向北的运河河段仍然维持着运营，但随着中央政府的退出，在1902年以后，当地私人关卡如雨后春笋般地建立起来。[15] 20世纪30年代早期，国民党再次把运河问题提到国家的高度，命令清除所有擅征的税课；[16]尽管如此，他们却从未重新恢复对整个运河河床的控制。

1902年以前，至少自1824年初试漕粮海运时起，当临清的贸易已衰落了多年时，自长江下游至济宁的贸易仍然非常兴盛。何塞·马士在1908年仍把鲁西称为“该省较为富裕的地区”，他看到了大运河的失修，但指出：“（大运河）运输量的一个小小的显示，可以在经过靖江（应为清江—译者注）关与山东转运贸易的价值中看出来，沿着大运河250英里的这一段距离，其中的一部分是这条水路上最糟糕的一段，到山东最近的市场，1904年的贸易值为364.6万两，1905年为333.1万两。”[17]这个数字对所有那些把货物运往山东的通道来说似乎太大了；但即便一小部分是这样，也显示了一种仍然大于许多沿海口岸的潜在的贸易。[18]《山东杂志》估计，在漕运停止后的不多几年里，以货物的分量计算，济宁的运输业下降了六到七成，但货物贸易价值的下降要少得多。[19]由水路承担的济宁与南方的贸易依然非常活跃，至少在高度增值的商品方面；该市最大的商号迟至20世纪30年代还非常成功地依托于运河。济宁在1912年修起了铁路后，与北部和东部地区的贸易也重新繁荣起来。[20]

总的说来，大运河的衰败似乎没有给济宁—那里的贸易利润被很

好地调度起来，并被用来维护着交通—的商业造成太大的损害。由于本地人的活动加剧了政府的忽略，临清的贸易受到的损害更为严重。然而，像聊城这样介于济宁和临清之间的城市，以及自临清沿卫河向上游的城市（如黄运的河南地区的滑县），由于1902年的改革，其商业遭遇了灭顶之灾。[21]

尽管如此，由于全国贸易总的说来正在增长，由水路承担的黄运商业也并没有完全崩溃，这些少量事实可以遮掩运河失修的巨大代价。我们把那些修复运河的规划所作的估计数与实际数字相结合，算出现存的贸易仅支付额外的运输费用，其保守的估计数为700万—900万元；再加上水利失修使得贸易未能成交所损失的利润估计，使损失的数字变得更高。其资料来源和计算方法在本书附录三中作了论述；其结果列为表5。

表**5** 运河交通的衰落给黄运地区每年所造成的损失的最保守估计

	吨 / 英里	每吨 / 英里的损失（元）	总计（元）
1. 因运输改用铁路	11000000	0.009	99000
2. 短途物流总额	30000000		
2a. 改用骈车			
（假定占短途物流量的一半）	15000000	0.089	1335000
改用小车			
（假定占短途物流量的一半）	15000000	0.271	4065000
短途物流总额			
（假定各占一半）			5400000
2b. 改用骈车			
（假定占短途物流量的 1/4）	7500000	0.089	667500
改用小车			
（假定占短途物流量的 3/4）	22500000	0.271	6097500
短途物流总额			
（假定分别占 1/4 和 3/4）			6765000
3. 因威金对临清至德州段的裁截所作的调整：			
3a. 改用骈车			
（假定占物流量的一半）	2500000	0.089	222500
改用小车			
（假定占物流量的一半）	2500000	0.271	677500
最低总额	5000000		900000
3b. 改用骈车			
（假定占物流量的 1/4）	1250000	0.089	111250
改用小车			
（假定占物流量的 3/4）	3750000	0.271	1016250
另一种估计总额	5000000		1127500

续表

	吨／英里	每吨／英里的损失（元）	总计（元）
4. 临清至德州段上的船只所行驶的额外距离	75200000	0.009	676800
对所有运输项目的最低估计（1+2a+3a+4）			7075800
另一种对所有运输项目较为接近的估计（1+2b+3b+4）			8668300

注释：所有的估计数均限于因现有的物流费变高所造成的损失；由于交通问题使得贸易不能成交所造成的损失，则被排除在外。详见本书附录三。

新增的交通和农业问题，加上其他财产损失的最低估计数，因水利失修每年给黄运造成的经济损失达4800万—5100万元，这样的数字似乎是非常谨慎的估计；有人可能会得出1亿元甚至更大的数字。[22]这样的一笔数字对这个地区有多大的意义呢？对中华民国宏观经济方面的估计总是很粗略，但民国初年黄运地区的农业产值每年为5亿元似乎不无道理，而且即使4800万元也占这个数目的9.6%；1亿元正好占20%。由于黄运的人口超过了1500万，4800万元平均下来每人仅摊3元多；不过，这个地区的人均年收入则可能远低于40元。[23]

把这些损失与黄运从与世界经济的联系中所获利益的粗略估计数进行对比，则不无启迪。由于推广美棉—迄今为止对黄运的收入促动最大的外国项目—所增加的毛收入，使用不同方法所估计的数字范围，从少于800万元至大约1500万元。[24]我们还可以根据消费数据来作估计。1933年的一份报告估计，山东35个县每年消费掉价值3000万元县际交流的商品。这35个县的人口大约占黄运总人口的60%。[25]如果这些县具有典型性的话，我们将因此算出黄运地区对这种商品的总消费额大约为5000万元。由于商品的消费使得人们的境遇变得好起来，这些数据代表了外部世界对黄运福利所做贡献的上限，除非帝国主义在某些方面造成了当地商品消费的增长。（这是绝对不可能的，考虑到总收入的有限增长，更多的土地被改种供输出的作物，而农业改良的努力则集中在用作工业原料的农作物方面。）另外，这次调查中，县际流通的大多数商品来自样本中的其他县，或代表了与中国其他地区有着源远流长的贸易关系。[26]因此，即使输入被极大地低估了，黄运从加入世界经济中所得的利益肯定也要远远小于我们对一个深受压迫的国家放弃黄运治水造成的损害所作的最保守的估计。

当然，这些损失的分布是不均衡的。在深受水患影响的黄运南部地区，损失可能最多，这个地区从新的贸易机遇中所获得的利益也最少。对于这个最不幸的地区，水利损失接近上述计算范围中较高的结果，可能与第三章所述的因自己拾集的燃料的缺乏、并因我在某些地方所估计的黄河沿岸各县人民因治水所用的秸秆占其平均收入的3%—7%，合起来导致其收入下降7.5%（如果全部负担都由黄河沿岸3英里之内的那些百姓来承担，则占其收入的8%—20%）。[27]对于这些百姓，新政治经济的代价着实惊人。

另外一点也非常值得注意。忽略水利设施的代价，显然使维护水利的开支相形见绌。如果我们使用第四章和其他地方对维修成本的最低估计数，那么，彻底的水利维修可能不止是其一年中在“社会储蓄”方面其所获得的回报；即使使用最高的开支数，这样的一种投资每年可能会获得大约45%的回报。[28]这些利润率远远高于国家或外国人所投资的那些项目。例如，最大胆的估计，中国修筑的铁路每年在社会储蓄中的回报率大约为20%，并承受着外国对中国不断地加重压迫这一沉重的政治代价。[29]因此，即使不考虑人道关怀，修复黄运的水利设施也应该成为重中之重。对黄运的百姓来说，即便政府加征新税，使其可以同时支付发展现代化项目和维持旧设施的费用，那也比对水利的放弃要好得多：社会储蓄远不止可以补偿其他公共部门对整个山东所付出的代价，更不用说对黄运了。那么，所进行的维修事务为什么如此之少呢？

---

[1] Prasenjit Duara, “State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911–1935.”*Comparative Studies in Society and History*, 29: 1 (Jan. 1987), pp. 140–141.

[2] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48—49页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），pp. 36, 93。

[3] 见星斌夫：《大運河》，第202—205页；山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第11—12页。

[4] 1985年11月访谈记录；杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第118—119页。

[5] 星斌夫：《大運河》，第203页，及第三章和前文。

[6] 见本节以下的论述。

[7] 见G. William Skinner (ed.), *the City in Late Imperial China*，第238页的图表。

[8] 1985年11月访谈记录。

[9] *North China Herald*, Jan. 17, 1908, p. 124.

[10] 1985年11月访谈记录。

[11] 傅斯年：《傅斯年全集》第七卷，台北：联经出版事业公司，1980年，第2513—2528页。

[12] 吴运弢：《聊城客署与储搬业的兴衰概况》，《文史资料选辑》（济南版）第十四辑（1982年），第109—128页；傅斯年编：《傅斯年全集》第七卷，第2528页。

[13] 1985年未署名的手稿，据推测是《山东水利汇刊》第五期的内容。

[14] 杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第120页。

[15] 临清海关已经从其鼎盛时期的20万两，下降到1896年漕运结束前不久的9万两。1904—1905年，又上升到每年13万两。1934年方志记载的“船钞”仅有1.3万两。但是，使用关税来估计经过临清的实际货物运量，这种方法在某些时期很成问题，在这一阶段则尤为复杂。在漕运结束不久之后的开始阶段，20世纪20年代当地形形色色的人在临清及其附近所设置“林立的”收费关卡，竟把当初的临清海关降到了一个“验票处”的地位；20世纪30年代，大部分关卡连同正式的厘金一起被废除了。这些费率的变化和逃税的比重，使我们尚不清楚如何来解释关税的下降。见山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第12页；杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第120页；Dominique Gandar, *Le Canal Impériale: Étude Historique et Descriptive*, Shanghai, 1903, p. 58。光绪三十二年二月十二日杨士骧的奏折，及杨的其他两份奏折，日期均为光绪三十二年闰四月七日的案卷中，见军机处录副奏折，光绪三十二年，袋号24甲。《临清县志》第九卷，1934年，第8页下。*North China Herald*, Jan. 27, 1903, p. 1120; *North China Herald*, Sept. 13, 1907, p. 605；山东国民政府秘书处1928年7月10日（给国民政府）报告稿，见中国第二历史档案馆档案，机关代号1，案卷号334；《临清县志》第九卷，第9页上；农商公报刊载：《棉花及棉纱、织、生产技术的低高产区》，未署日期的报告（可能在20世纪20年代初至中期之间），第12页下—13页上，见中国第二历史档案馆档案，全宗号1038：案卷号2034。

[16] 关于水利事务，见本章“官府、乡村豪绅与地方反抗”这一节；关于通行税的废除，见《临清县志》第九卷，第9页上；以及《山东财政公报》第五卷第十期（1934年7月），“命令”，第16—57页（总的情况），及《山东财政公报》第五卷第十二期（1934年9月），“命令”，第14页（临清船税的具体情况）。

[17] Hosea B. Morse, *The Trade and Administration of the Chinese Empire*, London: Longmans, Green, 1913, p. 323.

[18] 例如，光绪三十二年，东海关（山东海关）的总收入为80万两。见光绪三十三年九月六日杨士骧的奏折，军机处录副奏折，光绪三十三年，袋号42乙。

[19] 《山东杂志》第三十五期（宣统元年六月十五日），第22页下。关于民国时期山西市场上货物的价值与重量的比率（这与黄运地区的情况相比应该不会

相差太大），见Barbara N. Sands, “An Investigation of the Nature and Extent of Market Integration in Shanxi Province, China, 1928–1945.” p. 64。

[20] 关于通过水运的贸易，见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第6—8页；《山东建设公报》第三卷第七期（1933年7月），“计划”，第10页；海山：《玉堂春秋》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第56、61、62页；也见《玉堂春秋》（二），《济宁市史料》第二辑（1983年），第91—92页。关于铁路和济宁的贸易情况，见國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第4—8页。

[21] 关于滑县的情况，见Odoric Y. K. Wou, “Development, Underdevelopment and Degeneration: The Introduction of Rail Transport into Honan.”*Asian Profile*, 12: 3 (Jun. 1984), pp. 215–230。这里未对滑县进行详细的分析，主要是为避免与Wou教授研究的重复。

[22] 见博士学位论文，“附录九”，特别是第448页。

[23] 对收入的估计，是基于实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》和中国第二历史档案馆所藏的关于山东黄运部分的资料，对黄运其余地区的收入估计作了修正；反过来，把耕地数量乘以潘复所估计的每亩8元的产出及逸闻中的数量，所得的估计数与前述数字正好吻合。关于计算损失的更详细方法，见本书附录二。亦见John L. Buck, “A Statistical View of Shantung.” *Chinese Economic Journal*, 1: 1(Jan. 1927), pp. 33–47。关于黄运的河北和河南地区各县的人口，见*China Yearbook, 1926–1927*，pp. 4–9。按照黄运貌似有理的最大边界，河南和河北部分加在一起，人口可能接近700万，但这个数字包括某些仅有部分地区属于黄运、或可能所有地区均不属黄运的那些县的人口。

[24] 见土井章、殿生文男著，“南滿洲”鐵道株式会社総務部資料課編：《北支事情綜覧》，第261页，用每亩产量乘以美棉的总亩数（这项数字见博士学位论文，“附录四”）。其他每亩的产量见《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月），第14—15页；“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，第47—54页；及《林茂泉文集》，第65页上—下。

[25] 实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第151—201页。

[26] 特别是鲁西南和济宁的数字，见实业部国际贸易局编：《中国实业志（山东省）》第二编，第165—189页（特别是167页），及國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，第4—5页，对济宁作为一个“再输出中心”的讨论。

[27] 当人们不再能够在市场之外满足其自身的燃料供给的需要时，对他们收入损失的估计，见第三章“封闭、燃料短缺和伐木砍樵”这一节；对黄河大堤所需秸秆造成的负担估计，亦见博士学位论文，“附录七”，第438—440页。

[28] 计算方法依据博士学位论文，第203、342、527页。

[29] 关于可以用来推导社会性储蓄的数字，并因此而得出对整个社会在铁路

投资方面的回报，见Ralph Huenemann, *The Dragon and the Iron Horse*，第127、225—227页。如果有人把37200万元作为157万元铁路总投资（国内和国外的）收益的社会总储蓄，收益率为23.7%。

士绅与外国人

维修水利设施的困难，使得政府的帮助必不可少，但这也阻碍了政府收回控制权。本章的其余部分将考察民国时期在没有中央政府大力帮助的情况下，扭转水利设施衰败的尝试。这些活动始于1914年，以尝试修复大运河为开端。

这项工程的赞助人和管理者绝大多数来自济宁这个城市。山东大运河工程的总指挥、4名咨议员和24名高级官员中的12名来自济宁（4人来自山东的其他地区，其中包括1名曾任济宁县县长的人；8人来自其他省份）。济宁的参与者们是该市的精英，而且他们还较多地涉足了其他现代化活动。有3人出自当年鼓动把铁路修到济宁的4名领袖；3人曾在山东省实业厅供过职；1人担任过山东矿务局局长；1人是山东最大的矿业公司的前任董事；至少有2人经营过纺织厂；1人是济宁一家卷烟厂的董事；1人曾在两条重要的铁路上任过职；1人曾任省议会议员；1人曾是济宁参议会议长；1人是济宁商会的会长；2人曾在新式学校工作过等等。最为重要的人物是该组织的会长潘复。[1]

潘家属于济宁两个最著名的家族之一。潘家在该县的历史超过了500年，这个家族在16世纪出了第一位官员。[2]潘复本人在20岁考取了举人功名。他作为山东省劝业道道台，很快就开始了商工仕三位一体的生涯。[3]在去职后的一段时间里，他领导了济宁士绅群体抗议对津浦线的规划，游说这条铁路将要经过的所有四省官绅们参与到他们的行动中（见第三章）。尽管这些努力仅取得了部分成功，但显示了潘复组织其他精英分子的技能。[4] 1911年在江苏结束了短暂的任职后，他在那里顺利地从清朝抚台的一名属僚转变为革命政府中的成员，1913年潘复回到了山东实业厅长这一老位置上。[5] 1915年，他组织投资者创办了一家纱厂，这是济南最早的纱厂之一；这家公司后来开设了临清的第一家纱厂。他后来成为山东省主席、北洋政府署财政总长和财政总长、全国盐务署署长及全国水利局局长。1927年，他是最后一任北洋军阀政府的国务总理。[6]

潘复与鲁西南其他几名政界人物密切合作，这些人中包括单县的周自齐（民国时期山东的首任督军及后来的财政总长）和济宁的靳云鹏（袁世凯和段祺瑞的亲信，继周自齐之后担任山东督军，后来担任过国务总理）；在20世纪20年代中期张宗昌控制该省之前，这个地方帮一直联合起来占据着山东省大部分关键的职位。[7]在这样一个官商

紧密结合的城市里，潘复在商界和官场都居于举足轻重的地位。

潘复的父亲因声望卓著，1919年主持过在济宁最大的一家寺庙中举行的农历七月三十地藏节的普度活动，在这次活动中，“济宁绝大多数的官员都出席了”。[8]在他同代人中，潘复的近亲里曾有一名旅长，他的部队经常驻扎在济宁，还有一名地方议员，他是该市大部分重要的慈善机构的董事。[9]

尽管如此，这个家族在济宁的乡村并没有强大的势力。他们似乎也没有千亩以上的土地。而当时这是一个具有一定意义的数量，但对这样一个富裕家族来说，这个数字并不大。在潘复的兄弟可以操控的那些慈善机构中，八成的捐款存放到了都市企业中，而不是投入到土地上。潘家本身直到1922年才置有义田，那时他们把家中的1000亩土地捐给了家族托管。另外，当全国的政治风向转变时，潘家就无法控制这块并不太大的蠲课地产了；1929年（随着潘复内阁的垮台），一场不知何人挑起的调查得出结论，说这块土地没有被用于慈善事务，必须由县长加以清算。[10]

这次打击不仅使这个家族的许多成就黯然失色，而且使那些20多年来，在济宁抵制了地方政府和市民领袖们（至少包括两名潘家的人）的成功努力黯然失色，这项努力要求他们对从湖床中开垦出来的土地缴纳费用。济宁的“都市改革精英”[11]似乎没有人在农村拥有像华东和华南士绅涉及土地开垦和治水时通常具有的那种影响力。[12]

这种政治力量和弱点均非常重要，因为修复运河需要两个重要的政治前提。第一个前提是要由中央政府来参与，因而推动对外资和外国承包商的利用。济宁官商之间的密切关系，使得这座城市中的精英很适合这项任务；在济南和北京，鲁西南地区大量的政治人物也会伸来援手。因此，我们在论述铁路划线的争执及在1902年削减预算、维护运河最低功能的争执时所观察到的模式，在这种情况下再次显现出来：黄运南部地区的都市精英们比黄运北部地区的任何人都更富裕、更有组织性和更能影响上级政府。

尽管如此，国家对向黄运提供治水服务再也不感兴趣，充其量可以帮助担保贷款。因而，第二项任务是开发被开垦或被用来获利的土地的生产力，以便治水工程能够自给，对此，潘复及其友朋们并不怎么适合。在这里，正如潘家族田的遭遇所显示的那样，相应的模式类似于我们在研究新棉种中所述的那样：来自济宁和黄运南部县城的精英们无法消除这个地区乡村豪绅的反对，这些人也比黄运北部地区的乡村豪绅要强大得多。

这项工程的出资者们最初对交通很看重，但这不是乡村百姓所感兴趣的。当运河委员会向民间而不是向其委员们征集意见时，他们收到了28封来自西南各县的意见书。与这项工程最初的出资者们不同，这些人通常不是生活在县城，而生活在像济宁这样的一个区域中心的人就更少了，并且他们的社会地位要低得多。这28人中的17人被简单地说成是“公民”。剩下的11人中，有4人署名为村长。另外1人是当地民团团长。有1人是东平县议会中第四区的代表。一名称为“绅民”的人可能是一位地位较低的绅士，因为没有署上曾经担任过或是行将就任的职务。2人是新式学校的毕业生—1人毕业于一所中学，另1人毕业于一所层次很低的师范学校。只有1人—实业厅设在济宁一家机构的一名前助理—可能属于这项工程出资者们相同的圈子。[13]

这些人不一定是乡村领袖中的代表人物。但他们提交的建议，理应使他们成为那些有影响的农村人中的样本，他们可能有助于在农村中推动这项工程。在上述28条意见的摘要中，仅有1条是专门建议改善航运的。其他27条中的26条侧重于水灾治理、湖地开垦，或两者兼而有之；至少有15条提到了开垦湖荡土地。如果以潘复为首的这个委员会真的抱着它所宣称的为运河工程建立广阔的基础这一目的，那么，它就理应重视土地的开垦。[14]

另外，这个委员会很快不得不放弃其仅持交通就可资助这项工程的最初设想。T. H.威金向潜在的美国金融家们所作的报告中断言，该项费用仅包括略多于200万元的贷款所产生的利息，而即使是对这项工程最简单的调整也需要500万元。即便是那些认为威金过于悲观的人，也承认该项费用太难估算，以至于无法作为这项工程的依据。[15]

用那种方法来资助这项大运河工程，也不一定就是必由之途。对通过修复大运河从而使土地可以被开垦出来的数量，最悲观的估计为58万亩。据威金估计，济宁南部192万亩的土地将变成可耕田，或是数十年中首次平安地不受洪水的侵害；后来的估计数超过了200万亩。在费礼门提出的修改方案中，又在东平附近增加了30多万亩。[16]这些土地的价值远远超过了对这项工程造价的各种估计数；棘手的事是先找到财路来资助这项工程。

部分问题是冒出了对许多土地的认领。一直到1855年或者甚至1902年，大部分将要被开垦的湖地都是干涸的。在那之前，人们就已耕种了此时将要被重新开垦的土地。即便以前的田主为使淹没的土地免于纳课而放弃了其合法的所有权，运河委员会也并不准备完全否认其子孙们惯例上的权利。[17]

另有部分问题是，这个委员会的态度可能出于一种现实的估量，即政府无法把人们从那些土地上赶走。在10年前，当政府在鲁西地区宣布对屯田的所有权时，曾彻底地失败了。[18] 1904年在济宁附近的一项拓荒工程也由于与土地所有权的声明发生冲突而流产。山东省政府授权在济宁市成立了一家公司，这家公司拥有足够的资本来承担大规模的开垦事宜。但地势较高并因此较易排水的公地已经被当地人擅自开垦了，这显然是与乡村精英、村庄头面人物和役吏们进行了合作。最后，这家公司无法保证对地势较高土地的控制，而这些土地很快就可以产生效益；结果，他们无法对河流上游的水利进行资助，所有农民的土地又重新不断地遭受洪水的侵害。[19]另外，规划者们似乎考虑应该尊重过去的所有权主张；他们甚至计划对自1855年以来就淹没在水中，当时将要被正式划入东平水库中的78000亩土地予以一定的补偿。[20]

潘复称，将被开垦出来的那些灌溉良好的土地，具有极高的价值，但认为想出卖这些土地是不明智的。取而代之的是，他赞成尊重那些有案可稽的土地所有权主张，并定下对这些土地每年征收1元“改良税”，共征20年。对那些目前完全淹没在水中的私人土地，以及对某些年份可以耕种但将从洪水治理中获益的边缘土地，这些费用都一体征收。规划者们知道，即使这样的费用也非常难征；但如果他们只要能够对济宁南部被排干的1/4的土地征税，每年就会获得48万元的收入，与为那段运河所需的500万元资金（按年息8分计）所支付的40万元利息，形成了鲜明的对比。另外，有些土地将不是任何人都能顺利认领走的，这是因为许多家庭已经绝嗣或迁离该地。在那些情况之下，一系列获得授权的公司将通过村庄头面人物把土地租佃出去，而一部分租金将自动地用来资助维持治水工程。[21]

1915—1918年，设在济宁的山东运河委员会的大部分时间是花在清理土地所有权上。[22]某些相关的文件必须是已经被政府掌握的。但大部分对该委员会的通知和布告所作的反应，就是邀集人们来证明其所有权。具有正规所有权证明的人，要把它们提交给村长，由村长把它们拿到县政府来做进一步的认定，并要保证其有效性；如果发现有假文献与真文献混在了一起，就要专门进行拷问。那些拥有不规范书面文件的人，需要找其村长和邻村两名村长作为保人。对那些没有任何书面文件的人则没有一语涉及；尽管如此，一份由该村村长出具、并由两名邻村村长证明的书面材料，可能具有足够的效力。除了威胁说要严惩所有恐吓或胁迫认领者的村长外，该委员会未对无村长作保的所有权主张作规定。该委员会还制订了管理将要被出租的田地的规章；为村长们提供了大部分选择和约束佃农的权力。运河委员会拥有自己的调查人员，但其规章明确地表示，当“在百姓中”调查问

题时，要依靠村长们或村委会成员。[23]另外，正规证明最常见的形式可能是纳课凭据—意味着衙役之类的人可能紧随村长之后，对土地认领最有发言权。

一位证明某人具有土地所有权的村长，扮演着非常重要的角色，并且，还可能承担一定的风险。他也可能不得不安排另一位村长，来为其村中的不正规文献证明作担保，这是因为大多数人可能与其他村庄中的村长没有私人的关系。因此，村长们不仅在分配巨额地产中起着举足轻重的作用；而且对这个角色所担负的事务的规定要求他们必须集体行动。对清末和民国时期的村庄领袖们的刻画，绝大多数要么把他们视为自县级地方官以下的垂直指挥链条中的最后一环，要么把他们视为处在其具体的村庄与这条垂直指挥链条之间的一名或诚实或狡诈的经纪人。[24]尽管如此，在这种情况下，鲁西南地区上级政府对待村庄领袖们的办法，很像10年前它们在对屯田的争执中所做的那样（此事就更晚了）：因为人们不仅可以代表他们自己的村庄与正式的政府打交道，而且人们还可以进行村际的合作，并在与官方打交道时，共同代表众多的乡村百姓的利益。正如我们将要看到的那样，在国民党统治时期，山东省政府在这方面走得更远，他建立了一个由黄河某些河段上的村长组成的正规协会。[25]

承认惯例上的土地所有权但却坚持征收改良税，为运河委员会提供了一条貌似有理的偿还其所需贷款的途径。通过承认村长们在分配所垦土地中的重要作用，并让他们记录下什么人拥有垦地，运河委员会增加了最终收得税收的几率。但是，这种折中本身并不能筹得这项工程的资金。在开头时，潘复曾尝试募集国内的私人资金：一家获政府批准的大公司承担基础性的工程项目，而当地一些较小的公司则承担零碎的、显然有利可图的小块土地的开垦。尽管如此，他很快断定，如果没有长期安全的合理资助，当地投资的士绅们甚至将失去对小规模收效很快的项目的兴致。他当时向省和中央政府并在最后向外国人作了呼吁。[26]

在1911年淮河发生惊心动魄的洪灾之后，北京更愿意让外国人来填补水利真空。在意识到靠自己根本没有驯服淮河的希望之后，清廷允许美国红十会来调查这条河流并提出一项新的治理方案。辛亥革命以后，谈判仍在继续进行，在1914年完成了一项可行性的研究。这项研究断言，如果仍然不对大运河进行协同治理，治淮将会极其困难。[27]而江苏的大运河则有着最直接的关系，被说服尽可能地与潘复所主持的山东大运河修复事务进行协作。正如潘复在倡导向济宁修筑一条铁路时所做的那样，他同样利用了中国外交政策的创痛作为论据，来帮助其一向被忽略了的故乡。他指出，鲁西的经济应该得到发展，

以便使逐渐被日本控制的鲁东不会成为山东的“主导性”地区。[28]

由潘复代表山东运河委员会的谈判，与那些为了江苏的运河工程而向中央政府要求贷款的谈判分了开来。不过，各方达成了共识：如果可能的话，山东运河、江苏运河及淮河工程应由同一家承包商来承做。[29]

美国大使曾向承包商—美通洋行和裕中营造公司提出建议：他们应在与山东方面签订协议前结束江苏的交易。尽管如此，对潘复本人，以及对他和山东省主席蔡儒楷所显示的将这项工程进行下去的决心，他们印象非常之深，以至于他们违背了这项命令。1916年4月，山东同意向雇用裕中营造公司的美通洋行借款300万美元（约600万银元）。[30]

外国人把这个合同视为一项重大的进步：美国大使称之为“在所有外国公司曾经获得的对华贷款中最有利的”，并指出这些条件“对中国基本上太严厉了”。首先，这项协定要求外国人来直接监理这项工程。芮恩施大使指出，在过去，中国人总是想自己监理工程，“部分原因是引进外国的监理公司，极大地减少了（官员们）谋利的机会。”事实上，外国的承包商不仅管理建筑本身的事务；而且他们在偿还期限达20年的这笔贷款被还清前，有权向运河和所有已垦的公地推荐管理人员；美通洋行还可以检查所有与运河委员会和省政府有关的账户，并可以否决监理工程师们的意见。[31]

美通洋行还获得了非常好的金融条款。芮恩施强调这是第一笔规定提供一成佣金的建筑贷款：换句话说，这笔贷款的10%将直接流入美通洋行的腰包，作为它选择承包商、筹集贷款和做其他事务的费用。开始时，这笔贷款仅由运河通行税作担保，但经一系列修改后，又加入了其他的担保：所垦土地上的收入、省里保证弥补所有缺额的承诺以及山东为国家筹集的每年30万元税收的留置权，除了贷款的偿付办法有了更新，这笔税收就不能被转运到北京去。从根本上说，美通洋行既得到了国家、也得到了省里的担保，尽管它们从未与中央政府直接打过交道。芮恩施认为，对一笔“完全安全的”贷款来说，7%的利润就已经是极其不错的了。[32]

在知道了美通洋行将对淮河治理获得第一个投标机会后，江苏也很快签订了同样的协议。后来，这两笔贷款被合并成了一笔600万美元的贷款。[33]山东省议会和督军孙发绪曾短暂地反对过这个协议的部分条款。当这种反对鹊起后，潘复和国会里山东籍的议员们急忙赶到济南与省议会进行辩论；其间，中央政府拿出了在山东征集的部分印花税，来代替省议会不愿用来充当担保品的价值30万元的土地税。

孙发绪被调出了山东省，接任他的是东阿人张怀芝，张怀芝是潘复的一位密友，他支持这项运河工程。[34]美通洋行再也不可能获得比这更有力的担保了：这项工程在济南和北京都有着具有巨大号召力的保护者。

然而，这件事很快就流产了。简单地说，问题出自日本。当1914年人们在讨论山东大运河的变革时，中国人为1898年签订的一份条约所限，要向德国人提供一项工程；但德国却衰落了，并宣布不反对美国承担这项工程。到1917年，在即将签订一份合同时，日本曾要求得到德国人在山东的特权，但中美均不答应这个要求。事实上，美通洋行—其董事和官员中包括洛克菲勒、摩根、杜邦家族各一人以及威拉德·斯特拉特—曾按芮恩施的倡议组建起来向这项工程投资，以帮助美国保持“门户开放”，并限制日本的影响。[35]

在合同签订一年以后，日本发出了正式抗议。首先，芮恩施的报告中说这次抗议并不严重，只不过企图为其他事情设置一个先例。但仅仅过了几天，美通洋行就告诉他，即使是一份纯官方的日本抗议，也将吓走潜在的股东；因此，他们将向日本兴业银行让出这个项目的5/12。[36]

芮恩施被惊呆了。这样的一种协议显然是承认日本在山东的特殊地位，而美通洋行又与美国政府有着千丝万缕的联系。如果此时美国试图阻止这项工程的话，这可能是挑战日本人对其特权的检验，这是直到欧战结束前美国都希望避免的事。更糟的是，由于山东运河工程被设想是更大的运河—淮河工程的引子，这将使日本把它的影响扩展到辽阔的新地区。其时，芮恩施强调，中国人将理所当然地被美国所激怒；美国通过把淮河工程描绘成一种由红十字会领导的、由一个绝无领土野心的国家承担的纯人道主义事务，已经克服了中国人原来对外国参与内地河务工程的抵制。但是，美通洋行坚称：如果没有日本的参与，政治方面的未知数将使投资变得毫无可能。[37]

美通洋行不但把日本银行引进来而且还计划分享合同中所规定的巨大的管理特权的行为，确实使中国政府震怒了。[38]在与中国订立的合同中唯一的更动，是加进了一个条款，允许美通洋行在“美国以外的某个地区”筹集这笔贷款中的5/12。对日本二包商的安排是通过美通洋行与日本兴业银行之间的协议来决定的，这份协定毋需中国人签字。1917年3月31日，芮恩施的报告中说，潘复和其他中国人认为，美通洋行与日本兴业银行之间的协议是一种“背叛”；但是，到4月14日，他又报告说，他们“由于受形势所迫，不得不忍气吞声”。[39]

到了5月份，安徽省议会投票反对所有跨省的淮河规划及所有外国人参与的水利工程。北京仍然对这项工程割舍不下，并企图让安徽改变决定。[40]但美通洋行与日本兴业银行之间的交易，已经造成了恰恰是美通洋行希望避免的政治不安。在这种情况下，美通洋行希望得到更多的担保，并坚持把修改过的协定提交给中国政府；潘复和其他中国官员通过换文简单地愿意批准这项更动。虽然中国政府无关紧要，但美通洋行还在坚持；不管怎样，这个公司确实拿出了一些资金来资助美国工程师进行更多的调查。[41]

这些调查者们规划的方案，甚至比潘复所委托的那个方案要更积极、且更有气魄。所用的资金为1331.8万元，其诱人的前景包括：所通行的驳船载重量升至500吨、开垦超过100万亩的土地、另有110万亩的土地将免于洪水的侵害、在靠近黄河与运河交汇处开始对黄河的治理（包括修建新堤、排水隧道和一条为未来河防工程运送物料的新通道）、对18万亩土地提供灌溉水源、一条沿运河搭设的电话线以及新的疏浚船只和其他设施。仅仅一年之内这项工程即可盈利。[42]

尽管如此，这个方案无一语涉及美国金融家们的疑虑，而工程的启动则一拖再拖。如果美通洋行准备在1921年2月动工的话，那么，灾民们本可以被雇来承担许多活计，并用红十字会的救济粮来代赈，但事实并非如此。中国人和美国大使均指责美通洋行；这项工程的总工程师费礼门把防范土匪作为托词；而美通洋行仍在坚持“合同”问题必须先予解决。1921年5月，潘复抱怨说，自从换文同意加上所有美通洋行想要的更动以来，已经超过3年了；花去了近90万美元，却没有工程的影子。美通洋行回复说，由于中国政府尚未“批准”这个合同，债券无法卖出，而限制美通洋行选择的时段尚未过去。[43]

其间，自1914年以来，这项工程的美元成本大约翻了一倍。[44]尽管如此，规划组最后的报告（日期署为1920年8月）仍然非常乐观，而美通洋行的日本合作者们依然兴致勃勃。（如果日本人的兴趣所在被人知道的话，可能就无法打消中国人的疑虑了。日本兴业银行已经与日本纱厂作了沟通，日本纱厂希望得到保证，使山东所垦的土地能种植向日本出口的棉花。）[45]

在此之间，这项工程失去了政治靠山。潘复在1921年11月暂时辞职；熊希龄参与了其他工程；1921年底，潘复的好友和济宁同乡靳云鹏结束了为期3年的断断续续的总理生涯；同样是鲁西本地人和这项工程的早期后台的周自齐，在1922年初安福系失败后离开了中央政府的舞台。[46]

其时，江苏省得到了北京的批准，在3年里留下300万元土地税，

用于修建自己的运河工程；这就终结了运河—淮河工程一体化的想法。[47]到1919年，第一次世界大战期间日本在鲁东攫取的特权，已经成了中国政治中最具爆炸性的问题。一项可能把日本人引入到鲁西地区的工程，将极其不得人心，而不论对当地具有什么样的利益。[48] 1922年，利津靠近黄河河口的地方发生了大溃决，这使山东省政府对水利经费的需要更加紧迫，并重新引起了对寻求在中国河防工程中发挥作用的美国外交人员和工程师们的重视。[49] 1916年，外国人曾把山东视为最致力于运河维修的省，但到1922年，这里却是唯一没有启动运河工程的省份；运河委员会本身也很快因缺乏资金而关闭。[50]这个委员会的终寿，打破了所有获得外国技术和为了一项收益可能更高的工程而取得年息8厘的贷款的希望。[51]

因此，黄运南部地区都市精英们打通更高层政府的能力—它至少帮助了满足1902年和1911年济宁对最低限度的基础设施的需要—在这个时候尚未完全具备。规划者们获得所垦土地上的收益的不确定性，使得外国贷款和中央的担保变得至关重要，并意味着获得所需的资源将取决于更大的政治事件。尽管如此，对曾把省外的士绅和官员们聚集到铁路问题上的民族主义的诉求，此时已切断了其他的途径。一旦美通洋行引入日本的合作者，那些本来关注维护中国独立的人，将对运河修复工程感到憎恶。

从这个角度来看，整个黄运治水活动的前景只能越来越黯淡。以后的4年里，在黄运发生了无数的军阀战争。一步步入主山东的张宗昌，与鲁西地区没有任何联系。他本人来自该省的最东端，而他最初的权力基础是其家乡掖县那些在东北充当煤矿警卫的人；在他整个职业生涯中，他的身边都是来自那个地区的人。[52]鲁西精英在直奉战争中几乎全都支持失败的前直系（尽管潘复和张宗昌后来做了和解）。[53]事实上，张宗昌对鲁西地区是如此疑忌，以致他下令解散德县兵工厂，并在济南附近重新组建，在那里他对控制这家工厂显得更有信心。[54]

张宗昌的统治可能是我们所研究的这个阶段里山东最糟糕的时期，河南的情况要略好一些。主要水利工程变得毫无希望。1925年黄河的泛滥是自1855年以来山东最严重的一次水灾。下一次修复黄运水利设施的正式尝试要等到北伐战争以后了。

---

[1] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》（疑为“第一编”—译者注），第14—19页；《农商公报》第二卷第六期（1916年1月），“政事”，第24页；《农商公报》第三卷第六期（1917年1月），“今年”，第30页；《山东杂志》第四十一期（宣统元年九月十五日），第24页下—25页上。关于潘复的重要性，见1919年4月9日Carey的信。

[2] 《济宁直隶州续志》第四卷，第9页下—22页上。

[3] *China Yearbook 1926–1927,* p. 1190；《中国近代名人图鉴》，第227页。

[4] 如见《山东杂志》第二期（光绪三十四年一月三十日），第12页及《山东杂志》第五期（光绪三十四年三月十五日），第1—5页。亦见袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，《济宁文史资料》第一辑（1986年3月），第4—7页。

[5] *China Yearbook 1926–1927,* p. 1190；《中国近代名人图鉴》，第227页。

[6] *China Yearbook 1926–1927,* p. 1190；《中国近代名人图鉴》，第227页；Howard L. Boorman (ed.), *Biographical Dictionary of Republican China*, p. 440a；园田一龟：《新中国人物志》，第134页。

[7] 万光炜：《民国初年山东政党活动的内幕与省议会的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第32—42页；邵绰然：《田中玉把持山东省议会选举的丑闻》，《文史资料选辑》（济南版）第五辑（1978年），第43—50页。

[8] 1919年9月28日凯里的信。

[9] 《济宁直隶州续志》第四卷，第65页下；张树源（Zhang Shuyuan)和其他人的特急电报，签收日期为1918年5月13日，并标有“＃36”，见中国第二历史档案馆藏档案，机关代号00：案卷号1164。

[10] 关于潘家的情况，见《济宁直隶州续志》第四卷，第9页下—22页上、64页下页，第五卷，第10页下—11页上、13页下、21页下。关于这次调查，见山东省政府向南京所作的1929年9月份的工作汇报，第2页，见中国第二历史档案馆藏档案，机关代号2：案卷号110。

[11] 这一术语是由周锡瑞在*Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*中创造出来的。

[12] 如见Frederic Wakeman, *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839–1861,* Berkeley: University of California, 1966, pp. 153–155；Peter Perdue, “Water Control in the Dongting Lake Region during the Ming and Qing Periods.”*Journal of Asian Studies*, 41: 4 (Aug. 1982), pp. 747–765。

[13] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》（疑为“第一编”—译者注），第25—26、54页。

[14] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》（疑为“第一编”—译者注），第25—26、54页；关于该委员会的目的，见第5页。

[15] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 67；亦见John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大

学收藏本），pp. 129–135, 37。

[16] 关于估计数，分别见山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第9页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 68；侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 122。

[17] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 28；山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“水利规复调查”，第11页。

[18] 见下文“官府、乡村豪绅与地方反抗”这一节。

[19] 《东方杂志》第一卷第十号（光绪三十年十月二十五日），第172—173页；亦见《济宁直隶州续志》第二卷，第48页上。

[20] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），p. 118。

[21] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），pp. 28, 35, 37–37A；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 68；山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“水利规复调查”，第12页。

[22] Department of State, 第215盘，文件号313，p. 293。

[23] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“水利规复调查”，第11—14页；“规章”，第13页。

[24] 如见Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 219–223, 237–239。对村庄领袖们在多大程度代表自己，或作为一个联系更密切的乡村精英的代言人的看法，仍存在争议；如见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 242–243。在我看来，在黄运南部地区（比黄宗智和杜赞奇所述的地区更像是这么回事），村庄领袖们通常是其村中最有势力的人物，而不仅仅是一个非常均衡的寡头统治组织中的一员；但这两方面的资料都缺乏，而对当前的分析目的而言，这个问题无足轻重。

[25] 见《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“法规”，第5—10页。

[26] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“水利规复调查”，第13—14页；第一编，第5—6页；“工程计划”，第1—2页；“工款概略”，第1—2页；Department of State, 第214盘，文件号210，p. 286。

[27] Department of State, 第214盘，文件号232，p. 459；文件号210，p. 279；文件号223, p. 342。

[28] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第23—24页。

[29] Department of State, 第214盘，文件号219，p. 293。

[30] Department of State, 第214盘，文件号221，p. 333；文件号213，p. 293。

[31] Department of State, 第214盘，文件号214，p. 296；文件号216，p. 300；文件号221 ，p. 334；文件号223，pp. 343–344, 353, 362。

[32] Department of State, 第214盘，文件号221，p. 333；文件号224，p. 376；文件号223，pp. 344–363；文件号225，p. 384；文件号224，p. 469；文件号215，p. 299；文件号222，p. 336。

[33] *Far Eastern Review*, 15: 4 (Apr. 1919), p. 356.

[34] Department of State, 第214盘，文件号234，pp. 464–469；文件号235，p. 490；关于张怀芝的情况，见China Weekly Review, *Who's Who in China*, pp. 41–42。

[35] Department of State, 第214盘，文件号213, p. 293；文件号231, pp. 447, 449；文件号256, pp. 837–839；关于美通洋行董事会成员的情况，见其1917年的*Bulletins*第一卷第一至二期；及其1919年的《年度报告》。

[36] Department of State, 第214盘，文件号231，pp. 447–449；文件号234，p. 469；文件号236, p. 493。

[37] Department of State, 第214盘，文件号236，pp. 493, 497；文件号237，pp. 500, 502；文件号238，pp. 504–505。

[38] *Peking Daily News*, Feb. 6 and 13, 1917（重印），见Department of State, 第214盘，文件号249，pp. 785, 787, 790；文件号252，p. 800（1917年3月31日芮恩施给国务卿兰辛的报告），在前引资料中。

[39] Department of State, 第214盘， 文件号254，pp. 809, 812；文件号256，p. 824。

[40] Department of State, 第214盘， 文件号261，p. 869。

[41] Department of State, 第214盘， 文件号256，p. 827；Department of State, 第215盘，文件号277，p. 0004；文件号294，p. 148。

[42] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），各处。

[43] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 21；Department of State, 第215盘， 文件号328，p. 381；Department of State, 第216盘， 文件号424，pp. 201–202, 204。

[44] Department of State, 第215盘， 文件号351，p. 596；《河务季报》第十号（1925年春），第27页。

[45] Department of State, 第216盘， 文件号424，p. 199。

[46] Department of State, 第215盘， 文件号351, p. 604；*China Yearbook 1926–1927,* p. 1190；Howard L. Boorman (ed.), *Biographical Dictionary of Republican China*, p. 382；《中国近代名人图鉴》，第83页。

[47] Department of State, 第216盘， 文件号380，p. 0019；《交通史》，第1790—1810页。

[48] 如见Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China,* Cambridge: Harvard University Press, 1960, pp. 85–82。出于谨慎的缘故，山东本身没有对反日情绪和活动作概括性的叙述，但无数的资料证明山东社会中每个团体都存在着强烈的反日情绪。

[49] Department of State, 第216盘， 文件号450，p. 457；文件号472，pp. 671–672。

[50] *China Yearbook 1923*, p. 547.

[51] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 67。

[52] 李恒珍、许大同、张进修：《我们所知道的张宗昌》，《文史资料选辑》（济南版）第三辑（1982年），第1—2、17、36—37、39页。

[53] 李恒珍、许大同、张进修：《我们所知道的张宗昌》，《文史资料选辑》（济南版）第三辑（1982年），第46—47页；*North China Herald*, Nov. 14, 1925, p. 277 （注意，靳运鹏的兄弟是吴佩孚的一名高级副官）；关于后来潘复与张宗昌合作的情况，见*North China Herald*, Jul. 2, 1927, p. 4。

[54] 陈瑞林：《德州“北洋机器制造局”与陆军部德县兵工厂始末》，《德州史志通讯》第二期（1986年），第29—30页。

国家的分裂与水利治理：军阀时代

当20世纪20年代的治水甚至更受忽视时，国家分裂所造成的阻碍作用并不像人们设想的那样大。省政府的对内政策比省与省之间的冲突影响更大，除非军费能以别的方式投入到河防工程上。基层的问题最为重要；就像我们将要看到的那样，这些问题从清末一直延续到第二次世界大战。

20世纪20年代所做的一些调查，后来在治水中被证明极具价值。[1] 20年代中期，主要在红十字会的监督下，作为救济工程修筑的许多条道路，被设计用来改进鲁西地区未来的运河和河防工程。[2] 1925—1926年，在濮县大堤上，一些新技术得到了成功的检验，尽管这些技术那时还不能被更广泛地使用。[3]

中国大陆关于黄河治理的正史，强调民国时期各省之间缺乏合作。[4]省际的敌对状态确确实实妨害了治水事务。只是到了20世纪30年代，河南、河北和山东才搞出一份黄河下游的联合维修方案。[5]然而，与更具地方性的政治失灵相比，这个问题就太微不足道了。

大运河最严重的问题几乎全都集中在山东一个省。像江苏等其他省份不可能修出最好的运河工程，但它们却着实让整个河段保持了畅通；美通洋行对山东运河的规划，被设计成与江苏段的各种方案保持一致。[6]另外，直至1906年，山东巡抚杨士骧认为，如果山东在几年内略微少承担一些北京、天津和东北旗丁的物资供应，它可以自己修好大运河；[7]他想从北京得到的是像1920年允许江苏暂时使用该省征收的国税为运河工程进行担保。在这个意义上，20世纪20年代相对软弱的中央政府为它提供了一个机会。山东可以很容易地截留足够的资金，来创造一个不同的结果，所欠缺的是解决治水问题的决心。[8]

另外，治水方面数量惊人的合作在继续进行着。20世纪30年代，山东一如既往地拿出资金和劳力来帮助河北段的黄河工程，正如它在18世纪派出劳力来帮助修复河南段的黄河一样。江苏和安徽为使它们受益的山东河防工程进行捐助。1925年的洪灾之后，江苏为山东濮县几条关键大堤的维修协款20万元，那时山东全省每年在常规的黄河工程上的支出仅为52万元。[9] 1915年，山东11个河营为直隶一项主要的洪水控制工程出过工。[10] 20世纪20年代中期，河北大名县说服了

河南河务局迫使滑县对长期被忽视的大堤进行了一些维修。这些压力甚至是在军阀割据的鼎盛时期施加的，而即便是大名—处于下游更远的地方—也不能真正地直接威胁到滑县。[11]反过来，滑县设法从那些受惠于这项工程的山东各县得到了部分的补偿。[12] 1910年山东和河南同意制止所有妨害卫河大局的地方工程，而双方均把这项协议坚持了20多年；1931年罕见的暴雨使得边界上的两边均擅自建起了私堤，但这项协议在1932年又重新生效。[13]与山东当局在清除仅影响本省的私堤时通常所取得的成绩相比，这项成就要大得多。

当然，省际的合作是有限的。邻省可能会为一项具体的维修工程进行协款，但长期的工程就不能指望有稳定的资助，或使用遥远省份的税课来为贷款提供担保。但正如上文所说的那样，在清末最后20年里，山东和河南两省的重要水利维修工程也均没有获得外部的资金。国民政府和其他省份拿出了大笔资金用于水利维修和水灾过后的救济，但对水灾的首当其冲之地没有采取什么防范措施。尽管如此，山东本省的政府在鲁西地区的一些大水灾过去之后，甚至做得更少，充其量仅是提供一些救济资金。[14]

最严重的合作失败是在同一省份中的县际和县内的合作。一个省界两边的两个县之间的问题，可能会危及政治的稳定；省河务当局被牵扯进去，而所需的资源通常与省里的能力小有关系。然而，当同一省内的两个县发生冲突时，有争议的那些工程却通常与这两县当地的总资源大有关系，因而只有当每个县政府在其本县内为河防工程制定出有效的规划和征调措施的前提下，这些工程才能进行下去。然而，正如我们将要看到的那样，黄运地区大多数县政府并没有这样的控制能力，重要的决策制定、征税和劳力的征调，通常由立足于更底层的头面人物来承担。

---

[1] Charles Greer, *Water Management in the Yellow River Basin of China*, pp. 40–42，叙述了这些年里中国人所受到的西方水利技术的训练（尽管20世纪30年代取得了更大的成绩）；关于黄河调查事宜，见沈怡编：《黄河问题讨论集》。

[2] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 53；关于后来救济机构在山东所修筑的道路，见*China Yearbook 1928*，p. 328。

[3] 见《林茂泉文集》第一卷，第6页上—16页下、184页上—187页上的记载；关于这种小工程的实验性价值，见《山东河务特刊》第二号（1930年1月），“专件”，第13—15页。

[4] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第366页。

[5] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“计划”，第4页。

[6] 《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”；水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第33、366—367页；Department of State, 第214盘，文件号221，pp. 332–333。

[7] 见光绪三十二年二月二十三日杨士骧的奏折，见军机处录副奏折，光绪三十二年，袋号37—38；武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，第3806—3809页。

[8] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），pp. 17–18.

[9] 《山东河务特刊》第三号（1931年1月），“公牍”，第51、97、98页；《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“公牍”，第7页；《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“公牍”第21页。

[10] 徐世光：《濮阳河上记》，“丁”，第15页上—下。

[11] 《重修滑县志》卷十一，1930年，第31页下—32页下。

[12] 《山东河务特刊》第八号（1936年1月），“命令”，第16页。

[13] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第146页。

[14] 在利津的事例中，山东省政府忽略了频繁的水灾警告，但在事后确实既提供了维修方面的资助、也提供了救济。在1925、1933和1935年集中于鲁西地区的水灾中，省政府在灾后提供了大量的救济（1925年较少，1933和1935年较多），但对维修方面仅提供了极为有限的资助。关于利津的情况，见Asia Development Co., *Repairing the Yellow River Break–Kung Chia Ko, Shantung*, 1923；关于鲁西的决堤情况，见山东黄河水灾救济委员会：《山东黄河水灾和水灾救济报告书》，济南，1935和1936年；《林茂泉文集》第一卷，第6页上—16页下；关于救灾的一般情形，见“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東地方の黄河水災状況》，第4、25—26页；关于被忽略了的警告，如见Department of State，第215盘，文件号412，p. 167；文件号419，pp. 188–190；*North China Herald*, Aug. 16, 1924, p. 248。

官府、乡村豪绅与地方反抗

北伐军到达北京之后，华北变得相对稳定了；各省的新政权并没有完全听命于新的中央政府，但它们至少不再相互开战了。治理黄运河道的活动又重新开始，而向有民堤的地区委派河务委员的不得民心的体制，也寿终正寝了。[1]

尽管如此，山东省政府创建新体制的尝试，却受挫于乡村豪绅和衙役们对土地开垦和私堤修筑的控制。这种控制，加之乡村对官府介入的普遍反对，阻碍了整合巨型河防工程的尝试。由于省和中央政府均坚持要直接的受益者来资助黄运的治水事务—就像它们自1891年改革以后所做的那样—这种反对给资金方面造成了损害。

尽管乡村与国家之间的对立，在河务委员黯然退场后变得更加直接，但它们是清朝和民国初年冲突的延伸。不难想象，这些冲突在黄运南部地区最为司空见惯，在那里，私自开垦土地的机会最大，乡村精英们最有能力来抵抗国家，并且，缺失协同治水的危险性也最大。

在村庄豪绅、衙役及地权申告者本人的纵容下，大部分土地开垦活动在私下里继续进行，而这通常有违县里的官员们和议员们的意愿。[2]我们已经看到了一些事例：乡村豪绅和衙役为保护小工程而危害更大的规划。济宁议会为向已垦的湖田征税以资助治水工程，与衙役们斗争了20多年而没有成功。[3]并且，与黄运北部地区农业发展的事例相反，县及县级以上层面的政府从未在土地开垦和治水事务方面培养出一系列可靠的本地代理人。

对无税土地进行课征以资助治水事务的最有力的举措，并不涉及被开垦的土地，而是针对与治水工程密切相关的土地。1902年，当周馥想保留某些土地税用于水利维修时，他被告知可以用别的方法来代替，即把屯田（对那些为大运河服役的人授予的蠲课土地）变成通常的纳税田地，他可以使用从这些土地上获取的任何收入。[4]

许多省拥有屯田，但山东的屯田最多：在西部30个县中，有屯田170万多亩。随着漕运的结束，清廷计划把这些土地变成普通的土地，向其耕种者们征收“地价”，作为免除其当差义务的交换，并清除对这些土地的典押、出售和征税的障碍。开始时，他们计划每亩征收5两银子；仅山东就可一次性地获得一笔850万两（1190万元）的意

外之财，这笔钱几乎相当于该省其他方面的总收入。[5]我们尚不清楚，省政府在把这种土地放到税簿上之后，每年准备得到多少收入。不过，即便是实际课征了极低的税率（大约是每亩2钱），并由北京和济南予以平分的话，这些土地也本应能够完成其以前的使命—承担大运河维修的常规费用。

然而，我们知道，从开始时就不可能收得近850万两的银子。大多数土地非常贫瘠，所以每亩5两的价格应该是一项沉重的负担。另外，尽管这种土地按律例不能改变，但许多已被典押或被卖过，通常经过了好几手；许多耕种的人并不知道任何不同寻常的义务。让他们来购买这种土地，既会造成其开支紧张也会激化矛盾。到1902年底，官员们悲观的报告和农村的陈情，使得清政府定出了新价码：上田每亩3000制钱（2—3两），中田每亩1000制钱，而大部分沙碱地则毋需纳款。[6]把这个价格变成铜钱，消除了一条恐被衙役们用来鱼肉百姓和造成动荡的途径—操纵银铜比价。[7]周馥还计划允许购田者分3年付清款项。[8]

然而，即使是这样的税款也被证明是无法征收的。许许多多握有旧凭据、遗失了凭据以及不知道其土地特殊性质的人，注定要引发导致欺诈、勒索和骚乱的局面。[9]征收开始后近十个月，相关的30个县中，竟然只有4个县征收了半数的款项。许多县分文未获。在黄运南部的巨野县，屯长（屯田地区的村长）集体带头进行抗议示威；在北部的聊城，数百名屯民在县城举行抗议示威，并在被军队用枪驱散前，攻击、殴伤了一名衙役。[10]聊城县令被革职；但当他的继任者试图征收这笔税时，5000多名百姓涌入到县衙中，砸坏了物品，并殴打了“一名倒霉的班头”，只是在他答应不再征收这些税时，他们才离去。据报告，在其他几个县也出现了骚乱，并伴有一些让步。[11]

最大规模的抗议示威发生在济宁及靠近济宁的更偏南的地区。当出售屯田的方案在1902年公布后，济宁的屯民是第一批请愿反对的人，一些屯长和至少一名本地的地保还凑钱来打官司。[12]然而，知州姚联奎仍然决定征收这笔款项，可能是为了国库，也可能是为他自己。[13]

姚联奎的首次尝试未能收到钱。1904年1月，他作了再次尝试，他说服了一位典当商李某为某些屯田付了款，然后以此作为成例。1904年元宵节，济宁各地的屯长会集到该市城门附近的一座寺庙中，商讨对策。其后，他们中有32人来到城里，再次向知州请愿，并与李某谈话。不久，有一人被捕。由于消息在街上观灯的人海中传播开来，人们越发愤怒。有些人冲入了县衙，放出了那名被关押的人，并欢呼雀跃般地焚烧了县令的一些私人财产。谷仓和其他官方建筑没有

遭破坏，而当大火烧起来后，人群散去了。与以前一样，州官感到威胁极大，要求动用军队。[14]

在郓城、嘉祥、濮州、范县、汶上、寿张和东平很快发生了类似的事件。在郓城，县令召集屯长们商讨地价事宜，并称仅有一名叫任清合[15]的人反对此事。任清合很快被逮捕，但2000多名群众包围了县衙，并使他获得了释放。[16]回到济宁后，土匪组织利用这种局面来招收百姓加入他们的活动。[17]

一名忧心忡忡的巡抚向有关地区派出了两支军队，并命令道台进行控制。但是，军队的到来并没有让人们驯服。在济宁，一些匪徒逃之夭夭，并恢复了太平景象。然而，屯民们仍然拒绝纳款。[18]在郓城，军队受到了攻击。由于不愿冒在军队和济宁的百姓之间酿成一场严重冲突的危险，道台与济宁的一班绅商们商量，并让其中的一人在另一场与屯长们的对话中充当调停者。[19]

最后达成了一项协议，在这个协议里，人们按照周馥制订的兑换率的半价为其土地交纳铜币，相当于朝廷最初所定价格的1/12至1/5。付款的期限延长为7年。[20]即使这样的地价也从未交纳；山东屯田的收入不到当初所定目标的1%，而仅有一小部分土地被加进了税簿中。[21]

除了周馥的黄河规划受挫外，这次事件的几个方面很值得注意。首先，这次事件是预料之中的。御史、其他官员、请愿者和常驻的外国人全都预见到，向屯田征课的举措，将会引发暴力冲突，而不会带来收入。即使是这项计划的主要支持者也承认，除非衙役们受到了谨慎的控制，否则，他们将激起人们的抵制。《北华捷报》驻济宁和鲁西北的记者报道说，那些不得不征收这种不得人心的地价的人，称之为“洋人税”，并说它是为庚子赔款而征收的，想以此置身于事外。周馥也报告说，人们认为这笔钱将用于赔款。如果确实是役吏们—在不久前义和团起义的核心地区，而当时这个地区的大部分军队都在外地—散布了这个谣言，这将有力地证实了许多言官们的看法，即政府没有可以信赖的代理人来承担像征收这些地价的棘手任务。[22]

说得更广泛些，这件事暴露了政府在农村地区非常突出的弱点。不仅仅是其举措的彻底失败让人震惊，而且政府做这件事的方法表明了他们的城市性。在第一次遭到抗拒之后，济宁知州转向一位有着城市背景的典当商，来设置一个缴款的先例；在他本应很容易地做到这一点的时候，他却不能启导乡村民众来服从他。当道台想让步时，他与济宁市的“士绅和巨商们”见面，并推选陈守和作为主要的谈判者。[23]自1875年以来，陈守和一直是玉堂酱园的经理，这家酱园是济宁

最古老和最大的生产企业，为最近出了一名议员的孙家所拥有。陈的部分任务是吸引士绅家庭、他们家族的捐款和公共慈善机构的投资；他与济宁退职的官员们有着极为密切的关系。尽管如此，没有任何迹象显示他在农村地区有着巨大的影响力；甚至无法看出这家酱园拥有大量的土地，尽管它对钱铺、盐号和济宁面粉厂作了多方投资。[24]当济宁官府和士绅们的这些代表与屯长们坐到一起的时候，他们的会面越过了城乡的分隔。

另一方面，抗议者们在乡村拥有基于村庄领袖领导的、强大的关系网络。济宁屯长们的集体行动—组织打官司、制定抗议策略，以及作为一个群体与济宁和郓城的官员们对话—说明他们不止是执行来自其村庄上面命令的个体。[25]他们还有着许多非正规的网络关系；事实上，正如鲁西南（但不是鲁西北）地区义和团中的那种情况一样，秘密社会的领袖和正式的村庄领袖常常是同一个人。在当地领导反对征款的郓城屯长任清合，是曾经加入大刀会（西南地区的“义和团”）的成员之一。[26]官府对这件事的事后报告中说，任清合以抵制课征为“托辞”，向24个村庄凑钱，并能够按每户土地的数量征集庄丁和武器。[27]这种按村征收金钱、人力和武器的做法，说明这样的一个组织在许多方面要优于政府和都市精英在农村所控制的网络。

当然，政府和县城中的精英们并非孤立无援；他们拥有许许多多从农村人口那里获利的途径。他们获取农村的产品用于消费或转卖、征收常规的税收、放款或操纵货币兑换以牟利等等。实际上，正如我们在研究信贷问题时所述的那样，黄运南部地区的都市精英们，用在某些部门牟取暴利的手段，控制着商品和货币的流通。另外，尽管济宁在与周边各县的往来中，出现了巨大的贸易逆差，但济宁的居民中，确实没有发生出卖农村产业的现象。这种资料也表明，黄运南部地区的主要城市从乡村所获得的实际资源比它返还给农村的实际资源要多得多，而没有对逆差进行弥补。

一般说来，济宁和黄运南部县城中的都市精英们，通过与此时龃龉他们的群体—衙役和村庄领袖们—合作来获得这些利益。即使在这种情况下，当那些群体转向反对或打败他们时，都市精英们至少可以与能够结束这种冲突的人进行对话。在更靠北边的聊城，县令向一群闯进其县衙的人做出承诺而承认了失败；时人的叙述没有提及领头人物。事实上，鉴于黄运北部地区都市和乡村精英们的普遍弱点，很难设想有人能如同济宁精英那样进行意义重大的谈判。

还有，这次事件让人明白了济宁的都市和乡村精英之间的关系，不会维系危及乡村和县级以下权力所有者的重大活动（像土地清查或美棉的种植）。就我们所知，潘家基本上没有把其资财投入到农村的

土地上。济宁史志没有提到其他家族拥有用于教育、赡老和供给家族成员其他需要的土地，但几个类似的家族却确实参与了玉堂酱园的投资。一方面，（玉堂）孙家确实有一点土地，尽管我们尚不清楚位于何处；这个家族在浙江也有投资，而在20世纪20年代中期，他们尽可能多地把资财从济宁转移到了上海的安全之地。另一方面，由于济宁的官商长期以来一直密切地结合在一起，因而似乎没有什么都市的资财被投入到了周边的农村中。[28]

当官员们违反其更理性的判断，试图来做他们在农村的影响以外的事情，即采取反对乡村精英利益的行动时，屯田跟着就失败了。大多数情况下，在暴力事件发生前，官府和都市精英们就退让了。尽管如此，他们还在偶尔地做些尝试，如上文提到的士绅出资的土地开垦公司及济宁议会试图向耕种公共湖地的人征税。[29]都市精英在治水、垦地和土地登记中的出击，无一例外地失败了。

到20世纪30年代，在一个已经兴起的中央政府支持下的山东河务局和建设厅，规划了许多河务工程。尽管如此，这些规划却要依靠被推选出来的或是权势极大的村庄领袖和当地头面人物。建设厅最终完成了一项巨大的疏浚和造堤工程，这项工程涉及万福河、洙水河和许多为大运河及有关湖泊提供水源的较小河流。但它的第二项重要的河务工程—修复大运河本身—却从未获得进展，而河务局更好的治黄规划却毫无踪影。有时县以下豪强们的暴力反抗是许多失败的原因。这种反抗使工程受到的挫折，经常远远超出了其所在的地区。有一起事件中，寿张县10名不予合作的里长阻止了山东境内黄河上段5个县河道的大堤维修。[30]

一个老大难的问题，是民堤和省里所征调的民夫，全成了落在最靠近这条河的那些百姓身上的负担；除非大洪灾就要来临，否则，那些在3英里以外的村庄很少伸出援手。[31]这种负担的不均衡，有时会酿成严重的延误。在德县，马颊河和大运河工程的全部负担均落在了一个区中，在一个季度同时为两项河务工程出工，这是不可能的事；这个问题通常意味着要留下一个烂尾工程来面对秋季的洪水。[32]把负担集中到一群特别少的人身上，有时会酿成人们对出工的抗拒；但向全县征调民夫的尝试却并不多见，并通常以失败告终。[33]河务局和县官们均承认那些最靠近这条河的人常常负税过重，并认为水患治理的其他受益者也必须进行捐助；但却没有人来让他们这样做。当东阿大堤上的一名堰长[34]抱怨还必须为所需要的石头支付现金时，河务局唯一的建议是要他向黄河沿岸的百姓征发另外的民夫来装运石头。[35]由于动用民夫比用钱要牵扯更多的相关事宜（居住、吃饭等等），这些支出又落在了当地头面人物调配的民夫身上，进一步加剧

了河边社区来单独承担治水费用的趋向。[36]而如果头面人物们认为没有理由来为一项工程征调百姓的话，那么，不论是河务局还是更加咄咄逼人的建设厅，均无法强迫他们这样做。[37]

省里的机关也难以阻止当地的管理者们挑唆对征用民夫的抵抗。例如，1934年由于县政府盗用了省里用来支付工酬的资金，并征调民夫来替代，在鲁西北和冀西南维修马颊河的两群不相干的人中发生了罢工。[38]较为突出的是，黄运北部地区的一次罢工是在外人（共产党）的协助下组织起来的，且没有一次是由乡村精英组织的。这两次罢工最后均被军队所镇压；尽管他们与当地掌权者的分裂，可能使这些抗议在社会意义方面，比黄运南部地区的抗议更激进，但这两次罢工均没有留下任何持久的让步或制度化了的遗产。[39]与之相比，我所见到的唯一一例1911年发生黄运南部地区民夫对盗用治河款项的抗议，是由乡村头面人物领导的且没有要求进行结构性的变革；但是，设在北京的济宁绅商的一个民间同乡会，被说服来补上了所亏空的资金。在18世纪黄运南部地区对征调夫役的抵抗中，乡村头面人物也似乎起着关键的作用。[40]

尽管如此，某些冲突甚至比那些涉及民夫的不满更难处理；当村民们反对让所有人来承担某些工程时，这些冲突就发生了。这些事件主要发生在黄运南部地区，并牵涉三个密切相关的现象：擅自的土地开垦、未经登记的土地和为了把滨水地区土地上的洪水挡住而修建的私堤。具体说来，由于濮县、阳谷、菏泽、寿张、范县、郓城和鄄城县境内修筑私堤之风猖獗，以至于山东境内黄河上段的治理工作举步维艰。这些私堤保护着遥堤内侧已垦的—往往是非法的—大量土地；这种土地仅在范县就有100多万亩。这些私堤妨碍了黄河全局性的治理，但那些修筑私堤的人却不想就此让步。[41]

河务局三令五申地命令拆掉私堤，但命令的执行却有赖于村庄领袖们，而该局也认识到这些村庄领袖们几乎无一例外地无视这些命令。[42] 19世纪90年代，李鸿章、周馥和其他人曾建议补钱给私自垦种者。[43]但这种方法却从未实行过，部分原因是屯田的资金—从其他占有与治水相关的法定公共土地的人那里征收的款项—无法征收。1933年，该省河务局告诉省主席韩复榘说，必须用新的办法清理这种大堤，这是因为依靠村庄领袖们的途径彻底失败了。[44]与此前一样，这一次又不了了之。

对待私堤问题，就像对待工程的停顿一样，建设厅比河务局干预得更多。但是，这通常仅是在使用土地的冲突已造成了工程停顿了好几年以后，它才会插手；政府也仅是在发生了严重的洪灾，或发生了针对建设厅工程上的工作人员的暴力事件时才会动用武力。[45]

在好几种情况下，不是一名村庄领袖就是政府所说的某位土豪召集许多人来阻挠工程。许多有案可稽的事件，牵涉建设厅的万福河工程，对此我们将作一简要的考察。另一件富有启发性的事件发生在茌平，这是一个正好位于鲁西北黄河以北地区的一个遍布泥泞的县。

在茌平，私堤很久以来就使一块1500亩的地区变得湿渍；部分土地被垦种了，而部分土地则被人们用于制作砖瓦。1932年，建设厅规划湄河附近地区治理工程的调查人员遭到了攻击。尽管如此，1933年，建设厅公布了一项可能损害窑主们生计的方案，并且还提到了这项工程主要的反对者杜明哲“对土地和水流的霸占”。县政府派出了工作人员，说明他们知道对当地征地并不是件容易的事。这些人员被当地妇女们“制造的一场吵闹”所阻止，而后来又受到了5名武装男子的攻击，这5人都姓杜。在那一年底，这个地区遭受了严重的洪灾。次年春，县里派出了更多的工作人员，这一次还伴有县里的军队；他们再一次被受到杜明哲的谎言所蛊惑的妇孺们所阻止。在双方僵持时，更多的军队被调了进来，这一次是来自外县，并与附近乡长们进行了对话。只是在这种情况下，规划者们才对作为杜明哲社区基础的窑主们有所了解，尽管建设厅事后的报告中说，这个乡有半数家庭制作砖瓦。最后，军队强迫杜明哲和其他人逃走，县政府和建设厅拟定了一份被认为是保护窑主利益及承诺改进河流治理的新方案。这份报告最后赘了一句多余的评论，说在1932年以前，湄河由当地人管理，在600多年时间里并没有发生严重的冲突。[46]

这里最让人吃惊之处是政府对当地社会的无知。县政府和建设厅似乎直到那里发生了暴力事件、工程延期和不该有的洪灾后，才与当地的一些人物进行了磋商。另外，补偿那些阻挠者的意见，似乎没有得到讨论；很可能是人们了解到并没有可供使用的资金。尽管抗议者们用各种方法来说明那是一个居人的社区，但当局却花了两年的时间，来寻找他们反对这个方案的原因；取而代之的是，官员们无一例外地强调要对付一些被认为胁迫或欺骗了其他人的男性暴民。还值得注意的是，黄运北部地区这一小块土地，在经济地理和社会结构上与黄运南部地区很相似（到处是水、私堤、未经登记的土地和强大的乡村豪绅），与国家冲突的方法也很相似。但在这里，国家转向了构成正规政府指挥链条其中一环的乡长们，把他们与当地的社会联系在一起，而不是与乡村精英们进行对话，这些乡村精英们在更靠南部的地区充当着解决争议的关键伙伴。

不论用何种方法，建设厅和河务局都往往无法解决当地豪绅对其规划的反对。由此导致的僵局，使得河务工程半途而废，却让少量的社区来承受巨大的负担。20世纪30年代早期，濮县和范县黄河上段沿

河社区的请愿书中说，居民们宁要官堤和承担河役，而不要现存的民堤混合体制及六县共同资金（下文将述及）；他们认为那种索取绝不可能更糟，而不断强化的威压至少可以把工程做完。[47]

另外，当地人对河务工程的控制，恶化了中国历史上一个广为人知的问题—税收的流失，导致了那些仍在纳课的人承担更重的负担，这又进一步造成了税收的流失。在这种循环的开始，纳课的土地越少，就能越快地逃脱控制；由于“民修”的体制在大多数黄运水道沿岸生了效，只有那些非常接近这些河流的土地才被课征，势态很快变得绝望。

北伐战争之后，河务局在山东黄河上段地区存在的问题，为我们提供了一个极好的例证。在20世纪20年代的大洪水之后，河务局决定与当地的、往往是无序的民堤维护进行合作。尽管如此，恢复这些大堤的官堤地位开支太大，以致从政治角度无法执行。取而代之的是，成立了一个由来自5个（后为6个）黄河上段各县的官员们（各县县长、各县河防工程机构的领导和3名河务局的监督者）组成的委员会。[48]其间，对民堤工程现场的控制，已从候补官员手中转交给了村级人物，他们通常被称为“里长”。他们有时被邀请来与这个委员会交换意见，但并不是该委员会的成员。[49]

除了讨论民堤工程的协作途径外，这个委员会还认为必须向这项工程所惠及的那些地区征收一项受到严格限制的土地附加税。这笔资金将主要用于这些县里的黄河河防工程，以及帮助当地人应对过重的维护河堤的负担。与此相联系，设置了大堤领导者为了其具体大堤的工程可以征收的一个数量范围。[50]

如果黄河像1925年那样泛滥的话，据说这些县的土地将受到这个委员会的工程所惠及，每个县摊到了一个基于其土地申报数量的配额。[51]即使在理论上，这种安排也没有把这些大堤的开支分摊给所有的受益者，他们中的许多人生活在其他县。尽管如此，如果此事执行下去的话，这本应为这项工程提供一个比民堤体制所具有的更加广泛的基础。

不过，这项计划却彻底失败了。尽管它为水灾治理费用设置了一个新的标准，但并未做新的调查；而由于纳课土地上的负担仍然很重，这仍然使人们有意识地瞒报土地。没有任何激励机制来促使各县让其村庄做出准确的呈报；这样做只不过是把该县的捐税筹给了共同资金，而不是更公平地给这个县分配一项固定的捐税，或改善该县的水灾治理。对于村庄及其领导者而言，不管共同资金的命运如何，他们本来就要承担同样的民堤义务，他们甚至更加没有理由来进行合

作。在1925年的水灾中，许多没有申报的土地被淹没了，这些土地之所以未能呈报，就是因为它们毋需政府批准其蠲课；由于没有登记，它们已经蠲免了。不少这样的土地还有可能是最近才开垦的，经常一再被淹，因而很难查找。最后，得知其他县弄虚作假的消息后，各县就更不会全力配合了。[52]

结果，这个委员会和河务局陷入了几近无助状态。例如，河务局在寿张的一次核查中，找出了本应向这项资金纳税但被瞒报的土地9.75万亩；而登记的土地仅有2.05万亩。郓城最初申报的土地为22.6万亩，但其后又找出了12.3万亩；郓城的一份请愿书中说，邻县鄄城有80多万亩的土地本应纳课，但税册上却仅有22.865万亩。[53]

一些受打击的地方官员转而开始揭露其他县里的土地瞒报。但只有鄄城县被迫大大增加了所负担的课额。次年，在一个垦区中，鄄城在其税簿上增加了12.1748万亩土地（但据说那里有大约60万亩的土地被隐匿）；郓城增加了7454亩（尽管那里找出了12.3万亩）；寿张增加了9783亩（与河务局在那里找到的9万多亩的隐匿土地形成了对比）。至少在3个县里，未登记的土地，仍然超过了已登记的土地。[54]

尽管为大堤协修所征收的费用，仅对洪涝区中所登记的土地每亩征收0.2元，但这意味着与每年向屯田所征收的费用负担是一样的沉重，向屯田征税曾导致了1904年的骚乱。与那种情形一样，许多相关的土地非常贫瘠，当然也容易被淹。[55]

另外，共同资金征收的现金，只不过是那些承认在洪涝区中拥有土地的人将要承受的负担的一小部分。促动河务局对1929年大堤的领导者征收限额的那些负担，实际上可能非常沉重，这是因为这些大堤需要他们穷其所能地相助。[56]尽管如此，这些限制与5县共同资金本身一样不起作用。

一份东平的请愿书说出了治河的负担沉重到了什么地步。1931年，县长报告说，东平沿大运河地区的每亩土地不得不负担河堤工程的2.3方材料，这种材料部分是石、部分是土。然而，即便是那种最便宜的土方，每亩算下来也要负担1.2元，或是超出了该县土地正税的4倍多；由于石方的价格在东平等于或大于土方价格的10倍，真正的负担肯定要重得多。[57]这项工程的最终费用超过了该县所有的土地税。[58]

为了修筑民堤而进行的搜刮，其方法没有像诸如在东平官方经营的工程中那样被记载下来。因而，我们使用不同的方法来估计那些盘

剥：估算出民堤所需的秸秆的数量，假定它们真的被征走了，并按大致合理的最低市值给它们定价。这个结果是粗略的，但令人吃惊：如果那些居住在这条河边3英里之内的百姓独自承担这项负担的话，这在任何地方都相当于其收入的8%—20%；即便这些支出分摊到了滨河各县的所有居民身上，也相当于其收入的4%—7%。[59]

在两年的时间里，相关各县的百姓一直疾呼废弃共同资金制度。1931年，濮县和范县有关地区民堤的负担，高出土地正税的好几倍，但水灾治理却没有得到改善。河务局承认百姓申诉的准确性，即濮县有着一大批未经登记的土地，但并不准备增加其负担的课项，这可能反映了一种认识，即那些被课征的人不能再被额外征收。[60]

当人们发现外县并未在治水工程中承担其职责时，他们往往会停止工作。黄河上段各县相应的指控造成了好几项工程停工，并使好几项工程开不了工。[61] 1929年，在鲁西南大运河支流万福河发生大水灾之后，建设厅下令每个县都要对其县内的河段尽力。金乡县很快启动了治水工程，该县此前曾试图布置过一项万福河工程。数月之后，邻县鱼台境内却没有启动任何工程。金乡县长的报告中说，那里的人民担心烂尾工程反而更加有害，便停止了工作。结果，尽管建设厅把这项工程作为1931年规划的运河工程的先决条件，但直到1933年它才启动。[62]

国民党时期大运河的治理活动，显示了自清末以来特别是在鲁西南地区，情况已经进一步恶化到了什么程度。国民政府1931年制定的规划预计比以前的要小得多，而国家承担的费用也少得多；鲁南段工程的预算资金仅为350万元，或者说不到1916年计划开支的半数。第一阶段将花费80万元，这笔钱全部是建设厅有把握筹到的；但这笔支出很快减为60万元。这笔钱凑起来了，其中半数作为红十字会为工夫们所捐献的救济小麦。像以前一样，这笔费用的大部分其余款项最初有赖于运河修建者们去挪借，并用从所垦土地上获得的收入来偿还。[63]尽管如此，在大萧条期间，由于中国的一些外债几近无法偿还，某些款项将不得不借自国内。并且，就像我们已经看到的那样，并没有政府成功地得到了这种收入。

另一项方案建议卖掉近30万亩的公共荒地，这些土地是因为漕运的终结，由鲁西南的湖泊所形成的。尽管如此，建设厅并没有解释，在没有其他人能够对这类土地征收地租或税课时，它将如何筹集这笔钱。潘家继续劳而无功地在做这件事；其间，至少有一个相关的县宣布了动用某些为当地学校而不是为运河工程所筹集的资金的方案。[64]

有项方案建议山东北运河次年支出366万元，但没有说明这笔钱来自何处。这个方案比1916年那些方案的雄心要小得多，但比那些较早的方案的支出渐渐增加了3倍，超过了600万元。[65] 1933年，建设厅修复运河的总费用（包括疏浚其支流的费用）达10293889元。它估计这将使价值2376万元的土地免于洪灾的侵害。[66]然而，曾经有过的向这些土地征收课项的情景—相对于这些收入，借款显得太少了—非常惨淡。由于下决心至少要减少运河洪灾的危险，建设厅对运河的两条支流采取了一种更简单、更具强制性的手段—而这是建设厅在水利上所取得的唯一重大成就。

---

[1] 我们尚不完全清楚河务委员是在何时、及如何被废除的。不过，他们在1923和1925年水灾的报告中曾出现过，后来就再也没有被提到；正如我们在下文将要见到的那样，1928年以后的山东黄河体制有赖于村庄领袖和“堤长”。《林茂泉文集》，第6页上—16页下、184页上—187页上中称，1925年的危机是如此的严重，以致作为当地一方的士绅与作为另一方的他和潘复，直接越过中间人进行交涉，但没有其他资料来证实对这些事件的这种说法。

[2] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第9页；《济宁县志》卷四，第47页上—51页下；《东方杂志》第一卷第十期（光绪三十年十月二十五日），第173页；《山东公报》第一卷第三十四号（1912年7月7日），“文牍”，第1页。

[3] 《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“命令”，第10—11页。

[4] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第163、211页。

[5] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第155、156页。

[6] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第156页。

[7] 《济宁直隶州续志》第四卷，第14上页；也见*North China Herald*, Mar. 18, 1904, p. 575。

[8] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第156页。

[9] 《济宁直隶州续志》第四卷，第14页下。

[10] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第227—228页。

[11] *North China Herald*, Nov. 27, 1903, p. 1120；［日］加藤直子：《辛亥革命の山東省における民衆運動》，《史論》第三十四集（1981年），第47—49页。

[12] 《济宁直隶州续志》第四卷，第14页上。

[13] 《屯民抗缴地价的斗争》，《济宁市史料》第二辑（1983年），第73

页。

[14] 《屯民抗缴地价的斗争》，《济宁市史料》第二辑（1983年），第73—74页；《济宁直隶州续志》第四卷，第14页上。

[15] 档案中也写作“任清和”。—译者注

[16] 中国第一历史档案馆和北京师范大学历史系编：《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，北京：中华书局，1985年，第150、153页。

[17] 《济宁直隶州续志》第九卷，第14页上。

[18] 《济宁直隶州续志》第四卷，第14页下、15页上。

[19] 《屯民抗缴地价的斗争》，《济宁市史料》第二辑（1983年），第74—78页。

[20] 《济宁直隶州续志》第四卷，第15页下、16页上。

[21] 《山东全省财政说明书》第二编，第10页；Prasenjit Duara, “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.” p. 344。

[22] 《济宁直隶州续志》第四卷，第13页下—14页上；周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第155—156页；*North China Herald*, Jan. 27, 1903, p. 160; *North China Herald*, Feb. 11, 1903, pp. 236, 267；*North China Herald*, Feb. 25, 1903, p. 372；*North China Herald*, Nov. 27, 1903, p. 1120；*North China Herald*, Sept. 30, 1904, p. 740；中国第一历史档案馆和北京师范大学历史系编：《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，第150—152页。

[23] 《屯民抗缴地价的斗争》，《济宁市史料》第二辑（1983年），第74页。

[24] 海山：《玉堂春秋》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第55—56页；《玉堂春秋》（二），《济宁市史料》第二辑（1983年），第99—102页。

[25] 《济宁直隶州续志》，第14页上—15页上（原文如此，未标明卷数。—译者注）。中国第一历史档案馆和北京师范大学历史系编：《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，第153—154、156页。

[26] Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, pp. 104, 107–108, 126, 153；加藤直子：《辛亥革命の山東省における民衆運動》，《史論》第三十四集（1981年），第48—49页。

[27] 中国第一历史档案馆和北京师范大学历史系编：《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，第154页。

[28] 海山：《玉堂春秋》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年），第64—65页，《玉堂春秋》（二），《济宁市史料》第二辑（1983年），第101—102页；亦见Jing Su and Lun, *Landlord and Labor in Late Imperial China: Case*

Studies from Shandong, pp. 27, 109–110；國立北京大学附設農村経済研究所：《山東省済寧県城を中心とせる農産物流通に関する一考察》，各处。

[29] 《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“命令”，第10—11页。

[30] 《山东河务特刊》第三号（1931年1月），“公牍”，第21—24页。

[31] 《山东杂志》第五十九期（宣统二年五月十日），第8页下。

[32] 《山东建设公报》第二百六十七号（1935年11月24日），“公牍”，第5—6页；《山东建设公报》第二百七十号（1935年12月15日），“命令”，第24页；《山东建设公报》第二百八十三期（1936年3月15日），“命令”，第39页。

[33] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“公牍”，第1页。

[34] 原文误为“捻长”。—译者注

[35] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“命令”，第10、30—31页。必须要加以指出的是，这种用劳务来取代资金的特殊方法，在东阿是可行的，这里离官营的采石场不远，并且本身也出产石料；但对黄运的大部分地区则不适用。

[36] 关于村庄领袖对劳役分配的控制，见Prasenjit Duara, “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.” 第159页；山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第40、48页。

[37] 《山东建设公报》第二百八十号（1936年2月23日），“公牍”，第10页。

[38] 《杜步舟同志忆中共津南特委的几件大事》，《德州史志通讯》第一期（1984年），第17—18页。

[39] 《杜步舟同志忆中共津南特委的几件大事》，《德州史志通讯》第一期（1984年），第18页。

[40] 《山东杂志》第九十二号（未署日期，可能是宣统三年六月十五日），第40页下—41页上。（文中没有明说哪一个同乡会被要求拿出这笔钱；看上去像济宁的一个同乡会，但很可能是山东旅京同乡会，《山东杂志》即由他们出版。）中国人民大学清史研究所：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，北京：中华书局，1979年，第335—337页。

[41] 《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第25—26、39页；《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“公牍”，第29—30页。

[42] 《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第39—40页。

[43] 周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，第216—217页。

[44] 《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第39—40页。

[45] 《山东省建设月刊》第二卷第八期（1932年8月），“公牍”，第5—6页，“命令”，第22、24—25页；《山东省建设月刊》第二卷第六期（1932年6月），“公牍”，第3页；《山东建设公报》第三卷第六期（1933年6月），“公牍”，第5—8页；《山东建设公报》第三卷第八期（1932年8月），“公牍”，第10页，“命令”，第6页。

[46] 《山东建设公报》第二百六十九号（1935年12月8日），“命令”，第21—24页。从文中尚看不出来是否在1934年发生了大水灾，也不清楚是不是在后来的1935年，另一个洪水季节过后什么都没有完成。

[47] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“命令”，第9—10页。

[48] 《山东河务特刊》第三号（1931年9月），“公牍”，第21—24页。

[49] 《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“公牍”，第18页；《山东河务特刊》第三号（1931年9月），“公牍”，第16、22—23页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第2页。

[50] 《山东河务特刊》第三号（1931年9月），“公牍”，第21页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第2—3页；《山东河务特刊》第一号（1928年10月），“法规”，第5—8页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第3页。

[51] 《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“公牍”，第7页。

[52] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“命令”，第10页；《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“公牍”，第8页。

[53] 《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“命令”，第23页，“公牍”，第6、33—34页。

[54] 《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“公牍”，第4、7、34—35页

[55] 《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第3页；《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“命令”，第21—22页。

[56] 《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第2—3页。

[57] 《山东省建设月刊》第一卷第二期（1931年2月），“命令”，第2页；《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“报告”，第20页；《山东省建设月刊》第二卷第三期（1931年3月），“论著”，第18页；《东平县志》卷七，1936年，第10页下。基于与采石场的距离，实际价格可能为6—7元。

[58] 《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“报告”，第22页。

[59] 估计方法，见博士学位论文，“附录七”，第435—440页。上述范围来自对民堤规模的各种估计。

[60] 《山东河务特刊》第三号（1931年9月），“公牍”，第15、74页；《山东河务特刊》第六号（1934年1月），“公牍”，第3、25—26页；《山东河务特

刊》第七号（1935年1月），“命令”，第39页，“公牍”，第7页。

[61] 《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“命令”，第8页。

[62] 《山东省建设月刊》第二卷第一期（1932年1月），“论著”，第8、9页；亦见山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第2页。

[63] 《山东省建设月刊》第二卷第三期（1932年3月），“论著”，第21页；《山东省建设月刊》第二卷第四期（1932年4月），“报告”，第67—68页（亦见中国第二历史档案馆档案，1932年4月的报告，第9页上，机关代号2：案卷号117）；《山东省建设月刊》第二卷第五期（1932年5月），“要闻”，第4页。

[64] 《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”，第39—40页；《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“公牍”，第8、10页。

[65] 《山东省建设月刊》第二卷第四期（1932年4月），“论著”，第1—28页；特别是第2—3页。

[66] 《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“计划”，第11、15页。

工程师与士兵

尽管万福河及其支流比黄河或运河的名气要小，但它们造成的问题几乎同样的严重。20世纪20年代末，在雨量正常的年景，它们淹没的土地达300多万亩。[1]其河岸的总长度为947里（557公里），许多地方没有任何河堤；[2]而黄河和大运河在山东境内每条河岸的长度大约为1700里。万福河存在着严重的淤塞问题，在被忽略了几十年之后，据说它比那些名声更大的河道状态更差。20世纪30年代，这些河流和它们所注入的湖泊的每年秋季防洪是山东最大的治水工程。建设厅所规划的维修工程需要2600多万方（达40多亿立方英尺）土料；[3]临清至章邱之间的210里大运河河段所需的土料不到150万方。[4]

这项工程还引发了社会性的难题。它需要鲁西南地区9个县人民的合作。其中的一个县菏泽，是黄河治理合作悲惨失败的县之一；其他许多县有着差堪相似的混乱名声。这个地区最近还让诸如美棉推广者这些外来的改革者们铩羽而归。当地关于这些河流的剧烈的争端已经持续了好几十年。

尽管如此，在某些方面，这项工程非常简单明了。几乎所有的工程都由运土组成，运送土料的开支占这项工程690万元预算中的95%：[5]首先把泥从河中疏浚出来，或开挖一条新的通道，然后用这些挖出的泥再加上其他地方的土，来构筑新的河堤。基本上没有规划砖石工程。[6]如果建设厅可以使用征来的民夫，并且或者让地方政府、或者让民夫们自己解决食宿问题，那么，它就可以基本上在其预算之外来完成这项工程。如果征调的民夫是从其他重要的活动中转移过来的，那么，这项工程的经济成本，可能与那种使用更多的市场物资和熟练的有酬工人的工程代价同样的高；然而，建设厅却从未意识到这些成本。

使用征调的民夫，并让民夫们自己解决吃饭问题，并不是什么新鲜的主意。把这些负担压在民夫们身上，对那些离民夫们家庭很近的小工程来说，是极为容易的；这就是中央政府喜欢修民堤的主要原因。[7]万福河工程既有民堤的这些特征，又有较大的官方工程的主要优势。当这项工程的负担几乎全都压在了当地人的身上时，上级政府提供了如山东境内的黄河上段非常缺乏的集中调度和高压手段。

建设厅的工程师们非常有效设置了河役的配额。这是因为由他们

来决定每条河段的规格—所要疏浚的深度和宽度、大堤的高度和宽度。[8]每个县都成立了由县长、县建设局局长和建设厅派来的工程师组成的一个委员会，这个委员会与县里的各区长协商，有权决定如何来征调民夫。在某些县，每村都被迫承担河役（通常每百亩土地征调5—6名日工），包括一些离河80里的村子；在有的县，仅有一些区被工程影响到。然而，建设厅却无视公平负担问题，这在黄河上段各县已经引发许许多多的争端。几乎没有县际的资金调配、更没有县际的民夫调度来解决负担不均问题。如，巨野县提供的民夫超过了这项工程所需民夫总量的1/4，但该县仅有1/7的人口受其影响，并且，该县受这条河的损害远比济宁和鱼台为轻。[9]

工程一旦启动，由建设厅派到各县的工程师们，对所有的问题有着最终的发言权。县长是来协助这些工程师的，帮他们来征调所需的河工，并惩罚那些阻挠这项工程的人。在总工程师、县长和县建设局长这一层级之下，指挥链条经区长、乡长而延伸到了村庄领袖们（庄长、村长、首事等）那里。村庄领袖们负责按分配给他们村的名额挑选工程所需的民夫，并确保民夫们带上自己的口粮和工具；如果需要的话，还要安排住处；并充当领工以确保他们村的工程被完成。乡长和区长负责监督更大的地区，并要向总工程师汇报；总工程师成了巡察员（像县长和县建设局长一样）和总管理员。[10]于是，这项工程与许多黄河工程的建设组织形成了鲜明的对比，它具有一种规范的、轮廓清晰的管理层级，这个层级从村长至总工程师，最终延伸到了省政府。

村庄领袖具有巨大的权力，这是因为他们可以决定由谁来服这项河役；[11]附在建设厅报告上的大量规定和程序，丝毫没有提到起诉这些决定的途径。尽管如此，村庄领袖们的作用，与在通常的民堤维护、擅自的私垦或在民国早期的大运河工程中的角色相比，受到了更多的限制，主要是因为他们在查证土地所有权方面的作用是有限的。另外，万福河工程没有给村庄领袖们提供分享权力的机会：他们仅是垂直指挥链条中的一环。

在靠近这个等级的更上部，被派到各县的工程师们，可能初看之下很像以前的河务委员。不过，他们之间存在着巨大差异。首先，作为工程师，他们是因其技术技能而被选中的。其次，他们负责指派监管者来执行主要在济南拟定的规划，而不能自行决定提供多大程度的洪灾防范以及如何提供。再次，由于这项工程除土料外，几乎不牵涉其他材料，贪污腐败的机会是有限的。最后，他们有权使用军队来博取当地的合作，尽管这仅作为最后的一招。[12]

建设厅关于这项工程的报告着重强调：这项工程最棘手的部分是

社会和政治方面的而不是技术上的。[13]尽管如此，这份报告几乎没有关注决定土地所有权的问题，这个问题在对大运河和黄河工程的报告中占据了如此多的空间。将要被新的河防工程所占用的土地的所有权，由来自建设厅的人与一名“有经验的”乡长共同决定；县里将对这项工程完成后受其惠及的土地，设计和征收一种附加税，然后用征收来的这笔资金补偿那些失去土地的人。建设厅还宣布，所有目前被这项工程占用的已耕土地，不论其是不是合法登记过的，都应该得到补偿。这项规定避免了那种申诉书淹没运河委员会济宁办事处的情形；而额外的土地费用由县里而不是由建设厅承担。由于建设厅不是为了这项工程而借款，它可以径自宣布征收和设置土地税是地方上的事，而不管这些事如何解决，它们都不会延误真正的工程。[14]

建设厅还回避了分配已垦土地的问题。在短期内，这项工程将不会极大地减少淹没土地的数量；其主要的益处将是对那些已耕土地的防洪保护。[15]因为这条河被从一个河床转移到了另一个河床中，一些“新”土地产生了。尽管如此，由于这项工程的资金不是依赖于征收这些土地出产的份额，建设厅可以避免这个问题，让这项工程完成后，由各县自己资助自己。建设厅承认，许多土地被占的人，对各县所遵行的手续感到惶惑，但这种不满并未让建设厅有所改变。[16]

然而，建设厅仍然必须解决许多关于土地和河流权属的冲突。在其回顾性的叙述报告说，在万福河工程可以启动之前，它不得不解决100多件久拖未结的村际（或偶尔是县际的）纠纷，这些问题妨害了河流治理。其原因很平常—通常是对大堤的位置、灌溉水源或应该由谁来维护多村使用的设施的争执。尽管如此，鲁西南是个因仇杀而声名狼藉的地区，许多这样的争端由来已久且非常剧烈。某些争端在1855年黄河改道改变了万福河时就已开始了；有的持续了好几个世纪。这些世仇往往以打官司开始，但后来就变成了暴力冲突；有几件仇怨每个秋季都要引发械斗，以致自19世纪50年代以来没有进行过任何协作治水。不但有村民而且还有来自县署和更高层面的调查人员被打死的情况；冲突的残酷使得县政府干脆放弃对这些争端查办。[17]

在民国时期的前20年里，水灾、械斗和政府的不作为，仍一如其前。[18] 20世纪20年代中期，越来越严重的水患和北伐战争之后越发稳定的政治局面，使得有的县在新组建的建设厅的鼓动下，试图在1929年和1930年疏浚万福河。我们所能见到的有限资料中记载了7起事件，在这7起事件中，这些尝试被暴力和其他行为（有的村直到知道其他村已在合作时才愿意配合）所阻止，从而造成了重蹈黄河工程覆辙式的僵局。[19]尽管如此，与试图使争执者自行达成一致意见的河务局不同，建设厅更多地进行了直接的干预。

大多数情况下，建设厅一开始就让自己的工程师亲自来检查这个地区，然后再召集一次有关的村庄领袖、县长（们）和县建设局局长们的会议，偶尔还请一些当地的士绅来参加。好几次这样的会议据说都是争吵得面红耳赤，并持续了好几天。[20]

协议的达成反映了这项工程技术上的需要，而不是各团体之间的让步，说明了这种会议是向这些团体施加压力的主要场合，而不是给他们提供了谈判的机会。在建设厅最终的报告中所描述的11起事件中，有6起是用胜者决定一切的方法来解决的：所采取的解决方法对整个工程最为有利，对受损者不作任何赔偿。在另外两起事件中，建设厅运用了它所说的对双方均有利的技术性的解决方法。仅有3起事件看得出是通过让步解决的。[21]在其他地方记载的两次事件中，建设厅未作任何调整就干脆驳回了当地人对工程的反对。[22]在一次事件中，县长和县建设局长赞成一项让步，让水流均要进入两个可用的河床中。即使在这种情况下，在建设厅支持下达成的协议，也要求只能在建设厅指定的河床中疏浚和在其上修堤；县政府不过是答允以后用自己的经费在第二道河床上开工而已。[23]

如果这些会议与谈判不太相同的话，那么它们也不是法庭的判决。正是因为建设厅没有为区分这项工程所占用的土地是否登记过而烦心，对这些争端的叙述，才没有提及这些要求的合法基础。所做出的决定，从未沿用两条相对古老的路径—哪个村庄先攻击其他村庄，或以前的协议—来解释；取而代之的是，所选择的解决方法是最适合工程所需的那种。

并不奇怪的是，这些协议并不总能结束争端。当冲突仍在继续时，建设厅命令县政府逮捕反抗者的头子（通常是村庄领袖），并驱散那些阻挠工程的人。如果即使使用这种方法也不能制止暴力反抗，建设厅就会从省里调来军队。在沿济宁—鱼台边界发生的一起事件中，1931年4月调来了军队，建设厅的巡查者花了一年多的时间才解决了这起纠纷。甚至这种策略也不管用，济宁的100多名武装村民把军队和工程队赶走，有4人和好几头牲口被杀死。然而，在1931年的大洪水之后，这些村庄的村庄领袖们同意启动修堤工程。在这样的一种情况下，建设厅采取了一点怀柔手段，拿出了7000元来帮助受淹地区承担建设费。还安排了县自卫队来参加工程队，并针对以后的捣乱制定了严厉的惩罚措施。[24]许多其他事件以其领头者被逮捕而告终；其中的一起事件中，在单县被逮捕的那些人，被送到了济南接受惩处。[25]

不过，建设厅并非仅仅依赖军队。在这项工程的报告中，有一部分是叙述万福河工程以及对未来的工程提出建议的，它一再强调必须

改变当地人的看法。它为了这样做而推荐的策略，显示了建设厅是如何看待它与当地社会的关系的。

这位工程师被告知不要期望会得到热烈的欢迎。这份报告中说，一般的百姓很像“婴孩”，他们将会慢慢地明白这项工程的益处，并极易被引入歧途。乡长、镇长和村长们仅会被自利所驱动。绅士们可以被说服来支持这项工程，但得到他们的支持却不是件易事。应付绅士们的主要目的是“避免飞短流长”—让他们不要成为活跃的反对者。[26]

报告建议这位工程师从上层开始做工作。人们把县长视为父母官，因而，先让他来积极地赞成这件事尤为重要。报告指出，一旦这件事搞妥了，获得其他人的支持就会水到渠成；在这件事没有搞妥的地方，整个工程的进展就会举步维艰。[27]在得到了县长的支持后，报告建议这位工程师尽可能多地召集下层头面人物开会，确保他们能了解并支持这项工程。尽管在这里没有提及应该解释哪些内容，但这份报告的其他地方强调必须把指挥链条弄得很清楚，并把每一位参与者的任务布置得极为精确，以防推诿塞责。仅是在论及与当地头面人物的会商时，这份报告才建议解释这项工程的益处。[28]对其他人可能也作了这种解释，但令人感兴趣的是对这些人却什么也没有记载。

另外，尽管建设厅的报告倡导争取有影响的民众的支持，但这些人却没有被列入这项工程的管理层中。如前所述，这项工程县以下的指挥链条是县以下的正规官员和村庄领袖们。尽管工程的规章允许热心的无官职者参与管理和监督，但这种情形并未出现。[29]就我们所获得的有些县的监管者的名单和职业来看，这些人当时都担任着某种官职。我们所掌握的他们的年龄，2/3以上的人不足40岁。尽管这不是什么决定性的结论，但这种资料还说明了那些位置不是为了用来选派像重要家族的族长这样的人的。在济宁，我们掌握着许多重要家族和商人的名单，但这项工程的名单中却没有这些豪门巨姓中的人。[30]再也没有比这项工程与潘复所筹划的大运河工程—拥有许许多多的绅士和商人官员，向乡村学校教师等人征求意见—形成的反差更大的了。

这份报告几乎没有提及动员真正的民夫。它强调每个人和每个组织的分工必须明确；而对民夫们，将由其担任队长的村庄领袖来做解释。这份报告特别指出，必须向民夫们清楚地说明他们村应该完成的那些项目，以免把工役拖到下一个农忙季节；甚至建议监管者考虑在村内进行明确的分工，让每个家庭承担各自的部分。其他仅有的意见是应该举行几次“开工典礼”，让县长、区长和村长们及尽可能多的观众都能受到感染。[31]对像用来为直隶（1915年）和鲁东地区（1923

年）的大规模工程鼓舞士气而聘请的表演者、表演项目、授予的奖励等，则没有任何规定。[32]尤为重要的是，报告建议这位工程师，如果想完成这部分工程的话，他就必须对民夫们进行不断的鼓励，并对县级以下的官员们进行不断的警诫。[33]

从这项工程非同寻常的成就中，我们能得出些什么结论呢？首先，它再次显示了承担大规模河防工程所存在着的充足的资源。如果万福河工程中计入的劳动力成本精确地反映了民夫们的机会成本的话，这项工程的成本，就像对黄河最险恶的河段进行疏浚和修堤所开支的那么多；各县对万福河工程的负担肯定超过了对黄河某一工程的负担。[34]由于这项工程使用的是季节性的剩余劳力，即被征来的民夫们并没有荒废其他的活计，所以，万福河工程的某些劳动力成本很可能是编造的。无论如何，这项工程在九个月中征调的近1700万个日工基本上不像是真的。[35]毕竟，冬季劳动力本来可以通过用砖来筑堤，被用在许多其他重要的河段上。

其次，这次成功的经历，向我们展示了黄运南部地区政治的某些社会基础。县政府无力承担这项工程并不令人惊讶，但建设厅的成功却令人称奇。甚至这次对一个通常进行顽抗的当地社会的成功渗透，也说明了更为持久的合作的基础是多么欠缺。在这里，没有任何迹象显示，由功名或其他任何超地方的成就所定义的当地传统士绅，在筹办乡村治水事务中发挥了作用。这种人不但没有出现在20世纪30年代这项具体的工程中；而且他们甚至没有在长期的土地和河流争端中发挥显著的作用。被查清身份的主要争执者，几乎全是村庄领袖们或当地豪绅，而不是具有功名的人、退休的官员或是官员的亲属。就县政府停止干预这些争端而言，不论什么样的士绅，均被剥夺了他们在乡村争端中不得不使出的最狠的招数—利用他们的社会地位对官场施加影响。正如我们看到的那样，建设厅对解决争端所采取的技术决定论的方法，将不会使这种影响得以恢复。

在中国的某些地方，通常是较富裕的地区，治水事务长期以来一直通过精英们的会商来办理。这种体制比让工程师们来做决定，其效果可能要差，但在尽可能多地照顾方方面面的利益时，它在技术上非常适用。在万福河沿岸地区，土地和河流的权属有赖于村庄领袖和衙役，他们是官吏中最低的一级，但在县政府中却是混得最久和在当地根基最深的人物。具有更广阔利益的正式国家和精英们基本上被排除了。其时，利益越来越狭隘的乡村领袖们无法解决对河流的争执，尽管这种争执的代价在不断地扩大。在这一点上，他们与沿黄河上段地区的乡村领袖并无二致。

因此，是相当于县级以上的那些官员们来打开了地方的死结。在

早些时候，潘复和黄运地区的其他精英们就希望把国家作为一种外部资金的来源加以引入。失败之后，他们又希望让它来作为保护未来受益者（土地开垦者、容易受淹土地的田主）所得利益的保证人，作为回报，由这些受益者来承担这项工程。换句话来说，这个地区的都市精英们认为，他们无法用中国其他时期和其他地方非常普遍的“圣餐式的”样式来办理治水事务；因而，他们希望利用政府来解决“免费搭车”和“拒不合作”的问题，这些问题给资助基础设施造成了极大的困难。[36]如果政府自身资助这项工程，他们希望能够通过出售被这些工程所改善的、具有明确清晰所有权的土地，来获得一些必要的资金。从政府的角度来看，这个地区似乎缺乏但需要这种明确的所有权；另外，与水灾防范不同，他们可以被售给个人也可以不。

然而，正如其结果所显示的那样，那些拥有这种土地的人—以及村庄领袖、衙役和其他对其地权提供有效证明的人—对政府所提供的条件没有丝毫的兴趣。因此，那些能够提供水灾防范的人，则不愿简单地从通常的收入中把它捐献出来，并无法通过出售一种像地权那样明晰可辨的好处来支付这笔费用；其时，那些不把国家作为地权的保护者来竞争的人，又不可能提供水灾保护。在这种情况下，建设厅所采取的解决办法—动用军队来让当地的百姓和当地的领袖人物接受治水工程所需的合作—似乎是顺理成章的。令人惊讶的是，他们竟成功地强力促成了这样一种协调：在这一时期的华北地区将农民动员到前所未有的程度。

尽管如此，这项工程的结构仍然使得村庄领袖们至少牢牢地控制着一件重要的事务：在其村内的劳务分派。与黄运北部地区棉业公会所做的不同，建设厅没有尝试越过村庄领袖们直接与农民们接触。军队的动用，使黄运南部地区的村庄领袖们变得循规蹈矩，但没有使他们退让；在第二次世界大战前，尚没有对他们进行严重挑战的迹象。

尽管建设厅确实发现了一条毋需改变社会或政治基础或付出巨大的现金成本的治水途径，但这条途径具有内在的局限性。首先，强制劳役通常不能被用来代替其他的投入，就像这里的情形一样，如果没有巨大的效率损失，盘剥劳务的能力就未必意味着榨取名义上数量相同的资金的能力。即便一项同样规模的工程可以找到足够的资金，但用起来可能就不那么简单了；万福河沿岸地区的官员们显然担心，只要把这么多的资金投入流通，就可能会造成经济上的“动荡”。[37]这种担心，部分是由于通货操纵和控制的结果，这种操纵和控制不但使乡村的征税者而且使同一个县城中对改善鲁西南地区治水事务感兴趣的某些精英大获其利（见第一章）。

其次，强制也要花费金钱。由于各种各样的原因，即使在省政府

不愿直接承担治水费用的时候，它也愿意承担强制的开支。[38]另外，以万福河为例，省政府的负担很轻，仅是在很短的时间里动用了一些军队。假如河务局同时寻求军队的支持，或者建设厅在北运河工程中也这样做的话，这些费用可能会让济南感到不安。在万福河工程的建设中，建设厅曾收到了济宁的另一个地区和滋阳地区的田主们擅自修建大堤的报告。建设厅赞同这些大堤会引发洪灾的说法，但认为洪灾并非迫在眉睫；它建议这些县不要挑起冲突，但如果还有堤坝被修筑起来的话，只管再次报告。[39]这项建议，与它在万福河工程上咄咄逼人的方针形成了鲜明对比，说明建设厅知道自己的强制力量已成了强弩之末。这样的一种认识，将有助于解释为什么建设厅常常要等到水灾发生之后才来插手，并说明了较大工程的建设仍然使其政治资源捉襟见肘。

另外，这些在万福河上修筑的堤坝需要经常的维护。沿万福河各县被要求成立一个由县长、县建设局长及沿河所有区长、镇长、乡长和村长组成的维护委员会。除了每年一次的疏浚和大堤维修外，这个委员会将负责沿河的植树，并保护其免遭农民、打柴者和牲口的破坏。实际工作再一次被分割开来，并被分配给了在村长领导下的各个村庄；村长反过来要听从一直通向县长的人物链条。开支将由县里承担。[40]如果这些县自行完成了这项计划而被解决的争端能保持平静的话，该省的规划将是一项了不起的成就；但如果该省不得不继续进行监督、威胁或差烦各县的话，万福河式的方法就一无所获。至于把这种方法用在别的地方，在黄运北部地区对抢棉活动的镇压，说明这样一个道理：如果建设厅能够取得直接受益的一大批关键群众的信任，这个用来维护强加的河防工程的组织本来会拥有一定的社会基础。否则的话，那里的工程维护甚至可能比鲁西南地区更难，这是因为那里不仅没有可供合作的乡村精英，而且甚至没有较多的乡村领导力量。对山东北运河的不断蚕食，说明后来的情景更像是这么回事。

在这项工程完成不久之后，万福河本身就需要进一步的维修。1933年，在河南兰封，黄河发生了一次大洪水，造成了黄河的一些河水流经一条旧河床，并冲入万福河。大约有200万亩的秋季作物受淹，而万福河大堤则严重受损；不过，这场洪水不到一个月就消退了，冬小麦得以按时播种，而建设厅认为万福河工程经受住了考验。[41]这样一场可以侵袭一个成功设防的地区的大洪水，就引出了最后一个问题，在考虑万福河方法能够被应用到一个多大的地区的限度时显得特别重要："当地的解决方式"—即使是那些覆盖了9个县的解决方式—也并不能真正地替代大规模的水利工程。黄河的洪水在两年后对这个问题做出了清清楚楚的回答。洪水掠过大运河，并侵入万福河—沿河各县的伤亡最重，难民也最多。[42]

[1] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，“前言”，第1页。

[2] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，“前言”，第37页。

[3] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，“前言”，第3页。

[4] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“附录”，第12—13页。

[5] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第63页。

[6] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第64页。

[7] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第40、48页。

[8] 《山东河务特刊》第四号（1932年1月），“命令”，第10页。

[9] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第37—38、41—44页。

[10] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第39、40、41、42、62页。

[11] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第41—42、121—122页。

[12] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第122页。

[13] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第39—40、121—123页。

[14] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第46、57、70、76页。

[15] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第113—114页。

[16] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第57—58页。

[17] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第39、67、71、81、91、123页。最后这项估计得到了中国第一历史档案馆藏光绪末年刑部档案的支持；尽管沿万福河各县很能代表包括那里所发生的山东数百起案件，但我发现没有提到与这些世仇有关的凶杀案。

[18] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第92页。

[19] 《山东省建设月刊》第二卷第一期（1932年1月），“论著”，第7—10、67、77、80、81、86、91、94页；《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“公牍”，第10页。

[20] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第70、71、79、88、92页。

[21] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第76、92页。

[22] 《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“公牍”，第10页，“命令”，第6页；《山东省建设月刊》第二卷第六期（1932年6月），“公牍”，第8—12页。

[23] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第67、70页。

[24] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第81—82、87—88、90、94页。

[25] 《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“命令”，第6页。

[26] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第121—122页。

[27] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第120—121页。

[28] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第39—40、120页。

[29] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第41页。

[30] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，“附录”，第81—89页。

[31] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，“附录”，第40、47—48、50—51页。

[32] 徐世光：《濮阳河上记》，“丙”，第12页上；Asia Development Co., *Repairing the Yellow River Break–Kung Chia Ko, Shantung*, p. 6。

[33] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第39—40、48—51、119—122页。

[34] 9个县大约负担700万元，每县的负担大约为77万元（当然，各县的负担不是平均分配的）。与之相比，河务局设想由山东境内的黄河上段6县承担、不用外来资助的工程，其支出“仅”为200万元。见《山东河务特刊》第七号（1935年1月），“命令”，第62页。

[35] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第37、63、119页；关于“剩余劳力”的概念见Arthur Lewis, “Economic Development with Unlimited Supplies of Labor.” *Manchester School of Economics and Social Studies*, 22: 2(May 1954), pp. 139–191。这个地区男性劳力每年的农闲季节不到两个月。见John L. Buck, *Chinese Farm Economy*, p. 307。

[36] “圣餐式”（liturgy）的概念源自马克斯·韦伯；见Max Weber, *Economy and Society*, Guenther Roth & Claus Wittich (ed.), Berkeley: University of California, 1978, pp. 194–199, 1023–1025, 1097–1099。在中国的应用，见Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950*，特别是第12—21、30—35页。关于“免费搭车者”（free-riders），见Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goodsand the Theony of Groups*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, pp. 9–16, 60–65。

[37] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第119页。

[38] 关于韩复榘对这项工程的本意及愿意动用军队的情况，见山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第2页。韩对鲁西南地区的许多改革倡议予以支持，但只派出人员，而没有给予资金。在一位参加者看来，这些倡议只不过是企图把

这个地区纳入韩的统治之下，见徐树人：《我在乡建设派的活动与见闻》，第50—68页。这种看法肯定过于简单，但韩肯定意识到了“平定”鲁西南地区，通常可视为保障对全山东统治的关键。

[39] 《山东省建设月刊》第二卷第七期（1932年7月），“公牍”，第10页。

[40] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第115—118页。

[41] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第106、107、113页。

[42] 水利部黄河水利委员会编：《黄河水利史述要》，第381页；“南满洲”鐵道株式会社天津事務所調査課：《山東地方の黄河水災狀況》，第4、6—7、10—24、35—36页。

结论 黄运、中国与世界

前文力图对黄运的社会和政治经济作一导览。我们之所以要选择研究这些具体的商品、活动和网络，是因为它们非常重要、被非常合理地记载下来，且从不同的角度说明了两个关键的主题：黄运内部当地社会变化的意义，以及在更广阔的中国政治经济中，黄运变化着的地位所造成的影响。

我试图用这个故事来说明理论上的关系，以及一个缺乏资料记载的地区居民们的生活经历。这样做，需要尽可能多地使用包罗万象的资料。当试图尽可能多地保留基于文学的、更为传统计划的严密性时，它还需要尝试适用于这个阶段的黄运的空间分析方法，在这个阶段，本研究在地理上的转换极快，而不是提供了一个不变的背景。本章把我们所了解的黄运、黄运历史所告诉我们的更广泛的问题以及这里所使用的适用于其他区域研究的分析结合起来。

首先，本书提供了清末和民国时期市场的扩张及其局限的案例研究。20世纪初被认为是非常软弱的中国政府的行为，实际上对市场的构建具有重要的影响，不管国家是推动了这个进程（如棉花推广）还是有意地限制了它（如对待信贷）。无论如何，地方政府在这些进程中的作用都至关重要，并且，由于太平天国以后地方精英越来越强地操纵了县及县以下的政权，[1]当地的社会结构最终塑造并限制了腹地民众对更大市场的参与。就像省政府甚至是中央政府通常按照与其他层面的政府或外国人的控制所作的斗争来看待货币政策、兑换率和基础设施一样，地方精英和官员看待诸如是否帮助推广美棉和如何组织银铜兑换这样的经济事务，也引发了如何维持对其领地控制的问题。因而，乡村、县级和都市精英的不同结构，使黄运的北部和南部地区在面对相同的压力和机遇时，有着截然不同的反应。

因此，我将更广泛地论述“突破”和“内卷化的”模型所包含的重要进步，但这两个模型都不足以解释中国革命前农村发展的性质和局限。它们均排拒二元理论，并把农民经济放在中国整个发展的背景下来考察。[2]在我看来，这两个模型都没有发展到足够的高度。马若孟、勃兰特和罗斯基对中国现代部门的发展是以牺牲传统经济活动或与传统经济活动相孤立的观念进行了正确的挑战，但却用一种直接的

刺激效应来替代它，这种效应仅受铁路、电报和轮船的使用范围所限，并受中国企业家在第二次世界大战的冲击前所拥有的时间数量所限。我在这里想要说明的是，现代与传统部门之间的关系既是政治性的也是经济性的，并与主要由国家战略造就的路径中的不同活动大不一样。一旦我们考察诸如拾柴和治水之类的间接影响和非市场活动时，这些相互作用也很少显示出单方面的主动性。最后，它们可能进行着自我约束，既通过精英和当地政府对来自沿海的压力做出反应（就像黄运南部地区的信贷那样），也通过对这种政治经济给像黄运这样的地区带来了更天然的灾害时所发生的大规模混乱，来做出更广泛的反应。

另一方面，黄宗智认为农民经济中存在着一种内卷化的推动力，无法被现代部门或国家及精英们的干预所改变。19世纪末和20世纪初，不论中国发生了什么样的变化，都被拿来与早期现代英国所发生的更加基本的变化进行对照，而没有太多地关注中国自身的变化本来是多么的重要。至少就黄运的个案而言，我认为我已经说明了国家构建者、外国人、地方精英和其他非农民活动者的策略，确实在黄运的政治经济和人们的日常生活中引发了重大变化（既有正面的，也有负面的）。

此外，正如农村经济中商业化了的部分—特别是棉花和手工业—所具有的重要性一样，无视非商业化经济活动中的变化是非常危险的。至少在像黄运这样较不发达的地区，非商业化的活动依然在其经济中占据巨大的比重，并且绝不是一种一成不变的经济。要估计诸如农村的拾柴和治水这类非市场化活动中的变化范围，通常是很困难的，但这些变化却是整个农村生活水平中非常重要的方面：就黄运来说，它们的急剧衰落超过了从商业和技术发展中所获得的平平而真实的收入。我们对这些变化的直接估计，尽管显得粗略，但却是理解种类繁多乡村经济生活的必要步骤，这些生活通常要么通过奇闻轶事要么通过非常遥远的代理人来了解。

我还强调，尽管那些变化发生在市场以外，但它们可以与那些推动棉花、信贷和其他商业化活动的政治经济因素联系在一起。这项工作试图拓宽我们的农村经济画面，把货币化与非货币化的成分包括进来，并至少用最近对货币经济研究所获得的某些系统的、严谨的理论，来着手探索非货币化的活动。我认为，这样一种复合的画面，为推动正在进行的关于农村生活水平的演变趋向、现代与传统部门之间的关系（并因此关系到解放前中国保持增长的“突破性的”前景）的讨论，提供了最好的机会；也为推动我将在最后所说的三个主题—国家的作用、帝国主义的影响和中国各地区（及通常的空间单位）之间的

关系—的讨论，提供了最好的机会。

黄运的故事需要并提供了一种把我们对清末和民国时期国家的两个相反的印象合到一起的新方法。首先，我们有着关于19世纪及20世纪初中华帝国衰落的熟悉画面。这种衰落在中央政府对农村控制的缺失及履行基本职能（维持秩序、防治自然灾害和抵抗外人入侵以保卫中国主权）的糟糕表现中反映了出来。[3]在黄运所发生的事件，为这种趋向及某些估算这些趋向对普通民众影响的基本途径提供了充足的文献记载。无论如何，更近期的文献已经为我们提供了一幅20世纪初中国国家构建的图画，把清末和民国时期的发展与1949年后出现的最强大的国家联系在了一起。这种学术研究注意到了社会发展—特别是在大都市—的互补性及现代国家的需要，并指出了与欧洲和其他地区相并行的国家构建。[4]

上述两种趋向都是实际存在的。总的说来，它们要求我们越出单纯的直线论或是单纯的循环论的模式，这两种模式认为政治和经济的变量不论在什么时期全都按同一个方向移动，并在整个国家（或至少在一个宏观区域）中是这样的。我们还需要使用新的模式来理解这种地方性的现象，诸如村庄为外来者提供的可渗透性，以及村民们在更广阔的网络中寻求机遇的意愿。这些现象通常被认为一起发生了变化，并被认为要么沿着直线型（沃尔夫）、要么沿着循环型（施坚雅）宏观层面的变化模式在发展。然而，在这种情况下，只有在这些变化通过社会结构中的地方性差异折射出来的时候，可渗透性和开放性才变得格外分明，并且反映了更广阔世界发展趋向。[5]

有人可能会指出，那个时期中国四分五裂的特殊性并不符合适用的共性，从而试图调和两种均有充分的文献根据但却截然相反的故事的存在；有人甚至可能会说，在那一时期的中国历史并不具备使用“国家”这一称谓的条件。然而，这样的一种思路并不能令人满意。它没有为我们的发现提供组织的框架；它还忽略了在其广阔的国土上确实具有巨大影响力的北京和南京政府的存在、在一些重要事务方面（如治水）省际合作的持续，以及为了完成这些任务所作的跨越清与民国分野的民众和资源动员手段的延续性。总之，它忽略了各自统治着比欧洲大多数国家的人口要多的同样广阔的省政权的存在，这些政权在调度基层社会时，有时显示出惊人的能力。

这项研究一直试图系统地分析与国家构建同时发生的国家放任，以弥补对这个时期的中国国家进行的放弃归纳。我认为，我们所发现的每一个趋向中的一些规律都指向了这些趋势之间的联系，这些趋势反过来显示出了可以理解的历史逻辑。

一个首要的区别，存在于国家作为资源的榨取者与作为服务的提供者（并因此是资源的分配者）的能力之间。毫无疑问，正如那些观察国家构建进程的人所强调的那样，在19世纪后期和20世纪初期，中国政府盘剥的能力极大地提高了。[6]就像杜赞奇和其他人所指出的那样，尽管这种榨取的效率极为低下，从农民们那里榨取来的许多东西依然被地方上的征收者所操控，但国家和各省所得的收入也增长很快。即便我们对北京和南京中央政府的“国家”称号持保留态度，我们仍将发现其收入有了很大的增加。无论如何，受到削弱的那些人，是国家税课征收中具有独占性的人物，如县级以下的官员、土匪、省里的官僚、秘密社会、军阀和其他也从百姓那里榨取更多资源的人。[7]

与不对等的榨取者们增加相联系的，是资源分配中惊人的低效；并且，主要是作为一个有效公共秩序、治水等事务提供者的国家，其低效与由此造成的失败吸引了认为这个阶段里中国国家已崩溃了的学者们的关注。与之相匹敌的军阀们的盘剥，提供了在没有改善服务的情况下，农民负担上涨的最清晰案例，尽管这些掠夺仅覆盖了我们所研究的这个阶段的部分时期。但即使在黄运的重要战斗结束之后，我们发现当地的掌权者们仍在进行苛重的榨取，而在其使用时几乎没有进行协调；在黄运南部，县级以下的掌权者们所掌控的大规模实物征纳，比过去更廉价的体系提供了更少的治水服务，这里的治水活动成为一种持久的日常例证。

把盘剥与提供服务区分开来，还使得我们把国家构建和国家崩溃的混沌状态进行地理上的分解；然而，对这个阶段进行研究的主要著述极大地忽略了这种地区性的差异。战略意义较大和商业化程度较高的地区（长江三角洲、京津地区等），国家加倍扩大了其影响力，而不让其他的竞争者来控制正在创办的机器工业。另外，这些地区强大的商业经济，不但使得可以在本地征收税收，而且使得这些收入能更容易地流通和分配。结果，人们看到了萧邦奇、裴宜理、斯泰芬·麦金龙等人所指出的，在核心地区国家和社会的同时强化。[8]人们还发现在这些地区中，国家既变成了一个更加成功的捐献者，也是一个更加成功的榨取者—尽管警察、公共卫生和其他关键服务看起来确实得到了改善。因此，对这个地区的研究所见到的国家构建过程中，在地方层面上，看上去与现代欧洲早期阶段没有太大的区别，这就很好理解了。并不是这些地区缺乏孔飞力、杜赞奇等人所强调的县级以下的贪员婪吏，而是这些地区的民间士绅和越来越积极的国家对他们的行为进行了约束。

尽管如此，正如本书在叙述交通、治水和植树时所强调的那样，晚清和民国时期，国家为取得在沿海地区所显示的活力付出了极大的

代价。部分代价是国家从其过去极为重视的地区退了出来，而此时这些地区既不能提供充足的财富、也没有足够的外国威胁来留住负担沉重的政权的兴致。同治中兴（1862—1874年）似乎是一个转折点，河漕剧减使得削减长江下游税收成为可能；[9]然而，在国家忽略包含在这些政策中的对运河维护和对内地黄河的治理变成制度化之前，竟花费了30余年的时间。

过于狭隘地强调财富对沿海地区的影响，这可能意味着我们所研究的这个阶段的中国政府成了这些地区富裕阶级的俘虏。当这些群体明显地强大，并值得国家像对待江南这样的地区予以某些关注时，有足够的证据证明中国的国家仍然极大地独立于任何特定的阶级。[10]另外，财富并不能单纯地解释我们所观察到的黄河资金方面的变化，让我来仅举一个例子。许多靠近黄河河口的县—利津、滨县等—与山东黄河上段各县一样的贫穷。资金从上段大量移入下段，与国家在威胁最大的沿海地区保卫其主权的自身利益的影响极大，远大于受沿海各县任何特定阶层的影响。

这种从地理上对中国国家变化的分析，转而导向了本书所试图强调的另外一个方面。尽管近年来，我们对盛清时期的中国国家情况了解得非常多，但对1850年以后的国家所做的研究，几乎没有看到这种重新评价的含义。有人认为，我们所描绘的18世纪极富成效的国家的图画，正凸显了这个国家后来的衰落；无论如何，我们远远没有做到对传统的明清国家欲做之事进行不断深入的理解。即使是讨论20世纪早期中国新型国家构建的著作，也往往趋向于20世纪早期中国政府“自觉进行现代化”导向的缺位。[11]

毫无疑问，与明治时期日本政府相比，中国政府没有全心全意地致力于现代化活动；不过，中国的国策在某些方面出现了根本性的突变。这个国家从致力于“再生产”（所有地区都与这种再生产有关，并且，那些在维持自身生计方面具有极大困难的地区通常获得了特别的关注）转向了致力于守卫关键的地区。与其他国家展开竞争，鼓励某些地区发展经济。在做这些事的时候，它们承担了许许多多通常被视为体现了现代化国家特征的任务：改革金融和货币、统一度量衡来促进贸易的发展、增加政府的征收、创建职业的城市警察武装，甚至包括设立像电报这样的现代基础设施。[12]

这些努力在相关地区顺理成章地获得了成功。这种成功既通过对核心地区案例分析的著作，也通过近来指出20世纪早期中国实际上确实取得了通常用来衡量20世纪国家“成功”基准的著作体现了出来：真正国民生产总值极高的增长率，以及工业中非常快速的增长。[13]从今天向后看，我们可以看到，20世纪初期的中国国家体现出了现在同

一类别的“第三世界”国家的许多特征：极度依赖关税、商业税和外国贷款；对现代都市和国际竞争具有强烈的倾向性；并且，尽管在农村地区的基层影响力很弱，但仍具有许多新的能力。与那些后来沿着这条途径发展的许多国家相比，清末和民国时期的中国做得并不太差。与促进现代部门的发展相比，即使在保护国家的独立方面，中国国家做得较不成功，但它比1945年以前的大多数亚洲国家做得要好。

与此同时，国家却至少放弃了明清时期国家的某些传统使命。为了我们的研究目的，它所放弃的最重要使命，是通过对大运河和黄河的维护来保证华北内陆的生态稳定。然而，这里可以先举其他几个例子。例如，对军费支出的重新评定，在明朝和清初，军费主要花在中国的亚洲内陆边界，并伴随着促进粮食贸易和以别的方式稳定西北生计的活动。在新时期中，对中国的威胁来自沿海地区，军费主要花在创办一些现代部门和江南、福建沿海、京津地区及其他东部核心地区的军事工业方面。[14]第三个例子，是原来用于扩展西南新开发地区和其他边界上的灌溉网络的预算，被用来疏浚沿海港口、修建铁路联接重要城市及在重要城市建立航空工厂。[15]

在这里，同治中兴成了一个早期的分水岭。尽管在对儒家教育的强调、对群众动员的无动于衷及减税来复兴农业经济方面，它可能是“中国保守主义的最后抵抗”，[16]但中兴标志着清政府通过把江南（及其他富裕地区）从资助更贫穷地区的使命下解脱出来从而对19世纪中期的机遇和威胁做出了反应。到20世纪初，中国国家事实上采用了一种“挑选胜利者”的政策—这里相当程度上是根据工业来划定地区的。与明清时期力图稳定专制帝国和保护国家的独立、免受长江下游精英们的影响这一战略相比，这种战略与20世纪应对国际竞争的国家战略更为相似。[17]（另外值得注意的是，1850年以后对那些没有通过科举考试的官员招收名额的增加，尽管这是一种孤立的现象，但造成了地区学额的废弃，这种学额有助于明清朝廷对江南精英们的全国性权力进行限制。）[18]

此外，在重新配置国家资源时，国家向地方精英们发出了如何配置资源的强烈信号。国家为长江下游地区提供的减税和其他激励，成功地让那些在太平天国时期失去了资产或将其财富转移的人重新对土地、治水及其他改良活动进行投资。尽管有些学者指出，长江下游的精英们在20世纪退到了通商口岸，但有足够的证据证明，许多人在农村仍然具有影响力，有人在上海客居一段时间后又回来了，有的把他们在都市中的一些盈余投入到乡村的项目上。[19]

其间，黄运南部地区像潘复这样的家族，在当时的捻军运动中失去了许多土地（黄运北部没有与之差堪比拟的家族）。然而，他们获

得了关于他们那个地区前途的极不相同的信号；并且，正如我们已经指出的那样，在1870年以后，他们通过集中在济宁、济南、北京和天津的活动重置了家业。20世纪的乡村地区落在了资本更少、眼界更窄的乡村豪强的手中。

19世纪中期，国家优先发展的地区的变化—以及对精英战略的回应—动摇了黄运的福利成本。尽管这个地区确实从东北的发展、外贸的增长和沿海城市现代产业的兴起中获得了一些利益，但在封闭、生态破坏和水患方面，新国策使得这个地区得不偿失。并且，主要是被上述变化所边缘化了的地区中，许许多多的农民从这种国家构建中选择了共产主义：这种选择至少首先允诺腹地的人们，他们毋需等待核心地区的发展浪潮蔓延到他们那里就可以改善他们的生活。

这些结论还具有方法论方面的含义。其中之一是我们需要从动力方面来思考空间。当边界基本没有变化的地文学上宏观区域的概念具有巨大成效的时候，[20]它在20世纪越来越变得紧张起来。这里对空间的研究，注意到了其含糊和变化的边界，没有为那种框架提供替代物，即便是为20世纪的，但它确实补充说明了要求我们关注有助于创建市场边界、核心与边缘，以及有助于创建生态变量本身的政治动力。另外，它揭示了在那些代表空间网络中心的“核心形态”的特征，与那些代表一种空间等级中心的“核心形态”特征之间的可能区别。

在一篇约20年前为中国专家撰写的文章中，伊斯兰学者艾拉·拉庇都斯指出，把中国连为一体的链条的主要象征是等级制—在当地人与更大单位之间的垂直联系—而伊斯兰世界的关键体制，通常被作为网络来看待（群体之间的水平联系，谁也不能指挥其他人）。但他指出，根据网络的标准来涵盖中国的内聚力，与根据等级的标准来涵盖伊斯兰世界的内聚力，具有相同的可行性。[21]从那时起，我们确实看到了对中国网络—宗教教派、地区之间的贸易网络、同乡会和文人的私人群体—的大量关注，当这些网络不是完全水平的时候，它们必然比正式的中国政体更像这么回事。

这些网络中的某些部分—特别是那些文人网络，只能在财富集中的地区兴起—在我们所熟知的中国政治地图和施坚雅设计的宏观区域地图的地区等级中，可以清晰地看出来，[22]但有一些则无法看出。黄运南部一个贫穷的农业县单县的中心，对华北白莲教网络的延伸，是唯一的一个惊人事例。[23]本书所述的黄运北部地区与南部地区之间的反差告诉我们，可以把核心地区的各种特性要么归入到网络的核心形态，要么归入到等级的核心形态中；如果不做出这样的一些区别，要评定我们在此研究的某些地区的核心或边缘地位是极其困难的。

根据某些关键的变量，黄运南部似乎比黄运北部更像核心地区。作物种植指数（每英亩每年种植的季数）更高，表明土地的使用更加精细；毫不奇怪的是，这种使用方法与更大范围地运用灌溉、更多的产出和每亩投入更多的人力相并行。土地的所有权更加集中。那里获得功名的人要多得多，而在民国时期，其影响越出了本地区的政治人物则更多。国家在这个地区所征收的税课也较多。在18世纪时，这个地区对税收改革的抵抗颇类似于江南的抗税活动，而不像华北其他大部分地区的抗税斗争。事实上，它非常符合施坚雅所说的核心地区的经典形式：对国家的抵抗来自根深蒂固的当地掌权者，而不是来自非正统的和一无所有的人，这些人是国家在贫困和混乱的边缘地区的主要对手。[24]

但如果采用其他标准—第二章所述的人均收入、对更大市场的参与、专业化商品的消费和对外来的组织者们（包括那些寻求改变征税事务、种植模式或从事其他活动的人）普遍的可渗透性—黄运北部地区显然具有更多核心地区的特征。其他标准可以被加上去，诸如在太平时节可免于一般土匪祸害这样的相对安全因素，但包括城市（特别是临清）在内，在不太平时节均是叛军们最心仪的猎物。[25]

有些学者指出，如果核心形态的各个方面并不足以共同变化的话，我们就应该抛弃核心—边缘的框架。[26]取而代之的是，我则宁愿把上述现象归入到两种类型的核心形态中。垂直的或等级的中心涉及那些对一个普遍保守但收入短缺的国家有着特殊利益的标准。这些标准包括总的财富、完成新增税收配额的能力，以及产生那些能够让自己在中央或省级层面打探消息和/或抗拒那些危及其地位之政令的精英。至少在我们的事例中，这些特征均协同变化，而在黄运南部地区比其北部地区要被陈述得更多。

网络或水平的核心形态，指的是与官僚指挥渠道无甚关联的另一套联系中的状态；这种核心形态在黄运北部地区更强势。一个重要的例证可能是对远程贸易的参与。当大运河处于繁盛阶段时，聊城、特别是临清（而非济宁）是山东远程贸易的大本营；黄运北部地区甚至有赖于远程贸易供给部分粮食。[27]临清和聊城还拥有巨大的客商社区和专门经营来自东北、蒙古及整个华北和西北地区产品的贸易市场。[28]济宁的贸易尽管相当可观，但主要是地区性的，也不太专业化，并被本地商人和官员所控制。[29]在我们所关注的这个阶段中，黄运北部地区为沿海的纱厂生产棉花，并与广为延伸的信贷和货币市场有着更多的联系；这个地区还较多地种植其他出口作物，如花生和烟草，并较多地进口煤油、机纱和其他现代商品。[30]

正如第二章所强调的那样，外来者们发现在黄运北部比其南部更

容易改变其结构和传统。甚至对国家的代表们也是这样，只要他们着重于对当地社会的渗透（对于这样的一项使命，根深蒂固的掮客和税吏们则是其障碍），而不是尽可能多地进行榨取（对于这样的使命，上述那些人通常成了有利因素）。尽管黄运北部地区从没有像其南部地区那样拥有巨大或可靠的税源（较低的田税和盐税配额，以及对临清海关逃税的不断抱怨即为明证），但国家发现那里的征税方法更容易受到影响。1728年的税收改革并没有遇到来自类似于鲁西南地区的地方精英们的反抗；两个世纪之后，国民政府发起的反对当地擅自征收附加税的运动在黄运北部地区比南部地区要有成效。[31]

简言之，正是由于缺乏财富集中和强大的精英，使得黄运北部地区按照垂直标准来定义显得很不重要，从而促使其融入到更加水平的网络中去。在19世纪末，由于中国国家对黄运的任何地区均不甚重视，黄运南部地区仍然较大地吸引了来自官僚阶层的关注：它的部分运河河段依然获得了某些资助—在那里修筑了一条铁路的支线，这个地区的一些人物仍然在更大的政治舞台上扮演着重要角色。尽管如此，垂直的中心比其过去曾经具有的优势要少。在这里，黄运北部地区具有许多优势；它对水平网络更大程度的参与，使得它更成功地适应了—尽管并非毫无痛苦地—更加广阔世界中的新角色。

黄运的故事还理应影响到我们如何来看待帝国主义的影响。我在整本书中，始终强调对黄运产生冲击作用的帝国主义的重要性，但其在外国的实际影响微乎其微。另外，尽管这里所述的与外国人的实际联系大部分要相对和缓些，但我认为中国与西方的相遇，对黄运的生活产生了极其不良的影响。

为了理解这一点，我们必须越出一些纯经济研究之所为，去观察更易估测的帝国主义首当其冲的影响—诸如黄运农民卖出花生油来购买煤油这样的新机遇，并比过去有了更好的照明条件，或者说，黄运对战争、赔款和编练新军所付出的代价。[32]与之不同的是，我们必须把中国国家的变革作为帝国主义政治经济影响的组成部分来对待，而不是把经济影响的模型孤立开来，并视为其外因。政体的变化涉及许多偶然性，并很难与一般的模型相吻合；但当具体事件显示出它们与经济变迁是如此不可分割时，我们就应该修改模型，而不是无视这些现象。

就本书强调帝国主义即便对内地的影响而言，本书赞成“依附”和“世界体系”传统的观点。[33]本书也对上述两种论点作了重大的发展—由于用一种情况下出现了“现代化”，而在另一种情况下却没有出现“现代化”来取代研究“发达”和“不发达”地区的出现，我们理应探讨这些结果成为一种单一进程组成部分的途径[34]—并把这种观察应

用到突然被推入到世界经济和国家体系中的一个大国的国内政治上。

尽管如此，除了这点以外，这里所提出的论点，要么与依附理论，要么与世界体系的观点有所区别。首先，这里所强调的不是关于黄运融合到世界体系中的负面影响；它强调的是旧网络的崩溃而不是新网络所造成的损害。就黄运所发生的真正融合而言，这可能比没有融入到新网络中反而造成了旧网络崩溃的这种选择要好。黄运与新经济的关系，也并不全都是依附和世界体系理论通常认为的、把边缘与其核心联系起来的树枝状类型—在这种类型中，当地人在他们与之贸易的较高层面的核心地区，并无选择的余地；中国旧的根深蒂固的核心地区的等级（这种等级保证了各个层次的某些竞争和选择）从未被彻底摧毁。[35]

其次，不同于把融合的方式—例如，不论一个地区是否变成了一个经济作物、工厂低薪劳动力或移民的供应地—视为一个地区社会结构和政治的决定因素，这里一直强调的是当地社会结构和中国国内政治是如何形成这种融合方式的，在这种方式中，不同的亚区有的被融入了，有的则没有。西方对中国的攻击不是由地方的变量所决定的，而且就中国国家必然跟从帝国主义进行重新定向而言，黄运旧网络的崩溃也许是一个纯粹的依附现象。但正如我们在讨论治水和修筑铁路时已经看到的那样，即使在全面转向重视更可渗透的地区这一背景中，许许多多的途径依然支撑着旧的体系。它至少把三种发展混合在一起，来造就这样一种痛苦的转变：外国的残酷入侵、不断上升的环境退化治理成本和长江下游地区提供经济剩余的暂时减少。而即使在那时，如果我们能够想象到一种中国和外国列强之间所出现的不同的生活方式，黄运本应更容易地被放弃—特别是由于太平天国后长江流域很快比过去产出了更多的绝对剩余。[36]再次，即便我们同意国家不得不抛弃黄运，我们关于信贷和棉花市场的故事也显示，各种各样的地方反应都有可能让长期的结果（如收入水平、政治结构的改变等）以及当时人的经历变得大不相同。

最后，本书志在构建一种特殊的方法，在此之中，像国家构建和市场融合这些大的发展进程，由于当地的差异，反过来造就了这个地区中普通人的生活。在考察本地的信贷市场、税收缴付、经济作物的机遇、农业中不断变化的劳动力需求、对拾荒权的威胁、越来越短缺的燃料问题、越发加重的水患和不断增加的劳役、实物征索（在黄运南部地区）以及令人反感和社会性分化的棉花巡护中的服务（在黄运北部地区）时，我一直试图尽可能不落俗套地通过亚区、社区类别、阶层等来分析这些因素对日常生活的影响。如果资料允许的话，可以加上其他维度。例如，尽管我在这里极少提到性别问题，但有人可能

会指出这里所讨论的许多最严重的问题，对妇女的影响比对男人的影响要大。妇女是拾荒和打柴的主要成员，更不用说不得不用燃料来烧饭的人了；有些资料证明，山东水灾过后的饥荒中，女性所受的苦难也不成比例。[37]相反，确实开始进入这个地区中（主要在黄运北部）的一些家庭的现代商品，包括了特别能够减轻妇女负担的两种产品（煤油和机纱）。尽管我所找到的证据很少，但它们显示出20世纪30年代，在这些商品稀缺的鲁西南地区的农村妇女，比黄运北部地区农村妇女的工作日数要多得多。[38]

在这种论点能够被认可之前，甚至在我们拥有这里阐述的发展进程中一个彻底的“农民视角”之前，我们需要做的事情还很多；例如，这里所用的阶层的定义仍然非常粗略。但是，这里所描述的区别和联系是一个开端。像这样的研究可以帮助我们认识大的结构性进程是如何开展的，它们是如何改变了各种各样重要（尽管通常是日常性的）活动的，以及这些变化的经历如何因社区的类型、个人在那个社区中的地位、社区在前帝国主义秩序中的地位和政治经济主导性观念的变迁而系统地发生变化。在那种途径中，它们可以帮助我们寻求一种受社会科学启示但仍保留了人文优点的历史。

---

[1] 如见Philip Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*，特别是第211—215页。

[2] 对经济二元论的一般论述，经典性的资料见Arthur Lewis, “Economic Development with Unlimited Supplies of Labor.”*Manchester School of Economics and Social Studies*, 22: 2(May 1954), pp. 139–191。对中国“二元经济”非常有影响但有些不同的论述，见Rhoads Murphey, *The Treaty Ports and China’s Modernization: What Went Wrong*？。

[3] Sheridan, *China in Disintegration*, pp. 18–26; John K. Fairbank, “Introduction: The Old Order. ” in *The Cambridge History of China*, John K. Fairbank (ed.), Vol. 10, pt. 1, pp. 3–6, 34.

[4] 通常见Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*；Vermeer, E. B., *Economic Development in Provincial China*；Charles Greer, *Water Management in the Yellow River Basin of China*；Joseph Fewsmith, *Party, State, and Local Elites in Republican China: Merchant Organizations and Politics in Shanghai, 1890–1930*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985；Steven MacKinnon, *Power and Politics in Late Imperial China*。曼素恩的观点更接近于这里所列出的一种论点，即赞成19世纪末和20世纪中国“核心地区”的“国家构建”，而对“边缘地区”所发生的那些事情持保留态度（Susan Mann, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950*, pp. 6, 10）。

[5] 关于施坚雅的观点，见G. William Skinner, “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case.”*Comparative Studies in Society and*

History, 13: 3(1971), pp. 270–281。关于沃尔夫的观点，见“Closed Corporate Peasant Communities in Meso-America and Central Java.” *Southwestern Journal of Anthropology*, 13: 1(Spr. 1957), pp. 1–18。

[6] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 65–85.

[7] Elizabeth J. Perry, “Tax Revolt in Late Qing China: The Small Swords of Shanghai and Liu Depei of Shangdong.”*Late Imperial China*, 6: 1 (Jun. 1985), pp. 110–111.

[8] Elizabeth J. Perry, “Collective Violence in China, 1880–1980.”*Theory and Society* (May 1984), pp. 427–454, 449; Steven MacKinnon, *Power and Politics in Late Imperial China*, pp. 6–11, 219–224; R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*, pp. 5–8, 186–187.

[9] James Polachek, “Gentry Hegemony in Soochow.” in Frederic Wakeman and Carolyn Grant(ed.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 223–227; Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T’ung-chih Restoration, 1862–1874*, Stanford: Stanford University Press, 1957, pp. 163–167.

[10] 如见Parks Coble, *The Shanghai Capitalists and the Nationalist government, 1927–1937*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986；Lloyd Eastman, *The Abortive Revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974；Joseph Esherick, *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, Berkeley: University of California, 1976；Joseph Fewsmith, *Party, State, and Local Elites in Republican China*, pp. 4–7，提供了论述甚至在南京政府十年时期，国家仍独立于上海资本家阶级和长江下游地区其他精英的著作之概略。

[11] Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 4, 248.

[12] 关于度量衡的情况，如见《山东政俗视察记》；关于金融和货币情况，见Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, pp. 120–180；关于警察的情况，见Steven MacKinnon, *Power and Politics in Late Imperial China*；Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State*, pp. 151–163；MacKinnon, *A Late Qing-GMD-PRC Connection: Police as an Arm of the Modern State*, Tempe, Ariz.: Westem Confereue of the Association for Asian Studies, 1983；关于收入情况，见Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*, pp. 58–73。

[13] Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, pp. 268–333, 331–332.

[14] 关于西北的粮食贸易，见寺田隆信：《山西商人の研究：明代における商人および商業資本》，特别是第17—80、101—106、120—157页；Peter Perdue正在研究清朝粮食供给与西北防御之间的关系。

[15] 关于边境的治水问题，见James Z. Lee, *State and Society in Southwest China, 1250–1850*。

[16] 这种观点的经典说法，见Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism*, pp. 1–10, 300–312。

[17] 明清两代的皇帝都极为小心地阻止江南的士绅变得过于强大。关于明朝的情况，如见L. Carrington Goodrich & Fang Chaoying (ed.), *Dictionary of Ming Biography*, New York: Columbia University Press, 1976, pp. 385, 387–388；关于盛清时的情况，见Philip Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, pp. 70–72。

[18] 关于非科举人员录用名额的增加，见Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962, pp. 47–50。关于地区学额的情况，见Benjamin Elman, "Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China." *Journal of Asian Studies*, 50: 1(Feb. 1991), pp. 14–15。

[19] 见Fei Xiaotong (Fei Hsiao-t'ung), *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations*，关于最著名的"社会性腐蚀"的假设；R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*是一部非常出色的著作，说明了长江下游地区的许多精英继续遵从施坚雅所说的机动策略，这种策略涉及对其家乡地区的人文和经济资源的最终回报。

[20] G. William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China"（*Journal of Asian Studies*, 24: 1[Nov. 1964]）最早建立了这种模型，并很可能是现代中国研究中最有影响的一篇文章。

[21] Ira M. Lapidus, "Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies." in Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant (ed.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 26–42.

[22] 如见Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China*（Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asia Studies, 1984）对考证学派网络兴起的研究。

[23] 关于单县的情况，如见Susan Naquin, "Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China."*Modern China*, 8: 3(July 1982), pp. 337–360。

[24] 如见Madeleine Zelin, *The Magistrate's Tael*, pp. 149–152；对黄运北部和南部地区"核心"特征更详尽的论述，可见博士学位论文，第379—381页。G. William Skinner."Cities and the Hierarchy of Local Systems"（in G. William Skinner [ed.], *The City in Late Imperial China*, p. 308）分析了对国家什么类型的抵制，把核心和边缘的特征表现了出来。

[25] 见博士学位论文，"附录五"，关于人均收入的研究；Susan Naquin, *Shantung Rebellion*, p. 88，论述了是临清而非济宁成了各种造反和抢劫者的目

标；杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第119—120页；博士学位论文，第367—370页。

[26] Ramon H. Myers & Barbara N. Sands, “The Spatial Approach to Chinese History.”*Journal of Asian Studies*, 45: 4 (Aug. 1986).

[27] 许檀：《明清时期的临清商业》，《中国经济史研究》第二期（1986年），第135—157页，特别是148—149页。

[28] 许檀：《明清时期的临清商业》，《中国经济史研究》第二期（1986年），第135—157页，特别是148—149页；杨正泰：《明清临清的盛衰与地理条件的变化》，《历史地理》第三辑（1983年），第115—120页；《临清县志》，1934年，“食货”，部分。

[29] Jing Su & Luo Lun, *Landlord and Labor*, p. 27.

[30] 实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》第二编，第151—201页，对进口的统计。

[31] 关于18世纪的案例，见Madeleine Zelin, *The Magistrate's Tael*, pp. 149–152；以及博士学位论文，第376—377页；关于20世纪相对应的事件，见《山东财政公报》第五卷第三期（1933年12月），“公牍”，第3、10—12页；《山东财政公报》第六卷第七期（1935年4月），“转载”，第11页。

[32] Ralph Huenemann, *The Dragon and the Iron Horse*, pp. 2–13, 240–248; Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China*, pp. 5–10, 106–116.

[33] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System,* 2 vols; Henrigue Cardoso & Ernesto Faletto, *Dependency and Underdevelopment in Latin America,* Berkeley: University of California Press, 1979; Frances Moulder, *Japan, China, and the Modern World Economy*.

[34] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System,* 2 vols., pp. 3, 10, 232; Henrigue Cardoso & Ernesto Faletto, *Dependency and Underdevelopment in Latin America*, pp. 8–28.

[35] 见Carol A. Smith, “Regional Economic Systems: Linking Geographic Models and Socioeconomic Problems.” in Carol A. Smith (ed.), *Regional Analysis*, New York: Academic Press, 1976, pp. 34–36, 51–58，对树枝状类型做了论述，以反驳施坚雅学派提出的在帝国主义背景下的市场等级的观点。

[36] 这里不拟加入争论1870—1937年长江中下游地区的农村人均产出，是正在快速提高（勃兰特），还是基本上停滞不前（黄宗智）。但考虑到都市的发展、人口重新增长，以及对农村发展甚至很适当的估计，这个地区绝对的剩余肯定极大地增多了。

[37] 关于拾荒和拾柴，见第二、三章；关于黄河洪灾之后的死亡率，见Lillian Li, “Life and Death in a Chinese Famine: Infanticide as a Demographic Consequence of the Yellow River Flood of 1935.”*Comparative Studies in Society*

and History, 33: 1(July 1991), pp. 466–510。

[38] 关于鲁西南地区妇女们特别长的劳动日数和贫困状况，见天虹：《鲁西农妇生活的一瞥》，《大公报》（天津版）1934年7月8日，第11版；这篇文章明确地把这些问题与燃料短缺、煤油和机纱匮乏等联系在一起。与之相比，鲁西北地区妇女的劳动日似乎一向较短，即使是那些织布的人，如见《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿报告》第十三期（1930年1月），第8、21、33页。

附录

一、鲁西北和鲁西南各县名录

正如“导言”中所述的那样，黄运的边界不能总是被精确地固定下来。黄运北部和南部地区的内部分界也是这样，为了第二章的研究目的而作的内部分界（基于山东的资料）与鲁西北和鲁西南的分界线一致。因此，在第二章所作的统计中，我试图从各个方面把任何不明确的县进行归类来提出我自己的观点，这被证明可能是非常困难的。例如，鲁西南北部边界上特别贫穷的四个县濮州、范县、寿张和阳谷，最早被剔出了西南地区，并且在统计人均收入时，尝试性地归为西北地区，这是因为我想尽可能充分地证明西北地区的人均收入比西南地区的要多。下面是为第二章的研究目的而定义的西北和西南地区各县的名录。对决定选择各县的更详备的解释，是为了利用资料，我的分界与周锡瑞《义和团运动的起源》中的那些分界略有不同，加上对人均收入、植棉亩数等的统计可见博士学位论文“附录四”和“附录五”。

西北地区：聊城、堂邑、茌平、清平、莘县、冠县、馆陶、高唐、恩县、临清、武城、夏津、邱县、德州、平原、禹城、朝城、观城。

西南地区：滋阳、汶上、济宁、金乡、嘉祥、鱼台、菏泽、曹县、单县、城武、定陶、巨野、郓城、鄄城、东阿、平阴。

至少部分属于西南地区，但从这些统计中被略去的县有：濮州、范县、阳谷、寿张、邓县（Dengxian）[1]、峄县、邹县、曲阜、泰安。

（由于资料不足）西北地区从这项统计中被略去的县有：博平。

---

[1] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“专列”，第9页；《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“论著”，第17—18页。

二、水利衰退造成的农业损失

对基本估计的说明

鲁西南由于湖泊扩张而失去的土地数量从来都是不准确的。在任何特定的时期，人们都试图对这些浅湖中的一些土地进行垦种；他们通常能短暂地取得成功，但只有大规模的工程才能保证长久地开垦大部分土地。

通过对大运河的维护而可以开垦湖地的数量最低估计为58万亩，大部分分布在济宁和鱼台。[1]这项估计的规划来自对旧运河最低程度的修复，而不是改善它。因此，对这项工程将来开垦出来的最低土地数的估计，应该是对运河衰落所造成的耕地损失数量的保守估计。（更随意的估计数量不等，有的估计这项工程开垦的耕地亩数达192万亩，而1919年对运河较低处的规划方案，也保证从东平湖下面向北开垦出40万亩土地。）[2]把这些土地的产值定为每亩8元似乎是比较谨慎的估计；[3]因此，每年因土地沦为湖泊而未能种植的作物，其最低价值超过了450万元。如果依靠这些土地的所有劳动力真的能够找到相同产出的工作的话—一个可疑的假设，但这样做是出于格外的谨慎—我们应该把额外产出的估计，削减到只包括土地本身的产量；田租是这一产量很好的替代物，这个地区的田租通常为60%（水灾造成的损失，将在下面计算，毋需作这样的调整，这是因为劳动已经被投入到了那时已经失去了的作物上）。因此，我们对损失的估计是270万元。[4]如果我们使用更近的数字的话，从湖泊进一步的扩张中所得出的损失数字，将高达960万元。[5]

运河水患的代价甚至更大。这些水患最坏的影响，在苏北可以确切看得出来，[6]所以这不在我们所关注的范围中。但是，即便在山东的损失也是巨大的。在清末，由于运河失修造成的洪灾，鲁西南七县（济宁、鱼台、汶上、邹县、峄县、东平和东阿）每年平均有1311693亩土地被覆准蠲课。[7] 1911年以后的损失可能更大，这是因为运河的状况在持续恶化，但这些年里的损失数字却从未编报过。[8]

此外，豁除税课为受淹土地提供了一种非常保守的估计数。并不是所有这样的土地都能获准蠲免，这是因为政府并不愿意放弃税收。

另外，许多被淹的土地压根就不在税簿上。在清末，中国大约多达40%的耕地没有经过登记。[9]水利衰退可能使黄运的税簿尤其名不副实；一些被作为“淹沉”而剔除的土地仍在种植，并且，开垦和河床改道所产生的新地很少进行登记。黄运还拥有山东170万亩屯田中的大部分土地，这些土地最初被恩准蠲课，以作为为大运河或漕帮服役的回报；即使在这项义务没有了之后，这些土地也通常没有被登录到税簿上。

除了蠲免田税的数据外，我们仅有另外一种模糊的数据：1914年的一份报告中说，“近年来”，运河已经淹没了上述七县7000多万亩的土地。[10]如果“近年来”指的是从黄河改道以来的整个阶段，这项数据与每年大约130万亩的蠲课土地数量相吻合；如果不是的话，每年的损失将要大得多。因此，把130万亩作为谨慎的数据，这一说法得到了证实。

如果同样用上述的每亩8元作为产出估计数，我们得出大运河每年给鲁西南造成的水灾损失超过了1000万元。[11]尽管如此，由于具有蠲课资格的土地仍能种植一些作物，我们为了更加谨慎的缘故，把上述数字减去一半。所得到的每年500万元的数字，仍然使我们算出仅运河造成的农作物总损失每年至少为770万元。

黄河失修造成的损失要大得多，但从黄河维修来估计潜在的开垦亩数是相当困难的。专家们对黄河应该有多宽的河道莫衷一是，并且没有人掌握在任何被述及的大堤内有多少土地被全部淹没，以及有多少被辟为农田但却被不断发生的洪灾所冲毁的土地的可靠资料。尽管如此，费礼门（他的观点似乎被1949年以后的治河工程所证实）估计，仅从开封以东至黄河和大运河的交汇处—大约200英里，全部属于黄运地区—在3.5—7.75英里宽度不等的一道条状地带（全都在官堤之内）中，要么可以从被淹没要么可以从洪涝频发的土地变成安全和肥沃的农田。[12]如果仅用最窄处来作为这条地带的宽度，那么，这条地带包含了黄运地区2688000亩受影响的土地。费礼门认为这条地带在许多地方可以被垦拓得更宽；另外，在某种程度上，黄河也必然比在运河以东的黄运地区要宽。因此，把过宽的黄河造成的土地损失取300万亩整数，仍然是非常保守的。即便我们假定所有这些土地仅是常年被灾而非终年淹沉，我们也应该每年加上1200万元作物的额外损失，所得动态损失总额达1970万元。[13]

当然，在遥堤坍塌的年份，更多的土地遭受了洪灾。为了避免对任何洪灾损害的重复统计，我们在这里仅统计1900—1937年之间的6次洪灾，在这6次洪灾中，显然处于费礼门所述的可垦地带之外的一道大堤垮塌了。[14] O. J. 托德估计1933年的黄河水灾—在1890—

1937年间，不是属于第二大就是第三大洪灾—造成了24000多万元的损失。[15]如果被分摊到1900—1937年的整个阶段，由于仅那项数字每年就要增加600万元—我承认，它的某些部分不属于黄运地区—很难看出6次（至少）涉及费礼门所述的条形地带以外决堤的水灾，何以能每年不超过900万元，这使黄运每年的农业损失达2870万元。[16]

此外，水利问题是累加的。例如，大运河问题加剧了万福河和洙水河及其支流的灾害；这些较不出名的河道把鲁西南（曹县、菏泽、单县等）遥远地区的水流送到靠近济宁的湖群中，这些湖泊反过来通向与南方相联系的运河、淮河和大海。多年来，运河的淤塞明显影响到了这些河流：1915年对大运河的研究仍然没有看出任何问题。[17]但由于运河变得无法接纳这些河流的河水和淤泥，它们变得无法控制，自1855年以来，使西南地区遭受了最严重的洪涝灾害。[18]

1930年的一项研究估计，仅在那些靠近河口的地区（在济宁和鱼台），由1900年以后的河流失修造成的农作物损失，每年达300万—800万元；损失的差别在于洪水仅仅是冲毁了秋季作物还是又阻碍了春季作物的播种。[19]到20世纪20年代中期，泥沙的淤积还造成了上游的洪灾；仅1929—1930年（我们拥有可靠数据的这个时期中的头两年）的农作物损失即达3000多万元。[20]因此，在20世纪20和30年代，估计每年农作物的损失至少应该提高到500万元，这个数字对每年损失的估计仍然偏低。

因此，现在我们对每年农作物损失最保守的估计大约为3500万元。这个数字还不包括由卫河和许多较小但不稳定的河流所造成的损失，以及那些源于黄运但在其他地方体现出来的损害。这项数字还略去了非农作物的损失。鲁西南地区在1935年黄河洪灾中仅房屋、牲口和其他财产的损失就超过了1亿元；[21]若加上这次和另外两次与之相若的黄河大洪灾造成的非作物性财产损失，每年的损失全额将再增加700万元，总损失超过4100万元。加上本书附录三中所计算的交通方面的损失，总损失达4800万—5100万元。当然，这项数字仍然没有列入许多较小的水灾、死亡或其他非经济性的损失。[22]

更高数字的产生

那些可以作为洪灾损失更高估计数据的基础的资料，在前文已经述及：被淹土地的其他估计方法、非作物性损失的计入等。我们仅需修改一些保守性的假设，损失数字就可超过1亿元。我们可以说，尽

管那些被大运河和黄河水灾淹没的土地，在登记为被淹时，可以种植一些庄稼，但这种情形将不足以抵消由于未经登记而无法申请蠲免、或虽申请蠲免但未获覆准、或虽被淹沉但由于田主在衙门中缺乏门路而要继续纳课的被淹土地的数量，以此为取消把大运河和黄河水灾所造成的每年损失的估计数减半的做法提供合理的依据。若不用减半的做法，这些损失每年又要增加1700万元；有人甚至可能提出成倍的蠲免数字，这又将增加更大的损失数字。若使用大运河所淹湖地的较高估计数字，每年的损失合计达700万元；对或许被淹的沿黄河土地更高的估计，将增加约300万亩，出产达1440多万元。如果不是仅仅计算三次最大洪灾中的非作物性财产损失，我们再加上其他三次几乎同样严酷的洪灾与数几十次较小的水灾，那么，我们可以很容易地把对这些损失的年化估计数字增加到700万—1500万元，在我们的总额中加上另外的800万元。基于同样的原则，对由六次最严重的黄河洪灾所造成的农作物损失的估计，可以很容易地翻倍，或者甚至高出这里估计数字的好几倍，这里把这些最严重的洪灾一次所造成的损失，定为前述估计数的1.5倍，以此代表40年中的总数。据这些资料，再加另外的1000万元肯定不无道理。这些修正值合起来将在前述的4800万—5100万元估计值中，再加上5600多万元。这些步骤将使我们的估计总额超过1亿元。即使是那样的数字，仍不包括其他河流的水灾或大堤维修本身的成本，也不包括没有按照已佚的1935年报告中所说的更高数字所估计的500万元交通损失的增加部分（见本书附录三）。我们原来还坚持这样有疑问的假设，即如果水利治理使任何额外的耕地变得可以耕种，耕种那些田地将需要在其他地方已充分就业的劳动力进行转化；抛开那种假设，将使我们的估计数字又增加好几百万元。我们也没有调整对许多土地最初确定的每亩产出价值的估计。

因此，超过1亿元的数字似乎令人难以置信；我们估计的4800万—5100万元几乎肯定是偏低的数字。即便如此，它也高得足以说明国家的退出对黄运产生了毁灭性的打击；这也是本书其他地方所用的数字。

---

[1] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本），pp. 35–36, 135。

[2] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“专列”，第11—12、19—20页，列入了此项估计。博士学位论文“附录五”，使用20世纪30年代的产出数字，算出黄运的山东部分每亩农产品为8.6元。由于这里所讨论的许多土地处于济宁—鱼台地区，其产量理应更高；“附录五”估计鲁西南每亩的产出为10.2元。

[3] 关于这个地区田租的例证，见Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, pp. 205, 210, 212。

[4] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48页。

[5] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第48页。

[6] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“水利规复调查”，第1—2页；“专列”，第21页。

[7] 《山东省建设月刊》第一卷第三期（1931年3月），“公牍”，第40页；《山东省建设月刊》第一卷第四期（1931年4月），“论著”，第17—18页。

[8] Wang Yeh-chien, *The Land Tax in Imperial China, 1753–1908*, Cambridge, Mass.: Cambrige University Press, 1973, pp. 7, 24, 27.

[9] 《农商公报》第一卷第五期（1914年12月），“政事”，第2页。

[10] 增加的130万亩乘每亩8元，得出1040万元。每年只能种植一季的土地，每亩大约只能产出5元，两年三熟的土地—这在鲁西南地区极为普遍；有些土地甚至一年两熟—每亩的产出为8元。据潘复推测，由于得到了特别良好的灌溉，这种土地可能产出更多，但我出于谨慎的缘故，没有考虑这种可能性。由于前面作了估计，我此后把这项数字减半，以足以容纳某些被视为经常遭灾而免于纳税义务的土地仍能种植某些作物的可能性；由于农作物通常不得不少于普通作物的半数以获得蠲课，这项统计几乎肯定比必需的谨慎更保守。对产出的估计，见山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“专列”，第11—12、19—20页。

[11] John Ripley Freeman, “Flood Problems in China.”*Proceedings of the American Society of Civil Engineers*（May 1922），第1123页计算，在那个时期，一条4—8英里的条形地带被淹没了，但黄河在大部分时期里应该仅有1/4英里宽，甚至在其高峰期也仅为半英里宽。

[12] 这项数字是通过从一类转移到另一类土地的亩数乘以我们估计的每类土地每年农作物平均损失的差异得来的。

[13] 武同举编：《再续行水金鉴》第10卷，“附录”，第1—4页。

[14] Oliver Todd, *Two Decades in China, Comprising Technical Papers, Magazine Articles, Newspaper Stories and Official Reports Connected with Work under His Own Observation*, p. 91.

[15] 我们拥有数据的两次洪灾损失共达28400万元或“每年”的损失为700万元。如果我们加上1925年的洪灾—通常被认为与有充分文献记载的1933年的洪灾同样严重，或者比它更严重，且使用与1933年洪灾损失相同的数据—这项数字将跃升为1300万元左右，仍然有三次洪灾未被计入。因此，即便上述数字包括某些不属于黄运的土地（1917年在直隶东南部地区，1933年在鲁东南和苏北地区），年平均900万元的数字仍然显得非常谨慎。

[16] 山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，“专列”，第2页。

[17] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第113页。

[18] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第83—84页。

[19] 山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，第108、113页。

[20] “南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調査課：《山東地方の黄河水災状況》，第52页。

[21] 上引书概述了这些损失。更完整的叙述见山东黄河水灾救济委员会编：《山东黄河水灾救济报告书》上下册（济南：山东黄河水灾救济委员会，1935—1936年），这部报告书也是这里所引用的许多较短的、更容易看到的报告的基础。

[22] 主要参见John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（密歇根大学收藏本）；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本）。

三、黄运水利失修所导致的额外交通成本

T. H. 威金估计，如果按照一项达750页的研究对大运河进行修复的话，每年从其他途径的运输中转移到山东大运河的货物达4100万吨英里；遗憾的是，我在其他资料中并没有找到最初的证据，而仅有结论和一些解释。[1]在这4100万吨英里中，1100万吨英里是经过山东省的交通，3000万吨英里是山东省内的地方交通（威金实际上按运河河段把这项数字进一步分开，但我们在这里无需考虑这种重新分割）。

费礼门估计，运河运输的成本每吨英里为0.009元。在与之平行的线路上，铁路运输成本每吨英里为0.0172元；[2]我假设铁路是通过交通运送的另一种备用的运输方式。《支那省别全誌》（第四卷：山東，第234页）按一名搬运夫用一种特定的运输方式，他能够拉多少斤，并能走多远，作为每天搬运的费率，列出当地各种陆路运输的运费；由于这些运费是白天的费用，它们并不包括夜间住宿的任何开支；因此，这可能事实上低估了一个人不得不付给当地人超过30英里的搬运费。两匹牲口拖拉的大车（即骈车—译者注）这种运输方式，每吨英里的运费最低为0.098元（假设两贯京钱等于1元）。对于更常见的“小”车（即独轮车）而言，算出的运费为每吨英里0.280元。因此，运河运输和骈车之间的运费差价为每吨英里0.089元；运河与小车之间的运费差价每吨英里为0.271元；铁路与运河相比，运费比率略低于2：1，骈车与运河相比，运费比率略低于11：1，小车与运河相比，运费比率超过31：1。1935年关于恢复运河的可行性报告中列出了相似的比率。[3]

运输方式	每吨英里相当于运河船运的倍数
铁路	1.7
轻便铁路	2.0
骡车	10.8
独轮车	16.0
卡车	25.0
肩挑	28.3

这些比率可能反映了每一种运输方式在其实际使用距离中的成本；例如，就长途搬运而言，独轮车将不再比卡车便宜。

如果我们把当地运输的3000万吨英里平分给骈车和独轮车来

$$15000000 \times 0.089 = 1335000$$

$$15000000 \times 0.271 = 4065000$$

￥5400000

$$7500000 \times 0.089 = 667500$$

$$22500000 \times 0.271 = 6097500$$

￥6765000

承担，那么，我们将得出：

如果我们把这种划分方法改为更可能是由独轮车承担3/4部分、骈车承担1/4部分的话，我们会得出：这是此处所采用的数据。如果我们加上威金所说的由于农业条件的改善等，总贸易会增加50%的话，这些数字将要高得多。

由于沿临清至德州段造成了额外的支出，威金没有对此加以论述，我们对此使用了同样的方法。首先，我假定这条河段在维修后将使运输量大增，且以威金确实论述过的所有河段中每英里最低的比率来承运：每英里河道承运10万吨英里（这是极其保守的，因为临清是北运河上最大的港口之一，并且是卫河—从河南和陕西1运输货物的主要通道—与大运河交汇的地方，而德州则是运河和铁路运输的重要转运站）。其次，我使用这些地区之间50英里的一段距离，这是这条河段在拉直情况下所具有的数据（见下文）。这就得出了500万吨英里的数字；如果这项数字的半数是从骈车、半数是从独轮车运输转过来的，那么就节省了90万元。如果比例是1/4对3/4，那么将节约1127500元。

然而，正如本书所述的那样，各种水灾治理措施已把这条河段延长了47英里。继续穿梭于临清和天津的5000艘船只，在这条河段上每艘每年往返不可能少于两次，这是因为它们在当时会造成经济损失。如果它们每艘每年正好往返两次，并平均装载80吨的货物，额外运量将等于7520万吨英里；如按每吨英里0.009元的运河运费来计算，这涉及676800元不必要的开支。[4]

把上述各部分相加，我们得出由于运河淤塞而改为短途搬运，所造成最低的额外损失为6976800元；加上长途搬运所造成的99000元的损失，总损失超过了700万元。如果假设当地运输量的3/4而不是1/2由独轮车承运的话，损失数将是8668300元；如果我们同意威金的说法，认为运河运输将由于维修后商业的全面发展而进一步兴盛起来，水利衰落所造成的总损失将要高得多。

Adchi Keiji足立啓二

Amano Motonosuke天野元之助

Bartlett, Beatrice白彬菊

Brandt, Loren洛伦·勃兰特

Buck, John. L. 卜凯

Chayanov, A. K. 恰亚诺夫

Chen Hansheng陈翰笙

Chen Kuilong陈夔龙

Chen Shouhe陈守和

Cochran, Sherman高家龙

Doi Akira土井章

Duara, Prasenjit杜赞奇

Du Mingzhe杜明哲

Du Pont杜邦

Esherick, Joseph周锡瑞

Freeman, John Ripley费礼门

Gamble, Sidney西德尼·甘布尔

Graves, Maureen莫琳·格拉夫斯

Hatada Takashi旗田巍

Honig, Emily韩起澜

Hu Tinggan胡廷幹

Huang, Philip黄宗智

Imai Shuin今井骏

Jin Yunpeng靳云鹏

Ju Deyuan鞠德源

Kambe Masao神户正雄

Kato Chokushi加藤直子

Klatzkin, Amy艾米·克拉兹金

Koshimura Eiichi越村卫一

Lao Zhichang劳之常

Lapidus, Ira 艾拉·拉庇都斯

Lee, James李中清

Levine, Sheila希拉·莱文

Liang Shuming梁漱溟

Lindert, Peter彼特·林德特

Liu E刘鹗（刘铁云）

Lv Weijun吕伟俊

MacDonald, Alan阿兰·麦克唐纳

---

[1] John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 66。

[2] 侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，第32页。

[3] 原文如此，“陕西”疑为“山西”之误。—译者注

[4] 《山东建设公报》第三卷第八期（1933年8月），“计划”，第9—10页；John Ripley Freeman, Grand Canal Investigation（康奈尔大学收藏本），p. 35；《支那省别全誌》第四卷：山東，第229、543—544、547页；Dominique Gandar, *Le Canal impériale: étude historique et descriptive,* Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1903，注56。

人名译名对照表

Marks, Robert罗伯特·马克斯

Matsuzaki Yujiro松崎雄二郎

McCloskey, Don唐·麦洛罗斯基

Merriman, John约翰·梅里曼

Morgan摩根

Morse, Hosea何塞·马士

Myers, Ramon H. 马若孟

Nash, John 纳什

Ono小野

Pan Fu潘复

Pattinson, David戴维·帕金森

Peng Zeyi彭泽益

Perkins, Dwight德怀特·帕金斯

Perry, Elizabeth J.裴宜理

Rawski, Tom汤姆·罗斯基

Reinsch芮恩施

Ren Qinhe任清合（和）

Rockefeller洛克菲勒

Rowe, William 罗威廉

Rozman, Gilbert饶济凡

Sandstrom, Joanne乔安妮·桑德斯特姆

Spence, Jonathan史景迁

Schoppa, Keith 萧邦奇

Scott, James詹姆斯·斯科特

Shi Nianhai史念海

Smith, Arthur明恩溥

Stone, Charles查利斯·斯通

Straight, Willard威拉德·斯特拉特

Sun Baoqi孙宝琦

Sun Faxu孙发绪

Tang Pin 汤聘

Tawney, Richard Henry 托尼

Terada Takanobu寺田隆信

Thaxton, Ralph戴瑞福

Tian Wenjing田文镜

Todd托德

Tono Fumino殿生文男

Vermeer, Eduard埃多德·弗美尔

Wei, Qingyuan韦庆远

Wiggin威金

Wong, R. Bin王国斌

Wu Chengming吴承明

Wu Tingyi吴廷迻

Xiliang锡良

Xiong Xiling熊希龄

Xu Shiguang徐世光

Yang Shixiang杨士骧

Yao Liankui姚联奎

Yuan Jingxi袁景熙

Yuan Shuxun袁树勋

Zhang Huaizhi张怀芝

Zhang Yao张曜

Zhou Fu周馥

Zhou Ziji周自齐

参考文献

一、中文部分

陈伯庄：《小麦及面粉》，上海：交通大学研究所，1936年。

陈翰笙：《陈翰笙集》，北京：中国社会科学出版社，2002年。

陈翰笙：《帝国主义工业资本与中国农民》，陈绛译，上海：复旦大学出版社，1984年。

陈瑞林：《德州“北洋机器制造局”与陆军部德县兵工厂始末》，《德州史志通讯》第二期（1986年）。

程守中：《山东考察报告书》，上海：上海机联会，1934年。

《重修滑县志》，1932年。

《重修泰安县志》，1925年。

《大清历朝实录》，台北：华年出版社，1964年。

《党在德州地区早期活动的几件大事》，《德州市志通讯》第二期（1986年）。

《德平县志》，1935年。

《东阿县志》，1934年。

《东方杂志》，1901—1937年。

《东平县志》，1936年。

董汰生编：《山东歌谣集》，济南：山东省立民众教育馆，1933年。

《杜步舟同志忆中共金南特卫队的几件大事》，《德州史志通讯》第一期（1984年）。《恩县志》，1909年。

费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史：1800—1911》上卷，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1993年。

傅斯年：《傅斯年全集》，台北：联经出版事业公司，1980年。

《工商半月刊》，1934年。

郭士杰：《旧中国开滦煤矿的工资制度和包工制度》，天津：新华书店，1985年。

海山：《狂风卷起烈火燃—记火柴厂工人的三次罢工》，《济宁市史料》第一辑（1983年）。

海山重印：《玉堂春秋—济宁市玉堂酱园简史》（一），《济宁市史料》第一辑（1983年）。

汉密尔顿：《中国社会与经济》，张淮安等译，台北：联经出版事业公司，1990年。

郝本水：《禹城城南的农村》，《民间半月刊》第三卷第十九期（1937年2月10日）。

《河南农村金融之调查》，《社会经济月报》第二卷第十一、十二期（1935年）。

《河务季报》，1919—1922年。

何云龙：《菏泽农村的事实》，《农业周报》第四卷第十四期（1935年4月12日）。

黑格尔：《历史哲学》（二），王造时、谢诒徵译，北京：商务印书馆，1936年。

侯仁之编：《续天下郡国利病书：山东之部》，北京：哈佛燕京学社，1940年。

胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》，北京：中国社会科学出版社，2001年。

《济宁市史料》，第一辑（1983年）。

《济宁市史料》，第二辑（1984年）。

《济宁县志》，1929年。

《济宁直隶州续志》，1927年。

《胶澳县志》，1928年。

《近代鲁西北地区农民斗争史略》，《聊城地方史志》第二辑（1983年7月）。

景甦、罗仑：《清代山东经营地主经济研究》（修订本，原来的节译本由Endymion Wilkinson译为*Landlord and Labor in Late Imperial China*），济南：齐鲁书社，1985年。

竞生：《山东人民之负担》，《山东杂志》第八十九期（宣统三年五月十五日）。

卡赞宁：《中国经济地理》，焦敏之译，上海：光明书局，1937年。

孔飞力：《中华帝国晚期的判乱及其敌人》，谢亮生等译，北京：中国社会科学出版社，2002年。

李文治编：《中国近代农业史资料》第一辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年。

《临清县志》，1934年。

林修竹编：《山东各县乡调查录》，济南：山东省长公署教育科印，1920年。

刘鹗（刘铁云）：《老残游记》，北京：朔风书店，1941年。

刘近义：《中国铁路创建百年史》，台北：世界书局，1981年。

刘南云：《忆党在济宁市的早期活动》，《济宁市史料》第一辑（1983年）。

《鲁北十县农业调查报告》，《山东农矿报告》第十三号（1930年1月）。

《鲁西各县农村经济现状》，《农村经济》第一卷第十一期（1934年9月1日）。

罗子为：《邹平私钞面面观》，《乡村建设旬刊》第四卷第二十九期（1935年7月）。

吕伟俊：《韩复榘》，济南：山东人民出版社，1985年。

吕伟俊：《韩复榘统治下的山东税收》，《山东史志资料》第一期（1984年）。

吕伟俊：《韩复榘统治下的山东金融》，《山东史志资料》第八期（1985年）。

马尔萨斯：《人口原理》，子箕等译，北京：商务印书馆，1964年。

马若孟：《中国农民经济—河北和山东的农民发展，1890—1949》，史建云译，南京：江苏人民出版社，1999年。

毛泽东：《中国社会各阶级的分析》，《毛泽东选集》第一卷，北京：人民出版社，1971年。

孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，北京：商务印书馆，1997年。

《民国日报》（济南版）“每周增刊”，1929—1930年。

明恩溥：《中国乡村生活》，午晴、唐军译，北京：时事出版社，1998年。

《农商公报》，1914—1926年。

《农业周报》，1929—1937年。

潘敏德：《中国近代典当业之研究（1644—1937）》，台湾师范大学硕士学位论文，1983年。

彭泽益：《清代前期手工业的发展》，《中国史研究》第一期（1981年）。

彭泽益编：《中国近代手工业史资料》，北京：中华书局，1962

年。

《齐河县志》，1933年。

《清平县志》，1936年。

全国经济委员会棉业统制委员会：《河南省棉产改进所工作总报告》，1936年。

任济民：《菏泽县推广美棉议与民生议》，《乡村建设旬刊》第三卷第十八至十九期（1934年2月）。

《杀盐巡》，《山东民间小说》，济南：山东人民出版社，1984年。

《山东财政公报》，1933—1935年。

《山东曹州府菏泽县乡土志》，光绪十四年。

《山东高密潍县之农村结伙》，《工商半月刊》第六卷第四期（1934年2月15日）。

《山东公报》，1912—1913年。

《山东工运史料》。

《山东河务特刊》，1928—1936年。

山东黄河水灾救济委员会编：《山东黄河水灾救济报告书》上下册，济南：山东黄河水灾救济委员会，1935—1936年。

《山东建设公报》，1933—1936年。

《山东建设月刊》。

《山东民众教育馆刊》，1930—1937年。

山东南运河疏浚事宜筹办处：《第一届报告》，1915年。

《山东全省财政说明书》，济南，1913年。

《山东劝业汇刊》，1912—1924年。

《山东省第一行政区县政改进案说明书》，《乡村建设旬刊》第四卷第二十八期（1935年7月），“特载”。

山东省建设厅：《浚治万福洙水河志》，济南：山东省建设厅，1934年。

《山东省交通图》，济南：山东省地图出版社，1985年。

山东省立民众教育馆：《山东民间娱乐调查：第一辑“儿童游戏”》，济南：山东省民众教育馆发行处，1933年。

山东省立民众教育馆：《山东民众教育月刊》，1933年。

山东省农业区划委员会：《山东省综合农业区划》，济南：山东科学技术出版社，1982年。

《山东省县政建设实验区公报》，1935—1936年。

山东省政府实业厅：《山东工商报告》，济南：山东省政府实业厅，1931年。

《山东政俗视察记》，济南，“序”的日期署为1934年。

沈怡编：《黄河问题讨论集》，台北：商务印书馆，1971年。

史念海：《中国的运河》，北京：史学书局，1944年。

实业部国际贸易局：《中国实业志（山东省）》，上海：宗青图书公司出版，1934年。

《寿光县志》，1934年。

水利部黄河水利委员会：《黄河水利史述要》，北京：水利电力出版社，1984年。

《顺天时报》，1911年。

孙敬之主编：《华北经济地理》，北京：科学出版社，1957年。

台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档光绪朝奏折》，台北故宫博物院，1973—1975年。

台北故宫博物院文献编辑委员会编：《宫中档雍正朝奏折》，台

北故宫博物院，1977—1979年。

唐承涛：《祸国殃国的“利济钱票”》，《济宁市史料》第一辑（1983年）。

《滕县乡土志》，1907年。

天虹：《鲁西农妇生活的一瞥》，《大公报》1934年7月8日，第11版。

《天津棉花运销概况》，天津：金城银行天津分行，1937年。

《统计月报》，1929—1930年。

《屯民抗缴地价的斗争》，《济宁市史料》第二辑（1983年）。

王翰鸣：《张宗昌兴败纪略》，见杜春和、林斌生、丘权政编：《北洋军阀史料选辑》，北京：中国社会出版社，1981年第二卷。

王梦上：《注意解决农村能源问题》，《光明日报》1980年7月19日，第4版。

王瑞征：《尉迟修职同志在临清的革命活动回忆》，《聊城地区党史资料》第十期（1984年）。

王守中：《清末山东收回路矿利权运动》，《中国地方史志论丛》，北京：中华书局，1984年。

吴承明：《中国资本主义的萌芽》，北京：人民出版社，1985年。

吴承明：《我国半殖民地半封建国内市场》，《历史研究》第168期（1984年4月）。

吴国桂：《玉堂星火—济宁市玉堂酱园工运概况》，《山东工运史资料》第十六期（1985年2月10日）。

吴金赞：《中华民国林业发展之研究—民国元年至民国三十五年》，台北：中国文化大学博士学位论文，1982年。

吴相湘、刘绍唐编：《鲁案善后月报特刊—铁路》，《民国史料丛刊》第十七辑，台北：传记文学出版社，1971年。

吴云弢：《聊城客署与储搬业的兴衰概况》，《文史资料选辑》第十四辑（1982年）。

《武城县志续编》，1912年。

《乡村建设半月刊》，1933年。

《乡村建设旬刊》，1934—1936年。

谢鑫鹤：《聊城师范学生的革命风潮》，聊城地区行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛刊》，济南：山东人民出版社，1981年。

休谟：《休谟经济论文选》，陈伟译，北京：商务印书馆，1984年。

徐世光：《濮阳河上记》，1920年。

许檀：《明清时期的临清商业》，《中国经济史研究》第二期（1986年）。

徐运北：《鲁西北党的建设片断》，聊城地区行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛刊》，济南：山东人民出版社，1981年。

薛暮桥、冯和法编：《〈中国农村〉论文选》上册，北京：人民出版社，1983年。

亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，郭大力、王亚南译，北京：商务印书馆，1997年。

严中平：《中国棉纺织史稿（1289—1937）》，北京：科学出版社，1963年。

杨汝南：《农谚和农歌》，北京：北京大学出版社，1932年。

杨士骧等修：《山东通志》，北京：商务印书馆，1934年［1915年］。

《雍正朱批谕旨》，10卷本，台北：文海出版社，1965年。

《禹城县社会调查》，《农业周报》第四卷第十九期（1935年5

月17日）。

袁静波：《“兖济支线”与“济宁火车站”修建小史考略》，《济宁文史资料》第一辑（1986年3月）。

园田一龟：《新中国人物志》，黄惠泉译，上海：良友图书公司，1930年。

张玉法：《中国现代化的区域研究：山东省（1860—1916）》，台北：“中研院”近代史研究所，1982年。

张仲礼《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海：上海社会科学院出版社，1991年。

《政府公报》，1916年。

中共济宁市委党史资料整理小组办公室：《济宁星火》，《济宁市史料》第一辑（1983年）。

中国第二历史档案馆档案。以下是注释中所引用的中国第二历史档案馆档案的馆藏号：

《河南省苛征棉花税捐》（1931年4月—1935年1月），机关代号2：案卷号3082、3083、3084。

《河南省政府一九三一年七、八、十一、十二月行政报告》（1931年7、8、11、12月），机关代号2：案卷号124。

《旅京山东同乡会称为鲁境东盗日甚吁恳剿有关文件》（1918年7月），机关代号00：案卷号1164。

《农商公报刊载棉花及棉纱、织、生产技术的低高产区》（残缺）（未署日期，可能编于20世纪中前期），全宗号1038：案卷号2034。

《山东审账委员会请求该省受灾各县的一九三一年的田赋蠲除》（1932年5—6月），机关代号2：案卷号1832。

《山东省报告厘定省内“剿匪”办法及推行情形有关文件》（1923年9—10月），机关代号00：案卷号1166。

《山东省报告灾情账》（1927年7月—1928年10月），机关代号

1：案卷号334。

《山东省政府一九二九年四至十二月工作报告》（1929年4—12月），机关代号2：案卷号110。

《山东省政府一九三二年一至十二日行政报告》（1932年1—12月），机关代号2：案卷号117—119。

中国第二历史档案馆编：《直安战争》，南京：江苏人民出版社，1980年。

中国第一历史档案馆和北京师范大学历史系编：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，北京：中华书局，1985年。

中国海关总税务司：《十年报告（1912—1921）》，上海，1923。

中国交通部交通史委员会：《交通史》，南京：交通部，1937年。

中国交通部邮政总局：《中国邮政地图册》，南京，1933年。

中国近代货币史委员会编：《中国近代货币史资料》二卷本，上海：群联出版社，1965年。

《中国近代名人图鉴》，台北：天一出版社，1977年。

中国近代史研究室、山东师范大学历史系编：《清实录山东史料选》，济南：齐鲁书社，1984年。

中国人民大学清史研究所编：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，北京：中华书局，1979年。

仲中明：《阳谷坡里暴动回忆》，聊城行政公署出版办公室编：《光岳春秋：山东革命斗争回忆丛刊》，济南：山东人民出版社，1981年。

周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》，台北：文海出版社，1967年。

二、西文部分

Alitto, Guy. *The Last Confucian: Liang Shu-Ming and The Chinese Dilemma of Melernity*. Berkeley: University of California Press, 1979.

American International Corporation. *Annual Report, 1919*. New York: American International Corp, 1920.

American International Corporation. *Bulletin*, 1: 1, 1: 2. New York: American International Corp, 1917.

Armstrong, Alexander. *Shantung*. Shanghai: Shanghai Mercury, 1891.

Asian Development Bank. *Asian Energy Problems: An Asian Development Bank Survey*. New York: Frederick A. Praeger, 1982.

Asia Development Co. *Repairing the Yellow River Break–Kung Chia Ko, Shantung*. N.p, 1923.

Aston, T. H., and C. H. E. Philpin. *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Averill, Stephen. “Party, Society, and Local Elite in the Jiangxi Communist Movement.” *Journal of Asian Studies*, 46: 2 (May 1987).

Baker, John Earl. *Explaining China*. London: A. M. Philpot, 1927.

Balazs, Etienne. *Chinese Civilization and Bureaucracy*. Trans. H. M. Wright. New Haven: Yale University press, 1964.

“Banking and Currency in Tsinan.” *Chinese Economic Monthly*, 2: 2 (Nov. 1924).

Bartel, H. C.. *The First Mennonite Mission in China: Manchuria in Chinese-American Relation, 1895–1911*. Lawrence, Kans.(?), 1913.

Bayly, C. A.. *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North India Society in the Age of British Expansion, 1770–1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Bedeski, Robert L.. *State-Building in Modern China: The Kuomingtang in the Prewar Period*. China Research Monograph, No. 18. Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies, 1981.

Bergère, Marie-Claire. “The Role of the Bourgeoisie.” in Mary C. Wright ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900–1913*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Billingsley, Philip. *Banditry in Republican China*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Boorman, Howard L., ed.. *Biographical Dictionary of Republican China.* New York: Cambrige University Press, 1967.

Brandt, Loren. “Chinese Agriculture and the International Economy, 1870s–1930s: A Reassessment.” *Explorations in Economic History*, 22: 2 (Apr. 1985).

Brandt, Loren. *Commercialization and Agricultural Development: Central and Eastern China, 1870–1937.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Braudel, Fernand. *The Wheels of Commerce*. trans. Sian Reynolds. New York: Harper and Row, 1982.

Braun, Rudolf.“Taxation, Sociopolitical Structure, and State-building: Great Britain and Brandenburg-Prussia.” in Charles Tilly ed., *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Bray, Francesca, ed.. *Agriculture*, vol. 6, pt. 2 of *Science and Civilization in China*, Joseph Needham ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Ressler, Raymond G., and Richard A. King. *Markets, Prices and Interregional Trade.* New York: John Wiley & Sons, 1970.

Buck, David. *Urban Change in China: Politics and Development in Tsinan Shantung, 1890–1949*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Buck, John L.. “A Statistical View of Shantung.” *Chinese Economic Journal*, 1: 1 (Jan. 1927).

Buck, John L.. “Cost of Growing and Marketing Peanuts in China.” *Chinese Economic Journal*, 5: 3 (Sept. 1929).

Buck, John L.. *Chinese Farm Economy: A Study of 2866 Farms in Seventeen Localities and Seven Provinces in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.

Canaday, Frank. Papers of Frank H. Canaday. Harvard-Yenching Library, Harvard University.

Cardoso, Henrigue, and Ernesto Faletto. *Dependency and Underdevelopment in Latin America*. Berkeley: University of Californian Press, 1979.

Carey, Clifton O’Neal. “Michigan Engineers in China.” *Michigan Technik*, 33: 3 (Nov. 1920).

Carey, Clifton O’Neal. Papers of Clifton O’Neal Carey. Bentley Historical Library, University of Michigan, An Arbor.

Carlson, Ellsworth. *The Kaiping Mines, 1877–1912*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.

Chen, Hansheng. *Landlord and Peasant in China : A Study of the Agrarian Crisis in South China*. New York: International Publishers, 1936.

Chen, Jerome. “Local Government Finance in Republican China.” *Republican China*, 10: 2 (Apr. 1985).

China Weekly Review. *Who’s Who in China*. 3rd ed. Shanghai: China Weekly Review, 1925.

China Yearbook 1926–1927 and *1928*. New York: E. P. Dutton, 1927 and 1928.

"China's First Agricultural Institute," *China Weekly Recorder* (May 12, 1923).

Chinese Economic Bulletin. 1921–1933.

Chinese Economic Journal. 1927–1935.

Coble, Parks. *The Shanghai Capitalists and the Nationalist Government, 1927–1937*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Chow, Tse-tung. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

Chu, Samuel. *Reformer in Modern China, Chang Chien, 1853–1926.* New York: Cambrige University Press, 1965.

Ch'u, T'ung-tsu. *Local Government in China under the Ch'ing.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Cochran, Sherman G.. *Big Business in China: Sino-Foreign Rivalry in the Cigarette Industry, 1890–1930*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

Cronon, William. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. New York: Hill and Wang, 1983.

Darling, M. L.. *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*. Oxford: Oxford University Press, 1947.

Deutschland Reichsmarineamt. *Denkschrift Betreffend die Entwicklung des Kiautschou-*

Gebiets. Annual. 1902–1908.

Dodgen, Randall."Hydraulic Evolution and Dynastic Decline: The Yellow River Conservancy 1796–1855." *Late Imperial China,* 12: 2 (Dec. 1991).

Duara, Prasenjit. "The Political Structure of a North China Village in Late Imperial and Republican Times." *Stone Lion Review,*

No. 5 (Spr. 1980).

Duara, Prasenjit. “Power in Rural Society: North China Villages, 1900–1945.” Ph. D. dissertation, University of Harvard, 1983.

Duara, Prasenjit. “State Involution: A Study of Local Finances in North China, 1911–1935.” *Comparative Studies in Society and History*, 29: 1 (Jan. 1987).

Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Eastman, Byron. *Interpreting Mathematical Economics and Econometrics*. New York: St. Martin’s Press, 1984.

Eastman, Lloyd. *The Abortive Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

Elman, Benjamin. *From Philosophy to Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.

Elman, Benjamin. “Political, Social and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China.” *Journal of Asian Studies*, 50: 1 (Feb. 1991).

Elvin, Mark. *The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation.* Standford: Stanford University Press, 1972.

Esherick, Joseph. *Reform and Revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley: University of California, 1976.

Esherick, Joseph. “Number Games: A Note on Land Distribution in Pre-Revolutionary China.” *Modern China*, 7: 4 (Oct. 1981).

Esherick, Joseph. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California, 1987.

Esman, Milton and Norman Uphoff. *Local Organizations: Intermediaries in Rural Development*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Fairbank, John K.. “Introduction: The Old Order.” in John K. Fairbank ed., *The Cambridge History of China*. Vol. 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Fairbank, John K., Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig. *East Asia: Tradition and Transformation*. Boston: Houghton Mifflin, 1973.

Far Eastern Review. 1914–1921.

Fauvel, A. A.. *La Province chinoise du chan-toung: géographie et histoire naturelle*. Brussels, 1892.

Fei Xiaotong (Fei Hsiao-t’ung). *China’s Gentry: Essays on Rural-Urban Relations*. Chicago: Chicago University Press, 1968.

Feuerwerker, Albert. *China’s Early Industrialization: Sheng Hsuna-huai (1844–1916) and Mandarin Enterprise.* Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1958.

Fewsmith, Joseph. *Party, State, and Local Elites in Republican China: Merchant Organizations and Politics in Shanghai, 1890–1930*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.

“Foreign Funds for Railways.” *Beijing Review*, 29: 21 (May 1986).

Franck, Harry A.. *Wandering in Northern China*. New York and London: Century. 1923.

Frankel, Francine. *India’s Green Revolution: Economic Gains and Political Costs*, Princeton: Princeton University Press, 1971.

Freeman, John Ripley. “Flood Problems in China.” *Proceedings of the American Society of Civil Engineers*, May 1922.

Freeman, John Ripley. Grand Canal Investigation. （康奈尔与密歇根大学收藏本）

Furth, Charlotte.*Ting Wen-chiang: Science and China’s New Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Gamble, Sidney D.. *North China Villages: Social, Political, and Economic Activities before 1923.* Berkeley: University of California, 1963.

Gamble, Sidney D.. *Ting Hsien: A North China Rural Community*. Palo Alto: Stanford University Press, 1968.

Gandar, Dominique. *Le Canal impériale: étude historique et descriptive*. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1903.

Geertz, Clifford. *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California, 1963.

Gillin, Donald. "'Peasant Nationalism'in the History of Chinese Communism."

Journal of Asian Studies, 23: 2 (Feb. 1964).

Goodrich, L. Carrington and Fang Chaoying, ed., *Dictionary of Ming Biography*. New York: Cambrige University Press, 1976.

Gottschaung, Thomas. "Migration from North China to Manchuria: An Economic History, 1891–1842." Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1982.

Greer, Charles. *Water Management in the Yellow River Basin of China*. Austin: University of Texas Press, 1979.

Harriss, Barbara R.. "There Is Method in My Madness: Or Is It Vice-versa?" *Food Research Institute Studies,* 17: 2 (Jan. 1979).

Hartwell, Robert M.. "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750–1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 42: 2 (Dec. 1982).

Hayami, Yujiro. *A Century of Agricultural Growth in Japan: Its Reevance to Asian Development*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.

Huenemann, Ralph. *The Dragon and the Iron Horse: The Economics of Railroads in China, 1876–1937*. Cambridge, Mass.:

Harvard University Press, 1984.

Hinton, Harold C.. *Grain Transport via the Grand Canal, 1845–1901*. Harvard Papers on China, No.4. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.

Ho Ping-ti. *Studies on the Population of China, 1368–1953*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.

Ho Ping-ti. *The Ladder of Success in Imperial China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Hsiao, Kung-ch'un. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press, 1960.

Hsu, Immanuel. *The Rise of Modern China*, 2nd ed.. New York: Oxford University Press, 1975.

Hsu, Leonard S.. *Silver and Prices in China*. Shanghai: Commercial Press, 1935.

Hsu, Ying-sui. "Tobacco Marketing in Eastern Shandong." reprinted in *Agrarian China: Source Materials from Chinese Authors*, ed. and trans. Research Staff of the Institute of Pacific Relations. London: Ggorge Allen and Unwin, 1939.

Hu, Ch'ang-t'u. "The Yellow River Administration in the Ch'ing Dynasty." *Journal of Asian Studies*, 14: 4 (Aug. 1955).

Huang, Philip C. C.. "Analyzing the Twentieth-Century Chinese Countryside: Revolutionaries versus Western Scholarship." *Modern China*, 1: 2 (Apr. 1975).

Huang, Philip C. C.. *The Peasant Economy and Social Change in North China.* Stanford: Stanford University Press, 1985.

Huang, Philip C. C.. *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350–1988.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

Hucker, Charles O.. *The Ming Dynasty: Its Origins and Evolving Institutions*. Ann Arbor: University of Michigan, Michigan Center for

Chinese Studies, 1978.

Hummel, Arthur. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period 1644–1912*. Washington, D. C.: Government printing Office, 1943.

Hunt, Michael. *Frontier Defense and the Open Door*: Manchuria in Chinese-American Relation, 1895–1911. New Haven: Yale University Press, 1971.

Ichiko Chuzo. "The Role of the Gentry: An Hypothesis." in Mary C. Wright. ed., *China in Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Imperial Maritime Customs. *Decennial Report, 1922–1931*.

"Improving Inland Waterways." *China Reconstructs*, 34: 8 (Aug. 1985).

Isaacs, Harold. *The Tragedy of the Chinese Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1951.

I, Songyu. "Shantung in the Shun-chih Reign: The Establishment of Local Control and the Gentry Response, Art 1." trans. Joshua Fogel, Yamane Yukico, and Inada Hideko. *Ch'ing Shih Wen-t'i*, 4: 4 (Dec. 1980).

Johnson, Chalmers. *Peasant Nationalism and Communist Power: The Emergence of Revolutionary China, 1937–1945*. Stanford: Stanford University Press, 1962.

Johnson, David, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California, 1985.

Jones, Susan Mann. "The Organization of Trade at the County Level: Broderage and Tax-Farming in the Republican Period." In *Select Papers from the Center for Far Eastern Studies*, No.3, 1978–1979, Sunan Mann Jones. ed., Chicago: University of Chicago, Center for Far Eastern Studies, 1980.

Kann, Eduard. "Copper Banknotes in China." *Chinese Economic Journal*, 5: 1 (Jul. 1929).

Kann, Eduard. *The Currencies of China: An Invenstigation of Gold & Silver Transactions Affecing China, With a Section on Copper*. Shanghai: Kelly and Walsh, 1926.

Kelley, David."Temples and Tribute Fleets." *Modern China*, 8: 3 (Jul. 1982).

Krishna, Raj. "Farm Supply Response in the Punjab (India-Pakistan) : A Case Study of Cotton." Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1961.

Kuhn, Philip. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796–1864*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Kuhn, Philip. "Local Taxation and Finance in Republican China." In *Select Papers from the Center for Far Eastern Studies*, No.3, 1978–1979, ed. Sunan Mann Jones, Chicago: University of Chicago, Center for Far Eastern Studies, 1980.

Kuhn, Philip. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Kuznets, Simon. *Population, Capital, and Growth: Selected Essays*. New York: W. W. Norton, 1973.

Lapidus, Ira M.. "Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies." in *Conflict and Control in Late Imperial China*, ed. Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant. Berkeley: University of California, 1975.

Lee, En-han. *China's Quest for Railroad Autonomy, 1904–1911: A Study of the Chinese Railway-Rights Recovery Movement*. Singapore: Singapore University Press, 1977.

Lee, Friederic E.. *Currency, Banking, and Finance in China*, Washington: Government Printing Office, 1926.

Lee, James Z.. *State and Society in Southwest China, 1250–1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 未刊。

Lee, Robert H. G.. *The Manchurian Frontier in Ch'ing History*.

Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Leonard, Kate. “Grand Canal Grain Transport Management.” *Modern Asian Studies,* 22: 4 (Oct. 1988).

Levenson, Joseph R.. *Liang Ch’i-ch’ao and the Mind of Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

Lewis, Arthur. “Economic Development with Unlimited Supplies of Labor.”*Manchester School of Economics and Social Studies*, 22: 2 (May. 1954).

Li, Lillian. “Life and Death in a Chinese Famine: Infanticide as a Demographic Consequence of the Yellow River Flood of 1935.” *Comparative Studies in Society and History*, 33: 1 (Jul. 1991).

Lippit, Victor D.. “The Development of Underdevelopment in China.” *Modern China*, 4: 3 (Jul. 1978).

Love, H. H.. Papers of H. H. Love. Olin Library, Cornell University.

McCloskey, Donald N., and John Nash, “Corn at Interest: The Extent and Cost of Grain Storage in Medieval England. ” *American Economic Review*, 74: 1 (Mar. 1984).

McCloskey, Donald N.. *The Applied Theory of Price.* New York: Macmillan, 1982.

MacKinnon, Steven. *Power and Politics in Late Imperial China: Yuan Shi-kai in Beijing and Tianjin, 1901–1908.* Berkeley: University of California, 1980.

MacKinnon, Steven. *A Late Qing-GMD-PRC Connection: Police as an Arm of the State.* Tempe, Ariz.: Western Conference of the Association for Asian Studies, 1983.

Mallory, Walter. *China: Land of Famine.* New York: American Geographical Society, 1926.

Mann, Susan. *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

Merriman, John M.. “The Demoiselles of the Ariège, 1829–1831.” John M. Merriman ed., *1830 in France*. New York: Franklin Watts, 1975.

Morse, Hosea B.. *The Trade and Administration of the Chinese Empire*. London: Longmans, Green, 1913.

Mote, Fredric. “The Growth of Chinese Despotism.” *Oriens Extremis*, 8: 1 (Aug. 1961).

Moulder, Frances. *Japan, China, and the Modern World Economy: Toward a Reinterpretation of East Asian Development ca. 1600 to ca. 1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Murphey, Rhoads. *The Treaty Ports and China's Modernization: What Went Wrong?* Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1970.

Myers, Ramon H.. *The Chinese Peasant Economy: Agricultural Development in Hopei and Shantung, 1840–1949*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.

Myers , Ramon H., Barbara N. Sands. “The Spatial Approach to Chinese History.”*Journal of Asian Studies*, 45: 4 (Aug. 1986).

Nadaud, Martin. *Mémoire de Leonard, Ancien Garçon Maçon*. Paris: Voix Ouvrières, 1948.

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion: The WangLun Uprising of 1774*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Naquin, Susan. “Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China.” *Modern China*, 8: 3 (Jul. 1982).

Naquin, Susan, and Evelyn Rawski. *Chinese Society in the Eighteenth Century*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Nathan, Carl F.. *Plague Prevention and Politics in Manchuria, 1911–1931*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

Nee, Victor. “Toward a Social Anthropology of the Chinese Revolution.” *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 11: 3 (July-Sept.

1979).

Nevius, Helen S. Coan. *The Life of John Livingston Nevius for Forty Years a Missionany in China*. New York: Fleming H. Revell, 1895（应为1985年—译者注）.

North China Herald. 1900–1937.

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.

Owen, Norman. “Abaca in Kabilolan: Prosperity without Progress.” In *Philippine Social History: Global Trade and Local Transformation*, ed. Alfred McCoy and Eduard de Jesus. Honolulu: University of Hawaii Press, 1982.

Owen, Norman. *Prosperity Without Progress: Manila Hemp and Material ife in the Colonial Philippines*. Berkeley: University of California, 1984.

Paulson, David. “War and Revolution in North China: The Shandong Base Area.”Ph. D. dissertation, University of Standford, 1982.

“Peanut Trade of Shantung.” *Chinese Economic Bulletin*, 16: 16 (Apr. 1930).

Perdue, Peter. “Water Control in the Dongting Lake Region during the Ming and Qing Periods.” *Journal of Asian Studies*, 41: 4 (Aug. 1982).

Perdue, Peter. *Exhausting the Earth: State and Peasant in Hunan, 1500–1850*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Perdue, Peter. “Government as an Obstacle to Industrialization: the Case of Nineteenth-Century China.” *Journal of Economic History*, 27: 4 (Dec. 1967).

Perkins, Dwight H.. “Government as an Obstacle to Industrialization: The Case of Nineteenth-Century China.” *Journal of Economic History*, 27: 4 (Dec. 1967).

Perkins, Dwight H.. *Agricultural Development in China, 1368–1968*. Chicago: Aldine, 1969.

Perry, Elizabeth J.. "Collective Violence in China, 1880–1980." *Theory and Society*(May. 1984).

Perry, Elizabeth J.. *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845–1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

Perry, Elizabeth J.. "Tax Revolt in Late Qing China: The Small Swords of Shanghai and Liu Depei of Shangdong." *Late Imperial China*, 6: 1 (Jun. 1985).

Polachek, James. "Gentry Hegemony in Soochow." in *Conflict and Control in Late Imperial China*, ed., Frederic Wakeman and Carolyn Grant. Berkeley: University of California, 1975.

Pomeranz, Kenneth. "The Making of a Hinterland: State, Society, and Economy in Inland North China, 1900–1937." Ph. D. dissertation, Yale University, 1988.

Pomeranz, Kenneth. "Review of Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*." *Agricultural History*, 63: 3 (Summer. 1989).

Rankin, Mary. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865–1911*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

Rawski, Thomas G.. *China's Republican Economy: An Introduction*. Toronto: University of Toronto-York, Joint Center for Modern East Asia, 1978.

Rawski, Thomas G.. *Economic Growth in Prewar China.* Berkeley: University of California, 1989.

Record of Former German and Japanese Embassies and Consulate. Micro-film RG 242, T–179. Washington, D. C.: National Archives, 1962.

Rosenblith, R.. "Forests and Timber Trade of the Chinese Empire." *Forestry Quarterly*, 10: 4 (Dec. 1912).

Ross, Lester. *Environmental Policy in China*. Bloomington: University of Indiana, 1988.

Rowe, William. *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

Rozman, Gilbert., *Urban Networks in Ch'ing China and Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Rozman, Gilbert, ed.. *The Modernization of China*. New York: Free Press, 1981.

Sands, Barbara N.. “An Investigation of the Nature and Extent of Market Integration in Shanxi Province, China, 1928–1945.” Ph. D. dissertation, University of Washington, 1985.

Schmidt, Vera. *Die Deutsche Eisenbahnpolitik in Shantung*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1976.

Schoppa, R. Keith. *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Schrecker, John. *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Schultz, Theodore. *Transforming Traditional Agriculture*. New Haven: Yale University Press, 1964.

Schwartz, Benjamin. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

Scott, James C.. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

“Shantung Groundnut Trade.” *Chinese Economic Bulletin*, 9: 29 (Sept. 1926).

Shaw, Norman. *Chinese Forest Trees and Timber Supply*. London: T. Fisher Unwin, 1914.

Shue, Vivienne. *Peasant China in Transition*. New Haven: Yale

University Press, 1980.

Sheridan, James. *China in Disintegration: The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*. New York: Free Press, 1971.

Sheridan, James. “Chinese Warlords: Tigers or Pussycats?” *Republican China*, 10: 2(Apr. 1985).

Skinner, G. William. “Marketing and Social Structure in Rural China.” parts1, 2, and 3. *Journal of Asian Studies*, 24: 1 (Nov. 1964) , 24: 2 (Feb. 1965) , 24: 3 (May 1965).

Skinner, G. William. “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case.” *Comparative Studies in Society and History*, 13: 3 (Jul. 1971).

Skinner, G. William. “Cities and the Hierarchy of Local Systems.” in G. William Skinner, ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977.

Skinner, G. William. “Regional Urbanization in Nineteenth-Century China.” In *The City in Late Imperial China*, G. William Skinner, ed.. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Skinner, G. William ed.. *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Skinner, G. William. “Presidential Address: The Structure of Chinese History.”

Journal of Asian Studies, 44: 2 (Feb. 1985).

Smil, Vaclav, and William Knowland. *Energy in the Developing World: The Real Energy Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Smil, Vaclav. *Biomass Energies*. New York: Plenum Press, 1983.

Smil, Vaclav. *The Bad Earth: Environmental Degradation in China*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1983.

Smil, Vaclav. *Energy in China’s Modernization*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1988.

Smith, Arthur. *Village Life in China: A study in Sociology*. New York: Fleming, Revell, 1899.

Smith, Arthur. *Chinese Characteristics*. London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1900.

Smith, Carol A.. "Regional Economic Systems: Linking Geographic Models and Socioeconomic Problems." in *Regional Analysis*, ed. Carol A. Smith. New York: Academic Press, 1976.

Smith, George. "Improving China's Cotton." *China Weekly Recorder* (Dec. 1923).

Spector, Stanley. *Li Hung-chang and the Huai Army: A Study in Nineteenth-Century Regionalism*. Seattle: University of Washington Press, 1964.

Stross, Randall. "Number Games Rejected: The Misleading Allure of Tenancy Estimates. " *Republican China*, 10: 3 (Jun. 1985).

Stross, Randall. *The Stubborn Earth: American Agriculturalists on Chinese Soil, 1898–1937*. Berkeley: University of California, 1986.

Tawney, Richard Henry. *Land and Labor in China, 1932*. reprinted Armonk, N. Y. : M. E. Sharpe, 1966.

Thaxton, Ralph. *China Turned Rightside Up*. New Haven: Yale University Press, 1983.

"The Peanut Trade of Tsingtao." *Chinese Economic Bulletin*, 11: 348 (Oct. 1927).

Thorp, James. *Geography of the Soils of China*. Nanjing: National Geological Survey of China, 1936.

Tiedemann, Rolf. "The Persistence of Banditry: Incidents in Border Districts of the North China Plain." *Modern China*, 8: 4 (Oct. 1982).

Tilly, Charles. "Food Supply and Public Order in Modern Europe." In *The Formation of Formation of National State in Western Europe*, ed. Charles Tilly. Princeton: Princeton University Press,

1975.

Tilly, Charles. “Reflections on the History of European State-Making.” In *The Formation of Formation of National State in Western Europe*, ed. Charles Tilly. Princeton University Press, 1975.

Ting, Leonard G.. *Recent Developments in China’s Cotton Industry*. Shanghai: China Institute of Pacific Relations, 1936.

Todd, Oliver. *Two Decades in China, Comprising Technical Papers, Magazine Articles, Newspaper Stories and Official Reports Connected with Work under His Own Observation.* Beijing: Association of Chinese and American Engineers, 1938.

Tsao, Lien-en. “The Currency System in Manchuria.” *Chinese Economic Journal and Bulletin*, 6: 4 (Apr. 1930).

Tyler, William. *Notes on the Hoang Ho or Yellow River*. Special Series, No.29. Shanghai: Imperial Maritime Customs, 1906.

U. S. Department of State. *Records of the Department of State Relating to the Internal Affairs of China, 1910–1929*. Washington D. C.: National Archive, 1960.

Vermeer, E. B.. “Income Differentials in Rural China.” *China Quarterly*, 89 (Mar. 1982).

Vermeer, E. B.. *Economic Development in Provincial China: The Central Shaanxi since 1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Wakeman, Frederic, Jr.. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839–1861*. Berkeley: University of California, 1966.

Wakeman, Frederic, Jr..“Policing Modern Shanghai.” *China Quarterly*, 115 (Sept. 1988).

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System.* 2 vols. New York: Academic Press, 1976.

Wang, Yeh-chien. *The Land Tax in Imperial China, 1753–1980*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1973.

Weber, Max. *Economy and Society*. ed. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California, 1978.

Wiens, Thomas. *The Micro-Economics of Peasant Economy: China, 1920–1940*. New York: Garland, 1982.

Will, Pierre-Etienne. *Bureaucracy and Famine in Eighteenth-Century China.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

Winkler, Robert, and William Hays. *Statistics: Probability, Inference, and Decision*. 2nd ed.. New York: Hotlt, Rinehart, and Winston, 1975.

Wittfogel, Karl. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press, 1957.

Wolf, Eric. “Closed Corporate Peasant Communities in Meso-America and Central Java.” *Southwestern Journal of Anthropology*, 13: 1 (Spr. 1957).

Wong, R. Bin, and Pierre Etienne Will. *Nourish the People: The State Civilian Granary System in China, 1650–1850*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

Wou, Odoric Y. K.. “Development, Underdevelopment and Degeneration: The Introduction of Rail Transport into Honan.” *Asian Profile*, 12: 3 (Jun. 1984).

Wright, Mary C.. *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T’ung-chih Restoration, 1862–74*. Stanford: Stanford University Press, 1957.

Zelin, Madeleine. “Huo-hao Kuei-kung.” Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1979.

Zelin, Madeleine. *The Magistrate’s Tael: Rationalizing Fiscal Reform in Eighteenth Century Ch'ing China*. Berkeley: University of California Press, 1984.

三、日文部分

北支那開發株式會社調查局：《魯西棉作地帯の一農村に於ける勞働力調查報告》，北京，1943年。

東亜同文會：《支那省別全誌》第四卷：山東，東京：東亜同文會，1918年。

東亜研究所：《山東湖沼群地帶ノ地域調査》，中間報告·第十四號，丙第158號D，東京：東亜研究所，1940年。

國立北京大學附設農村經濟研究所：《山東省濟寧縣城を中心とせる農産物流通に關する一考察》，北京，1942年。

加藤直子：《辛亥革命の山東省における民衆運動》，《史論》第三十四集，1981年。

今井駿：《抗日根拠地の形成過程についての一考察——冀南根拠地を中心に》，《史潮》第108期，1971年6月。

“南滿洲”鐵道株式會社北支經濟調查所：《北支農村概況調查報告》，大連：“南滿洲”鐵道株式會社北支經濟調查所，1940年。

“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東地方の黄河水災狀況》，天津：“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所，1936年。

“南滿洲”鐵道株式会社天津事務所調查課：《山東の棉作》，天津：“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所，1936年。

“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所調查課：《山東の畜牛》，天津：“南滿洲”鐵道株式會社天津事務所，1936年。

旗田巍：《中国村落と共同体理論》，東京：岩波書店，1973年。

青島守備軍民政部鐵道部：《調查資料》第三輯，青島：青島守備軍民政部鐵道部，1918年。

青島守備軍民政部鐵道部：《東北山東（渤海山東沿岸諸港、濰縣芝罘間都市）》，《調查資料》第十七輯，青島：青島守備軍民政部鐵道部，1919年。神戶正雄：《東亜經濟研究》，第一卷，東京，1942年。

寺田隆信：《山西商人の研究：明代における商人および商業資本》，京都：京都大學文學部内東洋史研究會，1972年。

松崎雄二郎：《北支經濟開發論：山東省の再認識》，東京：ダイヤモンド社，1940年。

天野元之助：《山東農業經濟論》，大連：南滿洲鐵道經濟調查會，1936年。

土井章、殿生文男著，“南滿洲”鐵道株式會社総務部資料課編：《北支事情綜覽》，大連：“南滿洲”鐵道株式會社北支經濟調查所，1935年。星斌夫：《大運河：中国の漕運》，東京：近藤出版社，1971年。

興亜院技術部：《北支那に於ける林産資源調查》，東京，1940年。

越村衛一：《中国大陸省別地図》，東京，1972年。

足立啓二：《大豆粕流通と清代の商業的農業》，《東洋史研究》第37卷第3期，1978年。

中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》六卷本，東京：岩波書店，1952—1957年。

译后记

在本世纪初，曾设想把一些国外学者的著作介绍给中国学界，是以联系了许多外文著作和作者，除彭慕兰的这部著作外，还有萧邦齐《九个世纪的悲歌》，柯博文《走向“最后关头”》，托米·本特森、康文林、李中清等《压力下的生活》，张信《二十世纪初期中国社会之演变》等。不少书需反复与出版社交涉版权及版权费。另外，寻找译者也不容易，蒙岳谦厚夫妇、姜良芹、李恭忠等教授慨然允承，并完成了各自的翻译工作。而余下的几本书则迟迟没有译出。为了不失信于人，我只得勉为其难，翻译了彭慕兰和柯博文的两部著作。

此译本译于上一个猴年，由社会科学文献出版社2005年出版。原来的译文不但错误不少，而且不少句子过于欧化，极其拗口。感谢上海人民出版社和世纪文景给我一个修订的机会，至少可以校正一些错误了。在此，我要特别感谢当年在南京大学中华民国史中心攻读博士学位的日本留学生石黑亚维，帮助我查译了本书的日本资料。说实在的，无论是英文还是中文水平，本人皆不适合翻译。此次修订后，错误肯定仍然不少，竭诚欢迎方家批评指正。

马俊亚

2016年3月18日

于南京大学中华民国史研究中心

The Making of a Hinterland:

State, Society, and Economy in Inland North China, 1853–1937

By Kenneth Pomeranz

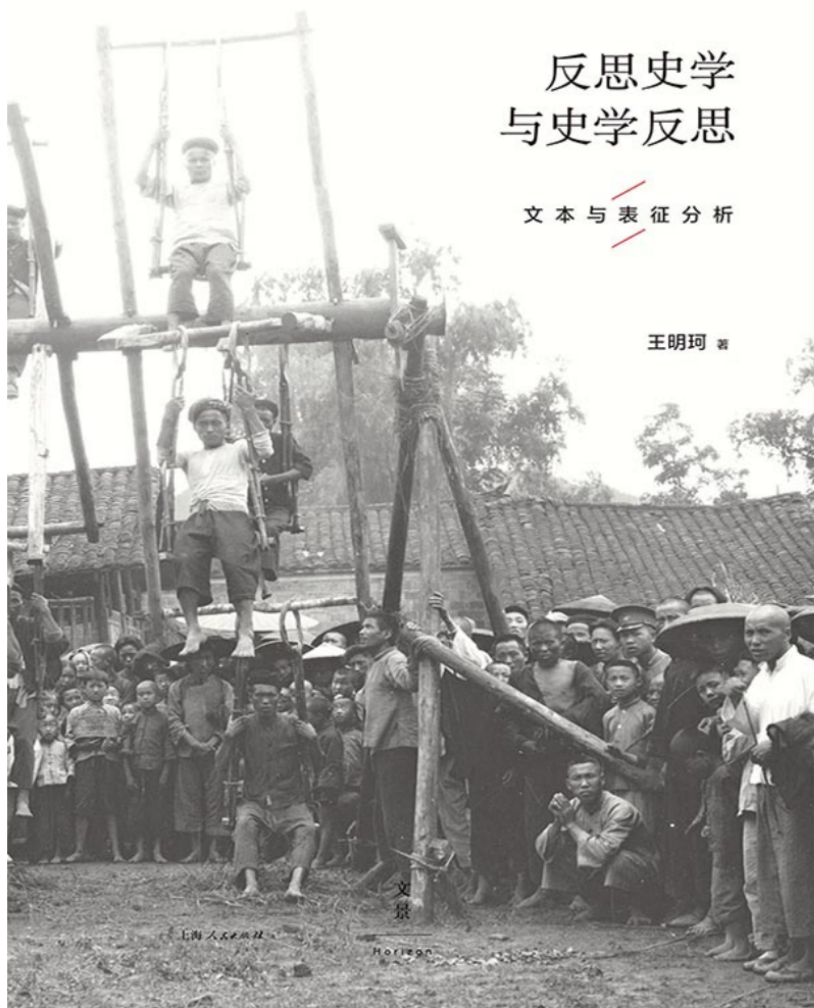
© 1993 The Regents of the University of California

Chinese simplified translation copyright © 2017 by Horizon Media Co., Ltd.,

A division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

Published by arrangement with University of California Press

ALL RIGHTS RESERVED


反思史学
与史学反思
文本与表征分析
王明珂 著
文景
上海人民出版社
Horizon

图书在版编目（**CIP**）数据

反思史学与史学反思／王明珂著. **—**上海：上海人民出版社，**2016**

ISBN 978-7-208-13618-2

I. ①反… II. ①王… III. ①史学**—**研究 IV. ①**K0**

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2016**）第 **028656**号

书名：反思史学与史学反思

作　　者：王明珂

责任编辑：易　强

转　　码：南通众览在线数字科技有限公司

ISBN：978-7-208-13618-2/K·2487

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景　　新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

目录

谢词
前言 为什么赤脚惯了踩在锐石上不知痛？
历史与“历史”
反思性
本书的写作目的
历史学与人类学的结合：在文献中作田野
第一章 事实与现实
历史事实
社会事实与民族志事实
事实、真相与现实
第二章 典范与边缘
类比法与历史、民族事实探索
典范历史
典型文化
边缘的历史与文化
第三章 人类社会的基本面貌
环境与领域资源
经济生业
社会结群
文化与文化表征
个人、文化与社会
第四章 表相与本相
表相、表征
本相、社会现实
习行与习性：布迪厄的习行理论
习性与社会本相
第五章 认同与记忆
集体记忆、社会记忆

社会为何有记忆：认同、区分与人类生态
人类生态与社会记忆
社会如何记忆：语文表述
内在情境与外在情境
表述性知识与默示性知识
历史心性、文类与社会记忆的延续
社会如何记忆：物与身体表述
以物像传递的社会记忆
以群体仪式活动传递的社会记忆
日常生活行为传递的社会记忆
社会记忆的分类
记忆与历史
社会记忆
集体记忆
历史记忆
根基历史记忆
第六章 文本与情境
文本与文本分析
文本分析与文献研究
文本与情境举例
人类经济生态情境与相关文本
族群认同情境与“历史”文本
我族边缘建构情境与相关文本
人类群体认同情境与“身体”文本
女性的社会边缘情境与相关文本
少数民族的社会边缘情境与相关文本
文本所描述的与喻示的讯息
第七章 文本结构与情境结构
文本结构一：历史心性
弟兄祖先历史心性
英雄祖先历史心性
结合弟兄与英雄祖先的历史心性

“弟兄”与“英雄”历史心性人群接触之情境
文本结构二：文类
正史文类与中原帝国情境
方志文类与地方情境
文本结构三：模式化叙事情节
英雄征程记与英雄徙边记
其他形式文本中的模式化情节
文本结构的作用
第八章 三种文本表征分析策略
文本生命的情境分析：陶器的比喻
多点观察与整体比较：凹凸镜的比喻
弟兄祖先历史之文本与情境
汉化情境呈现的弟兄祖先历史变化
藏化情境呈现的弟兄祖先历史变化
认识“我们”借以观察“历史”的凹凸镜
两层凹凸镜面上的像：神话、传说与历史
边缘微观社会探索：燃烧木杆的比喻
汉化与少数民族化的微观过程：北川经验
孙吴至东晋时期会稽士人的华夏认同情境
汉化：以燃烧木杆为喻的新理解
少数民族化的微观过程：湘西经验
抉择、移动与边缘
第九章 结语
体认与体谅的历史知识
微观、片面与刹那的历史
人类生态、反思性历史、反思性认同
反思性中国人认同
附录 《少年Pi的奇幻漂流》：电影与小说观读之后
参考书目

如在一个夏夜

荷塘边有许多不同品种的青蛙争鸣

不久我们会被一个声音吸引

一个规律宏亮的声音，那便是“典范历史”

被忽略、压抑的其他蛙鸣，便是“边缘历史”

我们对历史的整体了解

在于倾听它们间的争鸣与合鸣

并由此体会荷塘蛙群的社会生态

一个隐藏的景

谢词

本书初稿在我2005～2006年访问哈佛大学期间已完成，之后我又花费将近九年的时间来修改它。即使如此，今日本书得以问世，并不表示我对它已相当满意；这是一本永远不能让我满意的著作。它的主题涉及我们意识与思虑难以察觉的社会本相—我们生活在表相化的世界而难以认识身边事物之本相。因此我要对自己的研究论述保持怀疑。也因此，首先我要感谢质疑与挑战学术典范与“常识”的各学科大师，以及在各种场合对我的学术论述提出质疑与批判的读者、听众与评论人，我从他们那儿受益良多。

2010～2013年我担任中台湾的中兴大学文学院院长，期望借此职来实践我的反思史学理想，推行基于“实务、实学、实作”的教学与研究。此三年间，本书的写作几乎完全陷于停顿，然而在与之相关的问题反思与实践上，我却大有所获。这是一个“田野”，在此我得以深入观察与体认国家权力如何主导大学走向；通过经费补助与研究奖助，引导各大学走向追求国际排名之研究与教学，让全台湾“顶尖大学”[1]教授们陷入追求论文发表之集体狂热中。在此我也观察到，一些学者如何坚持基于其学术专业的社会关怀与实践，宁居于此学术顶尖潮流之边缘。我要感谢在这三年中与我一同工作的中兴大学师生、助理，特别是我在文学院和人文及社会科学研究中心的工作伙伴，以及与我们合作的中台湾学界及台中乡土学会的朋友们。

多年来，我穿越史学、人类学及其他社会科学边界的研究之路，艰辛但并不孤寂。我要感谢与我在青藏高原东缘（藏彝走廊）研究上合作的朋友Sarah　Fraser、彭文斌、王秀玉、王铭铭等教授，以及在田野工作上协助我的当年博硕士生王田、郭建勋、何文海、苏布德、关丙胜等，他们目前都已在学术及教学机构任职。感谢我的助理及学生胡其瑞多年来为我办理许多田野差旅、学术会议等计划行政事宜。我也要感谢人类学高级论坛的朋友徐杰舜、徐新建等教授，以及这个

学术社团中的优秀青年学者，许多人来自中国边疆，他们的学术热忱常让我十分感动。海峡两岸的人类学与社会学界朋友谢世忠、潘英海、何翠萍、张茂桂、马戎等，多年来经常与我在各种学术场域相辩驳；我要感谢他们给我的思考激荡，更要感谢茂桂对本书原稿的修正建议。

我对中国边疆的历史与人类学研究，让我结识许多少数民族朋友。从蒙古草原到北疆，从青藏高原到云贵川湘的丘陵盆地，我都经常得到他们的协助与热情招待。他们对本民族及地方问题的关怀、观点与深入认知，不仅丰富我的知识，也让我得以反思自己得于主体社会、主流学术的观点，在此我要对他们致上衷心的感谢。本书中借以说明文本、情境、表征、本相等概念之实例，以及移动于多点之间的观察比较法，皆主要出于我对川西羌、藏族的田野考察研究。在此，我要再度感谢我的羌族老友们，特别是曾与我一同到处翻山梁、探寨子，“移动于多点之间”的毛明军、周吉祥、王泽元、董正寿、王树全等本地老师。他们都是羌族文化、语言的记录与研究者。我感谢他们，并怀念逝于2008年大地震中的正寿。

2014年夏我当选台湾“中研院”第30届院士。我要感谢在这次选举中推荐及帮助我的学界前辈及朋友，特别是张广达、李亦园、许倬云、黄树民、黄进兴等院士。他们的支持，对于我多年来从事的跨学科“边缘”研究是极大的鼓舞，我希望这样的鼓舞可以及于所有从事这类研究的学者们。

本书最后完成于我在日本京都国际日本文化研究中心（“日文研”）访问期间，2014年夏至2015年春。这机构远离市区的清幽环境十分利于写作，附近及京都市内到处可见的种种表相—如石间缝隙齐一均匀的排水沟石墙，庭院中带着经年累月剪修之痕的整齐花树，公车上静默的乘客—都让我时时思考：什么样的人类生态与社会本相，造成这些与我在台湾、中国大陆所见截然不同的社会表相？这些人类生态本相与历史的关系如何？本相与表相的关系，以及我们如何借此反思历史，也就是这本书的主题。因此我十分感谢日文研，以及邀我来此访问的该中心刘建辉教授。

最后，我要感谢我所有的亲人，并对他们表示歉意。我经常太投入于自己的研究工作，而疏忽对母亲的孝养以及对妻儿们的照料。我要感谢母亲对我的宽容与鼓励，以及我的姐弟对母亲的奉养照顾。我也要感谢我妻清沼对三个儿子时时的关心和照应，以及她为我及儿子们在神面前的祈祷。

前言　为什么赤脚惯了踩在锐石上不知痛？

为什么一个经常受歧视的人，久而久之，对他人的侮辱性话语行为变得毫无反应？为什么我们相信一个“历史”，即使那“历史”让我们成为原住民、少数民族、新移民、劳工阶级、女性，并成为征服者、主体民族、老居民、男性与资产阶级之外的社会边缘人？为什么一个赤脚走路已习惯的人，踩在尖锐的砾石上不觉得痛？

人的神经系统具有反射作用，能通过身体末端的感触神经将外界刺激讯息传达到脑部，然后让我们很快地做出反应，避免身体涉入危险。这就是为何我们赤脚踩到太烫或太尖锐的东西，我们的脚会很快地抽回。然而我们的身体也有保护自己、习于外在环境的作用，所以经常赤脚走在锐石上，脚底会生出一层老茧来隔绝外来的刺激与痛楚。经常受歧视辱骂的人，心上也会生出一层老茧，以避免太多外来的侮辱刺激让心淌血。

更经常的是，我们以知识体系建立起一个虚拟世界，人们生活其中也就是被包在一个大蚕茧里。在这样的世界里人们有欢笑、挫折、悲伤、愤怒，但一切都理所当然。人们对于创造及操弄这虚拟世界的真实世界毫无所知，自然对造成自己愤怒与悲伤的根源力量毫无反应；或者更糟的是，我们的反应只是让这虚拟世界更“真实”而已。

历史与“历史”[2]

说得明白点，“历史”便是建立此虚拟世界的重要知识之一。譬如，若一部美国“历史”开始于英国移民乘坐“五月花”号来到美洲，以及随后百余年更多欧洲移民来到被称为新英格兰的美国东岸地区，在此形成美国最早的十三州。若我们将此当作历史上的一个重要起点，那么原来居于本地的“印第安人”便成了被征服者，较晚来自非洲、亚洲的人群成了新移民。经过两三百年后，若人们还相信并强调这样

的“历史”，自然人们也相信一个十来岁的欧裔美国青少年比一位八十岁的美国老华人更有资格自称是“真正的美国人”。以上“历史”，哪一点不是历史事实？我们相信这些历史事实，因此不得不接受自己边缘的或优势的社会身份？

然而，并非如此。那些事件为历史事实是一回事，但它们被组构成一个“历史”又是另一回事。譬如，美国“历史”也可以写成：原来北美洲有许多土著在此各占地盘、相互争战，他们有些是印第安人的后裔，有些是欧洲移民之后，自从我们的英雄祖先从非洲（或亚洲）来到这儿之后，开始有了很大的变化……这“历史”也没有虚构的成分。然而相信这“历史”，美国的族群关系将与今日不同。所以，并不只是历史事实造成“现在”，而应是历史事实造成部分人掌握社会权力及历史记忆，历史记忆让人们生活在“现在”之社会现实中。

这就是以上说的，我们生活在历史记忆（以及其他知识记忆）造成的虚拟世界中而浑然不知。因为我们活在“历史”（指人们对过去的记忆与叙事）规划的社会现实中，而社会现实又是如此真实，因此人们不怀疑“历史”—我们以为“历史”便等于历史事实。这也解释了一个谜团—无论是中文里的历史，或英文里的history，都是一词两义：过去真正发生的历史，以及人们记得的、叙述的、书写的“历史”。法国诠释学者保罗·利科（Paul　Ricoeur）曾注意此一现象，并以人类普遍的“历史性”（historicity）来解释它；他称，“历史性只是指一个基本但切要的事实，我们创作历史，我们沉浸其间，我们也是如此的历史生成物”。[3]

反思性

今日许多社会科学界所称的“反思性”（reflexivity），各个学科、个别学者对它常有不同的理解与定义。在这方面，我倾向于接受法国社会学家皮埃尔·布迪厄（Pierre　Bourdieu）的见解：我们得自于社会的许多偏见，常让我们对外界事物缺乏反思性认识。[4]个人的社会认同、社会现实与学术法则等等，均让我们在认识外在现象、事务

上非常迟钝。这就是前面所说的，脚底生了老茧，我们踩在烫的、尖锐的砾石上，却没有抽回脚的反射动作（reflex）。不断生产缺少反思性的知识，常使得许多不当的社会现实，或负面的社会价值，继续存在并且被强化。因此反思性研究，便是通过一些新方法、角度、概念，来突破认知的“茧”，来深入发掘隐藏在表相之下的本相。

在其著作《反思社会学引论》（An Invitation to Reflexive Sociology）中，布迪厄指出三种缺乏反思性的学术认知偏见。[5]虽然他批评的主要是社会学中的一些做法、施为，但也因此衍出其对社会科学知识生产之批判。这三种认知偏见，第一是社会性（social）偏见；研究者处于某种社会文化圈中，因他的出身背景，如社会阶级、性别、族群等认同所产生的认知偏见。这是最普遍的，也是许多学者都曾指出的一种学术认知偏见。第二种是学术场域（academic）偏见；这是指一个研究者居于学术圈及学界某位置，因此产生的认知偏见。如一个学术机构的首长，一个写论文的博士生，各因其在学术场域中的位置，而与他人有利益与权力角逐关系，此皆影响他们的学术认知。第三种，也是他最重视的是学术偏见，学究偏见（intellectualist bias）。这是指，学者将现实世界建构成一个有待被解释的学术图像，以一大套预设的理论、方法、原则、词汇来探索描述它，而忘了现实世界中有许多待解决的具体问题。

存在于学科自身内的偏见，深深影响我们对现实世界的观察、描述与理解，或更深化许多原已存在的社会问题。举例来说，如人类学的田野方法、理论、词汇所建构的知识，经常因强调“他们”的特殊性，而加深被研究对象（原住民、少数民族）的社会边缘地位。又如人类学知识强调文化、宗教在人类社会中的特殊价值，使得人们关心政治造成的社会剥削与迫害，却因尊重宗教、文化，而对由此造成的剥削与迫害视为理所当然，或明知其非但也认为不宜干涉。

以上布迪厄指出的是学者们（特别是社会学者）在进行研究时，因对自身社会背景缺乏反思而产生的认知偏见。事实上，上述几种认知偏见都更普遍地存在于每一个人心中。我们每个人的社会出身背景，我们在此社会中的位置，以及由学术知识通过社会教育转化而成

的“常识”，都是一层层的帷幕，或脚底的皮茧，屏障着我们对世间一切人、事、物的感触与认知。

布迪厄的反思性研究见解，与他的习行理论（practice theory）密切相关。我认为，这个理论的精华表现在其名著《区分：一个对于品味评价的社会批判》（Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste）中的一个名句上—“表相造成的本相，与本相造成的表相”（the reality of representations and the representation of reality）。对于这个看来莫名其妙的句子，我的理解是：我们许多的言行表征（表相）强化了社会现实本相，而在社会现实本相下，我们又自然而然地产生特定言行表征。譬如在一社会中，人们歧视女性的言行（表征或表相），强化男性中心主义这社会现实本相；相对的，在男性中心主义之社会现实本相下，人们也容易产生歧视女性的言行。布迪厄认为，人们这样的言行常常是在他们的意识之外，因着某种习性（habitus）他们自然而然就这么说、这么做。我将布迪厄所称的practice译为习行（在中文学术界许多学者译之为“实践”），也是为了顺应他的这个看法（以及配合将habitus译作习性）。

我们活在一个充满表相的社会中，我们说一些话、做一些事，然而我们很少去深究、认识社会本相，更没有意识到我们所说、所做的经常更深化社会本相。这与前面所说的，“历史”造成现实社会情境，而在现实社会情境中人们也相信并继续述说或书写这样的“历史”，是同样的意思。我们所说与所写的“历史”也是一种表征、表相，而现实社会情境便是社会本相。所以我们可以把布迪厄那句名言，换个方式来表达—“情境产生于文本，而文本也产生于情境之中”（context in text and text in context）。这文本，特别指的是人们的历史记忆文本。

既然历史记忆“文本”与社会“情境”的对应关系，和社会学者所称的社会“表征”与社会“本相”的对应关系相类似，这也表示我们可以用同样一套方法—因研究对象差异而略加些修饰—来研究古代社会（历史学者的研究对象）与当代社会（社会学者与社会人类学者的研究对象）。

本书的写作目的

我写这本书，首先，是为了提出一套分析种种文本、表征（表相）以探索社会情境（本相）及其历史变化的方法。这是一种结合多种社会科学的历史学研究，我且称之为“反思史学”。这也是我，一个“历史学家”，对史学的反思。然而读者也会发现，我从人类学、社会学中得到许多思想泉源，因此这一套分析方法不仅应用于史学，我也希望它能对人类学或对人类社会文化的一般性研究有些贡献。

在这本书中，我将介绍社会记忆、历史记忆、文本、文类与历史心性等概念，通过实际且活生生的例子来说明它们，同时提出一种对历史与社会研究材料（如历史文献、图像、人们的社会行为、口述历史与神话传说等等）的分析法。这样的分析方法，对我而言并非只是理论，而是近年来在研究著作中的实践，特别是在《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》与《游牧者的抉择》这三本书中。这也说明我写此书的最初动机：在写作及出版上述各书的过程中，我不断问自己，为何我认为自己得到的结论是正确的？为何我的分析逻辑合理？以及更重要的，为何我认为由此产生的知识有助于促进社会之和谐与公平？因此本书也是上述几本书的作者自我剖析，以及向读者的告白。

这本书除了提供学术界以一种“研究方法指南”外，我更大的野心是期望它对社会有一般性影响：我希望它可以让一般读者从中得到一种观察、认识周遭世界的方法，让读者练就“孙悟空的火眼金睛”，借以看透凡尘世界变幻万端的表相，认识表相下的事物真实本相。最后，当然，既然是反思性研究，我也将通过这本书表现自己对历史、文化、社会以及相关学术的反思。

为了这些写作目的，在这本书中我将举出许多实际的、生活化的例子，来说明一些复杂的人类学、社会学理论。这不是为了方便一般读者的阅读，而是，我认为学术理论原来便是很简单的东西，它们只是学者为了解复杂的人类社会文化现象所创造的一种思想导引工具。它们的终极用途是让我们了解人类复杂的社会文化现象，因此它们的

效度（或可靠性），除了在我们的社会生活经验或田野民族志知识中被检验外别无他途。反倒是，讲究纯学术研究的学者们经常发明（或翻译出）一些拗口的词汇，夹杂在文法不通的句子中，让学生们产生“仰之弥高、钻之弥坚”的爱慕，却又捉摸不着其精髓。这样的学术风气，也造成学术与社会脱节；学者的精力与关怀大多只放在学术圈与“理论”之中。因此，将学术由云端拖到尘世间来，让学术重回社会关怀之中，这也是反思性研究的要务之一。

在这本书中，我引来作为分析对象的文本（如《史记》《华阳国志》）、图像（如《三国演义》之英雄人物绘像）、文类（如正史、方志、族谱）、文化表征（如少数民族服饰、羌藏族之山神崇拜），以及社会现实本相（如中原帝国、郡县、家族、少数民族），都是中文世界读者所熟悉的，因此这也是一本为中文读者所写的文本、表征分析著作。

历史学与人类学的结合：在文献中作田野

在文献中作田野（do ethnography in archives），是我过去在台湾一所大学人类学研究所教授“文本分析”课程的副标题。当时有些教授反对，他们认为人类学家的田野就是在某偏远地区人群中所进行的参与观察，不能在文献中作田野。人类学家到实实在在的人群社会中进行田野，的确是他们值得骄傲的学术资产，这也让许多历史学家十分羡慕。我常听历史学界的朋友说，我们无法进入唐代、宋代人群社会中，像人类学家那样亲身观察当时的社会，听每个人鲜活的话语，观其行为，分析其情感与意图，发掘隐藏的社会结构。于是，无法进行田野考察成了历史学家难以深入探究过去社会的普遍借口。

本书的主要内容，便在于说明如何通过文本、文类、历史心性、社会表征（表相）、社会现实（本相）等概念而“在文献中作田野”，也由此揭露隐藏在文献中的另一些历史景象。简单地说，首先，我将种种历史文本当作古人在特定社会情境下创作的社会历史记忆；社会情境与历史记忆文本有其对应关系。其次，我将说明，社会情境结构

（如中原帝国之郡县体制）与特定文本结构（如方志文类）亦有其对应关系。最后，了解文本与情境以及文本结构与情境结构的对应关系之后，我们可以观察一古代作者如何选择符号（如方志中记载的人、地、事件等等），遵循或违逆一文本结构，以制作其文本。如此，我们便可能经由对历史文本的分析，深入探索一古代社会情境，了解其各层次的“结构”，以及观察古人在书写、行动间流露的个人社会处境、情感与意图。简单地说，已成为过去的一社会及其内部结构、个人，都化为种种“密码”藏在历史文本与事件之中，我们只要知道如何解码，便能深入观察并了解一古代社会的本相。

了解遥远过去的人群社会（历史学），与了解遥远空间外的人群社会（人类学），对反思性研究来说都只是整体研究的一半。另一半的研究则是，基于对遥远时间、空间外的“他者”或“异文化”的理解，来重新认识“我们”与我们所存在的现实情境。如此，我们的现实存在，以及造成我们认知偏见的帷幕，将突然透明地呈现在眼前—像是蝴蝶咬破了蚕茧出来，终于看见以前被自己当作是全部世界的茧，以及自己存在的真正世界。前一半的工作是“化奇特为熟悉”（to make strange familiar），后一半的工作也就是“化熟悉为奇特”（to make familiar strange）。

最后我要说明，反思性历史知识并非是要完全推翻、取代我们原来相信的典范历史；在相当程度上，它仍建立在典范历史知识的时空架构上。它只是质疑典范历史的取材、解释与构成，批判典范历史简化了“过去如何造成现在”，因此让人们难以察见社会现实本相。[6]然而反思性历史研究也不同于后现代主义下的“历史解构”。虽然它们都将“历史”当作人们在现实情境中的建构物，但解构论者大多否定我们有探触真实历史的能力，或将造成“现在”的历史限缩在“近代”，而反思性历史研究之目的仍在探索真实的过去，并希望因此让人们对“现在”有更深入透彻的了解。

最后，我希望，反思史学或一般性的反思研究所提供的对历史与社会现实的新知，可以让人们对于自身在社会中的处境，以及当前社会情境、本相在历史长流中的位置，均有深入且透彻的了解—也就是

剥去脚底的皮茧，让人们能深切体认、体验社会现实本相。我相信，这样的反思性历史知识，能创造具反思性认知、认同并有行动能力（如抽回脚的动作）来改变社会的当代人。

第一章　事实与现实

对于历史学家来说，历史事实（historical facts）是他们梦寐以求的探寻对象。对社会学家或社会人类学家来说，社会事实（social facts）或文化真相（cultural truth）是他们努力发掘的目标。究竟，什么是事实？什么是真相？历史学家与社会学家所谈的事实是否为同一回事？我们如何探索事实、发掘真相？以及，我们是否可以全然了解并描述所见事实？这些都是长久以来让学者经常感到困扰的问题。

在日常生活，我们更经常在探究事实、发掘真相，或与他人争论事实；似乎，事实指的是一些常被遮掩、扭曲的事物。看来我们生活在一个由许多事实拼组而成的世界里，整个社会的存在与运作都借着我们对过去的历史事实与当前社会事实之理解。正确无误地认识事实，如警察及法官正确认识一起车祸发生时的事实，能解决人际纠纷、维持社会公义与秩序。正确地重建古代高句丽、钓鱼岛及其附属岛屿的历史事实，可以解决国际纠纷。然而，“事实”并非如此。除了认识事实不容易外，究竟什么是“事实”都值得讨论。

历史事实

我们先从“历史事实”说起。在前言中我曾提及，在中国语文里“历史”这个词至少表达两个意思：一是从前曾发生的、存在的所有事件与事物，二是人们记得的、说的、写的过去。这两者间的差别十分明白。前者（真正的过去）范围非常广，它的性质为一多层面的时间、空间与物质整体；过去一片树叶落下、一群蚂蚁爬过、一场人类战争，都成为它的一部分，但因已成为过去所以抽象而难以捉摸。后者（人们记得的“过去”）范围狭，它只存在于人们的记忆中，或借由人们的口述、书写、绘图、塑像表达出来；因此，它的内容具体，但却是片断、片面的（如唐代史、个人生命历史、国家的历史）。

由此我们可以明白，许多历史学家研究的是历史，他们宣称自己发现了一些历史事实，但他们所说、所写的“过去”无论如何仍是“历史”，也就是人们（包括历史学家）对“过去”的记忆与陈述。在我过去接受的专业历史教育中，历史曾有严格的定义，那便是“自有文字记录以来人们的重要活动”。这表示，第一，历史学家意识到他们主要根据文字记载来研究过去；第二，他们知道自己研究及重建的只是过去的重要片断；第三，有文字记录代表人类文明社会的开始，因此他们研究的是人类文明发展的历程。无论如何，历史学家相信他们探索、重建的是重要历史事实，它们主要被记载、保存于文献史料之中。历史学家的专长便是，在这些史料中找寻、辨别历史事实的片断，将它们组织起来，以说明人类曾经历的过去。

究竟什么是历史事实？我们以台湾的历史为例。在台湾，1990年代以来最典范的台湾史，也就是许多人相信并强调的历史事实，大致如下：台湾最早的住民是原住民，数千年前他们便在此生活，有考古遗迹为证；300多年前郑成功驱走荷兰人后，许多闽粤移民与郑氏所率官兵在此定居，他们是闽南人、客家人的祖先；1949年前后又有一批大陆军民随蒋介石及国民政府来台，他们是外省人的祖先。这个“历史”，也说明台湾的族群社会现实—广义台湾人分为四大族群：原住民、闽南人、客家人、外省人。其中，原住民是被征服者，外省人是新住民，闽南人与客家人是真正的台湾人（狭义台湾人）。以上提及的郑氏据台的历史，相关闽粤移民的历史，及蒋介石率国民政府军民来台的历史，无疑都是历史事实。然而，这并不表示它们是绝对重要的历史事实，也不表示它们无论如何都应被选择、编入台湾历史之中。譬如，台湾历史也可以如此书写—很早以前便有一些英雄先民居住在这个岛上，他们是台湾老居民的祖先，后来陆续从大陆迁来许多逃荒、逃难的民众与官兵，他们是新移民的祖先，所以现在台湾有两个主要族群：老居民与新移民。以上所述的过去也是历史事实，只是将郑成功、蒋介石等英雄祖先的历史省略简化而已。台湾人不如此说历史，并非因为它不合历史事实，而是它不符合台湾有“四大族群”这样的社会现实。

显然，并不是客观存在的历史事实构成我们所信赖的“历史”，而

是当前的社会事实（或社会现实）使得我们选择某些历史事实，或创造些对过去的想象，以某种方式来建构我们所相信的“历史”。我们相信这样的“历史”，因为它与社会现实以及相关的社会权力紧密结合在一起。说得更准确些，历史事实造成某种政治、社会情境；在这样的情境中，掌握权力者（个人或群体）也掌握“历史”建构，于是他们以“历史”来强化有利于己的社会现实情境。这社会现实情境，往往也就是群体中的老居民与新移民，征服者与被征服者，男性与女性，富贵阶级与底层群众等等，涉及社会地位、资源分配有高下阶序的人群认同与区分体系。

历史学者所关心的历史事实，经常是过去的人物、事件及相关时间、空间。譬如，大禹、孔子这些历史人物生于何时、何地，死于何时、何地；如周武王克商、周太伯奔吴，这些历史事件发生在何时、何地。由于这些历史人物、事件在构成“历史”叙事中扮演重要地位，而“历史”又解释今日人们的现实处境与身份，因此相关历史事实便不断被争议。仅以大禹出生地来说，山东、安徽、浙江、四川、山西都有人主张大禹出生于本地；在四川，大禹出生地又有汶川、北川之争。这些对历史事实的争执，多少皆与“现在”本地人的乡土认同与历史荣耀感有关，或也与历史文化资源转换为地方观光资源有关。如此，无偏颇地认识历史事实就更不容易了。

近代考古学传入中国以来，许多学者、民众皆认为考古文物、遗迹比历史文献更能呈现历史事实—它们的存在本身便说明了历史事实。是否真是如此？我认为并不尽然。考古遗存固然能增添我们对历史的认识，但往往，它先被“历史”所认识—我的意思是，人们在其已有的“历史”记忆中了解考古遗存。譬如，良渚玉器早在清代已出现在《古玉图录》之类的书中，但清代与民国时期的收藏家大多认为它们是商周之际或晚至汉代的玉。为何如此？那是因为在1970～1980年代以前，在良渚文化被有系统地发掘、研究及发表以前，人们对于长江下游的人类文明发展程度所知有限，因此他们以其“历史”知识来理解这些雕工精致的玉器。另外，值得我们注意的是，什么是过去的事实，什么是考古学知识（或我们一般性知识）之建构。举例来说，考古学者在陕西某地发现一些距今4000年前的古代人类活动遗存，包括

各种石制工具。它们毫无疑问能代表一个过去曾存在的事实。但考古学家称之为“一个新石器时代晚期陕西龙山文化之人类居址，还发现有石镰、石锛等农业生产工具”，这叙述中便有许多考古学（或一般知识）建构（如新石器时代晚期、陕西龙山文化、居址、石镰、石锛、农业），它们不等同于历史事实。

这个例子也说明探究与呈现“历史事实”的另一困难：我们的思考方式与语言、文字表述方式都是“当代的”，都是被当代社会文化所建构的，我们如何以这样的思考与表述方式来探索“过去”，如何靠它们来描述“过去”？当代社会人类学者也表示同样的认知焦虑；当然，他们焦虑的不是如何认识、描述过去，而是如何认识与描述异文化中的“他者”。[7]这的确是一个问题。如果我们用来思考与表达的词汇都受我们当代社会文化影响，那么我们如何探索过去的历史事实？如何探索异文化中的社会事实？

导演李安的作品《少年Pi的奇幻漂流》，其原作Life of Pi中有一段Pi与日本海事官员的对话。在Pi对他们说了那动物相残然后他与虎共同在海上漂流的神奇故事后，日本海事调查官员显然无法相信。官员追问Pi说，他们想知道在海上真正发生了什么事。Pi对他们说：“所以，你们是想听另一个故事。”日本官员说他们想知道真正发生的事，不是故事（story）。Pi说：“但当我们说什么，它就一定会变成故事，不是吗？”日本官员还是坚持，他们要听的是直接简单的事实，没有任何虚构成分的事实。Pi答道：“当我们叙述一些事，无论是以英语或日语，它都会成为一种建构，不是吗？仅单单察看、认识这个世界，这不也成为一种建构吗？这世界并非只是它的真实存在，而是我们所认识的它，不是吗？当我们在认识一些事物时，我们也在里面添加一些东西，不是吗？”[8]

这段对话的内容也就是前面提及的，我们的思考方式，以及我们的语言、文字表述，都被当代社会文化所建构，因此我们难以正确无误地认识与表达“真正发生的事”，无论是当前或是过去发生的事。

另一种“历史事实”探求，表现在与社会科学结合的史学研究上。

从事此种史学研究的学者们，对于由人物与事件之因果关系所组构的线性历史事实不甚关心。[9]他们关心的是另一种历史事实；在一特定时代、特定地区，各种人群社会中的经济、社会、宗教与学术思想等等活动，以及这些人类活动背后更深层的社会、文化基础或意涵，如某制度之社会功能，社会制度或集体活动所反映的社会深层结构，古人的时间与空间概念等等。这些都涉及社会科学中的一些概念、理论与社会文化事实。所以，我们便谈谈什么是社会学者所称的“社会事实”，以及人类学者的“民族志事实”。

社会事实与民族志事实

关于“社会事实”，同样的，在我们日常生活中有太多的事物发生、存在与变迁，它们自然都是“事实”。然而，社会科学研究的对象如民族、族群、家族、社会、文化、宗教、法律等等，似乎指的都是些具有普遍性的人类群体建构现象。因此，社会科学所谓的社会事实也就是选择性的，学者认为具有民族、社会、文化、宗教等意义的事实。这样的事实探索，自然与特定学术领域之学者们所认知的“民族”“社会”与“文化”等词汇概念有关。也就是说，学者们对这些学术词汇的定义与认知，引导他们选择性地观察社会事实，也影响他们对社会事实的理解与诠释。

我们以涂尔干（Emile Durkheim）的社会学为例说明。涂尔干之社会学的核心，便是他以社会事实（social facts）为对象的研究。对他而言，社会事实并非是所有的事实，而是在一社会中有其普遍性、客观存在的、可被观察、对个人有制约性的，独立于个人心理或主观外的制度、组织、习俗、规范以及相关社会现象。[10]譬如，普遍性的道德规范、亲属制度、社会组织、宗教信仰，以及受社会因素影响并可借由统计数字来呈现的一些社会集体现象，如某种犯罪行为（如学生群体中的霸凌）与自杀等等社会现象。也因此，情绪性的、未有社会普遍性的个人行为，人类普遍性的生物特质，突发的、单独的社会事件等等，都被排除在涂尔干社会学所研究的“社会事实”之外。

我们再以民族学（ethnology）为例。早期民族学者普遍对“民族”（nation, people）抱持着一些刻板概念：一群有共同血统、语言、文化与风俗习惯，并在历史上延续的人群。虽然民族学者很少用“社会事实”这个词，但他们探索与描述的民族“事实”，主要是一人群共同的体质、语言，以及饮食、服饰、婚姻、亲属关系、宗教巫术、民俗生活、节庆仪式等等之文化内涵。民族学者与社会人类学者的一个相异之处在于，民族学者较倾向于做跨时间、跨文化人群之比较研究，以探索人类各民族中共同的（如乱伦禁忌）、独特的，或经传播而改变的一些文化因素。因此，上述体质、语言、文化因素在时空中的传承、传播、变迁等“历史事实”也是民族学者关注的焦点。

显然，“民族”概念内涵深深影响学者们所观察与描述的文化“事实”，一些可被观察到的客观体质、语言、文化特征，它们甚至可以一项一项地被条列出来。值得注意的是，民族学者们谈到社会或文化时，常提及“共同的”这一词；此显示在许多可被观察、测量的人类社会文化中，出现在众人身上的共同因素被挑选出来，成为该人群社会的文化特征（如母系社会、泛灵信仰、黥面习俗）。不仅如此，商业殖民帝国主义国家的全球资源领域扩张与彼此竞争，也影响这些国家中的民族学者对“他者”的想象与描述。在当时流行的“演化论”诠释模式下，土著之文化特征被置于人类文明演化的时间梯阶上（如人类从泛灵信仰、多神信仰到一神宗教的步步宗教演进），以说明被考察者的落后与原始。对于一些被视为较先进的（或同于己的）土著文化因素，民族学者则以“传播论”来追溯其古老西方根源。如此，民族学知识常将欧美国家之外的世界人群塑造为处于演化梯阶底层之待开化者，或又将之想象成古老西方民族（实为西亚民族）的后裔分支。[11]

1940年代以后，社会人类学逐渐与民族学分道扬镳，较注重文化的社会功能及其社会结构力量，又以对异文化社会的亲身参与观察（田野考察）与深度描述（thick description）之民族志书写（ethnography），建立起社会人类学的学术传统。这个传统—深入的田野考察与深描民族志书写—成为人类学探索、呈现异文化人群“真实”面貌的利器。

对于人类社会，人类学家感兴趣的是其“文化”。建立文化理论是许多人类学者的理想。许多人类学者也认为，没有“文化”这一概念便没有人类学。然而同“社会”“民族”一样，“文化”也是一整体概念，它无法将个人的作为，特别是个人情绪性的作为，以及突发的、个别的事件列入考虑。譬如，人类学的文化理论可以解释为何许多您的家人、亲友都参加您表哥的婚礼，但它并不能解释为何您因个人情绪、情感而没有参加这婚礼。无论如何，对于“文化”一词的定义与内涵，因功能论、结构主义、象征分析等不同人类学学派之研究角度而有别。我们且不谈这些人类学的文化理论，还是回到“事实”这一主题。

人类学家认为，任何的文化理论都必须建立在民族志事实（ethnographic facts）上。那么，什么是民族志事实？譬如，一位人类学家可以主张，在某社会中“少女的婚姻是一家族争取较高社会地位的工具”；这是他的理论。但如果这社会中许多女性都嫁到社会地位较其娘家低的家族去，那么其理论便违反了民族志事实而难以成立。所以，民族志事实便是人类学者在田野中所见、所闻的那些“事实”。这样简单的事实，看来应是无可置疑了，但我们还是怀疑这些“事实”的可靠性。

首先，人类学者主张它们十分真实的理由是“我曾在那儿，我亲眼见到……”。这使得民族志事实不同于可被实验反复验证的科学性事实（scientific facts）。人类学者所亲见的场景已成为过去，难以被后之人类学者所验证；更不用说，那些无法到“现场”的读者们只得相信。其次，我们即使相信人类学家的亲身经历与见闻，他的观察角度、感兴趣的主题、他的记忆，都影响他从“田野”获得的经验与印象。特别是，他的社会文化背景，他的人类学知识训练，让他带着特别的眼光来看“他者”的社会文化，也让他选择性地、“系统地”获得一些经验与印象。最后，他所获之民族志事实在其民族志书写中呈现，而人类学民族志为一种文类，有其特定之内容与书写结构；因此，其所获之民族志事实又要经过一番删削、安排、调整，而成为读者所见的民族志。那么，我们能获得多少民族志“事实”？关于“文类”我将在第七章中说明。

人类学可贵之处在于，许多杰出人类学者知道自己对异文化的认知偏见与障碍，并努力尝试克服。最初，他们对于如何认识异文化的“真实面相”提出许多理论，无论是功能论、结构主义或是象征人类学，都是这方面的尝试。后来他们更将人类学的老本—田野考察与民族志书写—拿来批判与检讨。在此方面，美国人类学者乔治·马库斯（George E.Marcus）、迈克尔·菲舍尔（Michael M.J.Fischer）、詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人，在1980年代中期发起了一场革命性的论辩。

马库斯与菲舍尔在他们合著的Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences一书中所谈的主题，即“表述危机”（crisis of representation），对于当时西方人文知识界来说并不陌生。早在1972年法国哲学家德勒兹（Gilles Deleuze）在与历史社会学者福柯（Michel Foucault）的对谈中，他提及“为他者发言是一种轻侮”（the indignity of speaking for others）；[12]此也就是说，我们没有能力正确无误地表达别人对一些事物的看法，或更一般性的，我们无法正确无误地描述所有外在事物。马库斯与菲舍尔也认为，人类学者缺乏恰当的方法来描述社会真实本相（social reality）。这两位作者由人类学者认识“异文化”的利器—民族志—之发展与演变，来说明此种表述危机，以及人类学者在其间的因应之道与挣扎。如他们指出，受塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）社会学影响的功能论者（functionalists），以一系列方法学问题来进行田野与写民族志；如此所建立的社会或文化“真实”是生态、经济、亲属体系、政治组织、宗教等制度或文化间层层相扣的体系。后来，受结构语言学影响的结构学派人类学者，则尝试找寻社会文化体系中更基本的一些结构原则，或在各种社会象征体系中分析其文化意义。它们所受到的质疑是：这些制度、体系，以及结构与象征意义，均难以摆脱研究者自身的文化想象，而与被研究者（异文化人群）之行为与认知无关。[13]在克利福德与马库斯所编的论文集中，两位编者承认民族志书写中的“真实”最多也只是部分真实（partial truth）；承认这一点，反而有利于人类学者使用各种策略来呈现这部分的真实。[14]

事实、真相与现实

以上提及的事实、真相，以及另一个词，现实，这些都是在我们平日生活中常用的词汇。在英文中，它们大约分别对应着fact、truth与reality。综合我们的习惯用法（虽然经常有些混淆），我给这三个词一些定义与说明，以方便我们后面的讨论。

事实（fact）指的是真正存在或曾存在、发生的事物。我桌上放的一支笔、一个大鹏金翅鸟铜雕（亦称迦楼罗或Geruda），昨天早上我喝了咖啡，这些都是事实。事实有客观的存在，绝对不容扭曲的质、量与时间、空间定位。但矛盾的是，我们的质（如金属）、量（如公斤）与时间（如汉代）、空间（如中国西南）概念都是人为的设定与建构。因此我们所称的“事实”经常混杂着我们语文中的文化及学术知识建构。譬如我们说，木星为太阳系中体积最大、自转最快的行星，这是一个“事实”。然而真正的事实应只是木星的存在及其状态；至于说它是太阳系中体积最大、自转最快的行星，这都是当前权威天文学知识的建构。

因个人知识与文化背景的不同，我们对同一“事实”的认识与表述也有异。譬如，我桌上的那个大鹏金翅鸟铜雕，在一般人的眼里它是个铜纸镇或古董，在川西的藏族眼中祂是常被绘在寺院与各家大门门框上的护法神之铜像，在收藏家眼中它又可能是个廉价复制品。虽然如此，我们必须承认“事实”的存在，我们才能进一步分析人们如何认知、如何表述它，进一步探究其中的困难，以及我们应如何克服这些困难。我们将人们对事实的质疑与争议留给另一个词，真相。

真相（truth）是什么？我们常说“事实真相是……”，这表示“事实”虽然存在，但其真相却不容易被认识、表述。因此“真相”是为“事实”所作的注解，或进一步的描述。便因如此，随着个人的经验、知识与立场，人们对同一事实的“真相”有不同的看法。譬如，关于我桌上的那个大鹏金翅鸟铜雕，我可以说：“事实真相是，它是2005年我在云南丽江古城一古董店花了500元人民币买的古物。”但我的古董收藏家朋友可能不同意这“事实真相”，因他对藏传佛教文物的知识（譬

如他知道与此相同的一个原件被收藏在某博物馆中），使得他不认为那是古董。甚至我（以及一般观光客）所见、所称的古城、古董店，他都有不同的看法与说法。

我们以日常言谈中人们如何使用“真相”这一词，也可说明“真相”的主观性、模糊性与受争议性。譬如，当我们说“事实真相是……”的时候，我们的意思是“我所相信的事实是……”或“我坚持事实便是……”。当我们说“真相必须被发掘、揭露”时，我们的意思是“真相”此刻仍然不清楚或被人刻意遮掩。当说“在政客们为了自身与政党利益的争执下，事实真相被牺牲……”之时，我们表达的是因个人利益与群体立场，“真相”经常被争辩。无论如何，“真相”一词表面的词意虽是毫不含糊的“真实面貌”，但强调或追求一事物的真实面貌，反而表现了“真相”之模糊及难以呈现的本质。

在英文中有“真实存在”意义的还有一词，reality，它在各种人文社会科学中有多元而又分歧的定义。我不愿涉入太多抽象的探讨。在此我只介绍它的两种意义，以中文来说，一是“真实”或“本体”，二是“本质”或“现实”，特别是指社会现实，或社会与人的本质。与“真实”或“本体”这一词意相对的是“表征”（representation）；在中文学界representation常被译作“再现”。如一棵树、一个湖景，是“真实”的存在，是“本体”；人们以绘画、摄影、雕塑或文字来表现及描述这树及湖景所产生的影像、形象与文字，便是“表征”或“再现”，或说是“真实本体”的“表征”或“再现”（representations of the reality）。又如台北市民的夜生活是一“真实”，人们通过纪录片或文字对它的介绍则是“表征”或“再现”。

我们许多关于“真实”的知识，其实都来自于各种媒介的“表征”或“再现”。譬如，我没有去过凡尔赛宫，我对它的“真实”存在之认识是通过他人的言语、文字、图片与影片描述。我更不可能置身于北宋的京城汴梁，我对此城的印象与知识来自于《清明上河图》以及相关文献对它的描述。即使亲见、亲身经验某事或某物体，我们是否能认识它们纯粹客观的“真实存在”仍值得怀疑。一个最简单的例子是，当一个车祸发生后负责调查的警察必须访问多位目击者，以及调阅多

个录影监视器，以重建当时发生的“事实”。因为人眼以及监视器的观察记录角度不同，所以得到的经验记忆与影像记录有别。更复杂的是，当我们亲见或亲身经历一真实存在的事物时，因每个人的感官（如视力、嗅觉、听力）敏锐度有别，也会造成人与人之间对“真实”的认知差距。最后，也是社会科学最感兴趣的是，我们的社会文化背景、学术知识背景，更经常影响我们对外界的观察与所得到的经验、印象。关于这一点，我将在本书第五章关于社会记忆的探讨中来作说明。

接着，我们可以谈谈reality的第二义“现实”，以及它与“事实”的差别。我曾问一个美国朋友，在日常英语中fact与reality有何差别。这位欧洲裔美国学者举了个很生动的例子。他说，如果我生活在20世纪上半叶的美国，我与一位黑人女性相恋，对我们而言这是事实（fact），但我们无法结婚，甚至不敢公开我们的恋情，这是因某种现实（reality）。所以“现实”常指的是社会现实，如在上面的例子中，那“现实”是主流社会对有色人种的歧视。在人类社会中存在着各种社会现实，如种族与民族认同与区分，贫富、城乡差距，性别区分与歧视，国家与其他政治体制下的种种人群阶序，等等。所以，当我们谈到社会“现实”，我们指的不是实质存在的某物体（如一块玉），不是实际发生的某事件（如这美玉为一个平民掘得、拥有），它们都只是“事实”。对于“现实”我们指的是社会中存在的、普遍的、受政治权力建构与维持的人群区分体系（如前面提及的性别、贫富、贵贱、族群、国别等等），以及与此相关的习俗、常识、社会规范（如道德、律法）以及审美观。以一个中国古代平民拥有一块美玉这事来说，“现实”是他的身份不容易让他保有这样的玉，现实是“怀璧其罪”。

“现实”让“事实”产生社会意义。如在古代中国贵贱身份有别（一种社会现实）的社会中，“玉”成为代表权贵身份之物，或代表文人士大夫阶层的雅好，因此一个平民拥有一块好玉这件事，便如前面提及的过去美国一对黑白恋人相爱那事一样，违反了社会现实，因而这平民可能时时有“怀璧其罪”的恐惧，最后他只得主动或被迫向有权势的人交出这玉。

不同的社会“现实”让同一“事实”产生不同的社会意义。过去在一种社会现实下，长城这一实质存在的“物”，曾在古人的诗文表征（再现）中，表现其保卫华夏领域（“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山”），或战争造成的生离死别（“可怜无定河边骨，犹是深闺梦里人”）之含意。今日在另一种人类生态中，长城的存在，以及当今它通过各种媒体文字、图像、影片形成的表征，在人们心中产生以汉族为主体、核心之“中国”以及“观光资源”等意含。

以上这例子也说明，不只是真实存在的事物（如一棵树）有其通过各种媒介的表征、再现（如以文字对这树的描述），社会现实（如性别、种族区分与歧视）也通过种种媒介在社会中产生种种表征（如有性别、种族歧视内容的电视节目）；在英文里它们都可以用representations of reality来表述。[15]一个明代画家与今日画家都可能以“真实”的长城为描绘主题，来创造其画作上的长城表征。但一个明代人与一今日中国人，由于所处的社会情境“现实”不同，从这些长城画作中得到的印象与情感、情绪是不同的。再者，在今日中国之社会现实情境中，对于一个生活其间的中国汉族人来说，一幅长城画作、一篇歌颂长城的诗作、一部关于长城的历史剧，以及当他亲访长城时所见的长城本身，都在他心中产生一些记忆与印象。以此而言，长城本体（reality的第一义）与长城在诗画中的表征再现（representation）并无不同，由此所得印象皆强化他心中“长城”之意象，强化汉族为中华民族之主体、核心此一“现实”（reality的第二义）。[16]

最后，我们可以用上面提及的璧玉与长城为例，总结说明事实、现实与真相之间的关系。以美玉为例，贵贱有别此一社会现实，让人们将美玉献给有权势者。这样的行动抉择，造成有权势者拥有美玉此一事实。此事实本身及其表征再现（佩戴美玉的有权势者，以及用文字、图像表述的权势者形象），强化贵贱有别之社会现实。以长城为例，汉族为整体中国国族中的主体、核心为一社会现实，此社会现实使得许多汉族人以文字、影像来描述保卫长城之历史英雄及其事迹，或在文字、影像中直接以长城代表中国，以及到长城观光旅游。这些行动抉择，造成许多“长城代表中国”之普遍、概念化事实。最后，这

些事实及其表征再现（如以文字、图像、影视媒介表述的大汉英雄保卫长城、北方游牧部族进犯长城之历史），强化汉族为中国主体、核心之社会现实。若我们接受以上分析，现实与事实之间的交错关系便为真相，因此这样的“真相”也并非绝对可信赖的。

第二章　典范与边缘

在上一章中，我说明事实不容易被我们发掘、察觉，也难以被我们正确无误地表述，我也说明现实如何影响我们对各类事物之真实性（真相）的认知，并因此影响我们的作为。所有这些对于“真实”“真相”的质疑，多少皆与1970年代以来诠释学（hermeneutic）、现象学（phenomenology）之发展，以及由此产生之后现代主义（postmodernism）学风有关。

简单地说，1970年代或（特别是）1980年代以来，许多西方杰出的人文与社会科学学者都对如何认识一事物、如何解读一篇文本、如何摆脱自身偏见而直接认识被观察的对象（现象），以及我们的知识如何产生等等西方社会哲学思维中的传统问题与探讨，发出新的质疑、辩驳或提出解决办法。因而，受此影响产生的后现代主义学风，其特色常表现在对学术陈说、常识以及相关社会体制的批判、质疑与解构。被学者们批判、质疑、解构的则是当代社会中的种种典范、秩序、结构与它们造成的“边界”（如民族与国家边界）与“边缘”（如跨越国界的非法移民之社会边缘性），以及产生并支持它们的当代普遍知识、理性与各种权力。也因此，除了解构典范、秩序、结构之外，后现代学术研究焦点常为异例（anomaly）、差异（difference）、矛盾/差距（discrepancy）、混杂（hybridity）、边缘（periphery）、跨界（border-crossing）等等人类社会现象。更重要的，这并不只是一些学术理论、主张，而是对许多当代现实的深层认识、批判，或亦为改变、改革的蓝图。

当代学者（特别是后现代主义学者）对近代以来形成之知识理性与社会现实的批判，常在于揭露其背后的权力；他们认为政治、经济、社会等权力或其结合，创造典范的知识理性（如人类学、历史学），也同时以此知识理性巩固典范的社会结构（如人类学知识下的原住民与少数民族，如历史知识下一国家中的征服者、被征服者族群

与新移民）。上一章之末我提及美玉与长城的例子，我们未及讨论的是，为何美玉会被视为社会身份象征、为何长城会被视为中国之象征，这些都涉及知识与权力。在这一章中，我以中国历史与民族学知识为例，说明知识权力与典范知识、边缘知识的本质及其形成过程。

类比法与历史、民族事实探索

我在大学及硕士阶段的学术训练，都是在历史专业系所中获得。因此可以说，我是具有“学院式的”（或科班的）学术知识背景之历史学者。以我过去所受的史学训练来说，确实，我们（历史学者）并不认为由一篇史料中推论“过去曾发生的事实”是一件简单的事。除了对史料的内外考据与孤证不立等治史原则外，近代以来学者还引用自然与社会科学，以二重证据或多重证据来探索历史事实。基本上，这种在1940年代以后逐渐成熟而流行于中国与东亚世界的史学，是将历史文献视为“过去之客观事实”的承载物，因此一篇历史文献的价值便在于它叙述了多少“真实的过去”。考古资料被视为比文献史料更客观、更值得信赖的“过去”遗存，它们客观反映过去的人类行为与其社会结构。

若这些文献与考古资料尚不足以完全呈现“过去”，学者们则认为人类社会、文化有其基本结构与演化模式，我们可以用民族学、人类学对近代“原始民族”之调查与研究所得知识（如图腾制、母系社会等等），或人类学、社会学、心理学、经济学等社会科学之概念（如族群、社群、涵化、能动性）与理论（如功能主义、结构主义），来考察类似的古代社会与文化现象。如此强调史学与社会科学结合的研究，使得我们的历史知识在20世纪后半叶有丰厚的成长累积。1980年代以来，华文世界历史学者也借着史学与社会科学的结合，将研究触角伸向思想史、社会史、经济史、妇女史、科学史、医疗史等方面；除了传统文献外，其所开发应用的史料，也普遍及于口述历史、图像以及各种档案与统计资料。然而，除了习自西方史学界的新研究主题与新材料外，大多数历史学者探索“史实”的方法仍然承袭20世纪上半叶发展而来的史学。

那么，近代以来累积的历史知识与史学究竟有何问题？以中国史学的例子来说，我认为关键问题之一是结合各种史料、各种学科以归纳、发掘事实的“类比法”（analogy）。类比法的逻辑，简单地说，是以事物的相似与相异性判断，来建立各种现象间之逻辑关系，或以此印证或补充我们对一些现象的认知。譬如，语言学者以词汇、语法之相似与相异，建立语系、语言、语支等一层层有亲疏之别的语言体系。考古学者则通过器物形态（morphology）与层位学（stratigraphy），依各类型考古资料间的相似与相异，建立起有其特色与时空共性的各种考古文化、类型。在结合考古学的历史研究上，学者更以考古资料与历史文献资料所重建的“过去”之间的相符与相异，来肯定、否定或更进一步了解历史事实。人类学者亦然；以学者所见各人群社会文化现象之同与异，学者分别将它们纳入“亲属关系”“宗教”等范畴，并进一步将之归为“父系社会”“泛灵信仰”等社会文化类别之中。

虽然，我们无法否认，类比法是人类知识产生的重要法则；我们许多知识的产生，无论在过去、现在或未来，都依赖类比法。然而在寻找、判断各种事物间的“相似性”或“相关性”的知识理性活动中，我们常陷于自身所处之社会文化迷障里。也就是说，我们的知识理性深受社会文化影响，特别是受到与自身各种“身份认同”有关之社会文化影响。在这样的知识理性活动中，我们定义、寻找何者是“相似的”“相关的”与“合理的”，以此建构一个我们所熟悉的知识体系。这样的知识体系，合理化我们各层次的社会认同—让核心成为核心，边缘永居于边缘。同时在此理性活动过程中，以及在此过程所涉及的知识霸权中，我们忽略身边一些不寻常的、特异的现象。

我举一个例子来说明。1930～1940年代，中央研究院历史语言研究所（我任职至今30年的研究机构）的民族学者们，多次前往中国西南与南方边疆，从事民族学的民族语言、体质与文化调查。他们在这些边疆地区搜集了大量的“民族文物”，其中，经济生产工具几乎全为猎刀、山羊网、弓箭、陷阱等“渔猎工具”。我们知道，至少在近百年来，在中国西南与南方边疆地区，无论是自称汉人或被视为蛮夷的人群，其主要生计都赖农业生产。然而，通过“国族历史”将一些边疆

人群变成国族同胞后，整个20世纪上半叶中国边疆民族调查之主要目的便在于寻找与汉文化“不同的”人群文化，以识别各个少数民族的存在及其与邻近民族间的文化边界，以及调查这些国族内之边疆同胞的落后情况。在当时流行的进化论观念下，由渔猎、游牧进而从事农耕，此人类经济演化进程已成为常识。在这样的时代与学术知识背景下，早期民族学者自然倾向于搜集边民的渔猎工具。这些少数民族或原住民“文物”，经过归类、排比（又一次的类比活动），被陈列在各国的民族博物馆中，因此也强化观看者心目中这些文物主人之落后民族（或落后的边疆同胞）形象，以及更证实人类由渔猎而农耕的文明进程。

与此相似的例子，也发生在当时的历史学研究上。当民族学者努力进行边疆民族考察的时候，许多历史学者也积极从历史文献中找寻中华民族多元融合之迹。同样的，他们从古史记载中的人名、族称、祖先源流、神话传说中寻找一些相似、相关的因素，或又佐之以民族学之图腾说（如分别以蛇、龟、凤鸟等为图腾的部族），建构起上古几个部族集团相争、融合而终成为华夏的中国民族史蓝图。无论是“夷夏东西说”（傅斯年），或是中国古代部族三集团说（徐旭生、孙作云）、四集团说（孙作云），[17]都是历史学者在当时学术典范与国族认同下，主观地选择他们认为相似、相关的历史材料、元素，同时忽略或刻意排除不合于此的“异例”，如此选择性建构起来的“历史”。

在前面我已提及，近代许多人文与社会科学学者都对人类理性感到怀疑，对知识如何产生及其真实性更保守谨慎；为何研究“过去”的历史学者却普遍缺乏这样对其专业知识的怀疑与谨慎？一个简单的理由是：我们生活在历史知识构成的社会现实之中（历史学者亦如此），社会现实塑造我们对“历史”的想象与建构（此为史学专业的一部分）。因此，当现实成为一种为社会权力支持的正统、典范，与之相应和的“历史”也成为典范知识。

典范历史

以此看来，典范历史知识不一定是最真实的过去；它成为典范乃因其最符合当前之社会现实，或最能反映人们对未来社会现实的期盼。更进一步说，一人群共同信赖的典范历史与传统文化只是掌握知识权力的个人或群体所主张的“历史”与“文化”。在当代，最能代表此“历史”与“文化”知识的，便是由国家（或代理其权力之机构或个人）编审出版之教科书所传布的知识。这是当代全球性国族主义（nationalism）的一项特色：国家以普及教育及教科书来播殖典范之历史、地理、政治、文化知识至每一国民的记忆中，以此塑造同质性的国民与国族成员（homogeneous citizens/nationals）。

然而典范的历史与文化知识绝非近代产物。在人类社会中，特别是在社会阶序化、权力集中化的社会中，典范历史之存在与人类文明史同样悠久。人类文明产生于阶序化社会，而典范历史便是社会阶序化的重要工具。事实上，在中文世界，古人所称的“史”与近现代人所称的“历史”，本身便表达对“过去”典范的、具有威权性的描述、书写。特别是，相对于口传的神话、乡野传说而言，文字书写的历史更代表着对“过去”的权威、典范表述。中文“史”字的原始构造，是一人手持笔之形，此也表达通过书写所造成的历史权威。

典范历史被认为是历史事实，或至少忠于史实。但是，无论史家是多么刚正不屈于权势，如何精研并忠于史料，如何在写史中不掺杂自己的意见，如近代史学家常强调的“让史料自己说话”，他们在历史写作中都会涉及选取、编排史料，以及顺应种种书写规则（如文类）的问题。也因此，他们写成的“历史”无论如何都是一种选择性建构；而且在这样的知识建构活动中，历史学家的专业性，其所依循的文类（如正史、方志、学术论文），其所使用的文字及其用字遣词技巧，以及在当代，一篇历史文章发表的场域（如核心学术期刊、重要报刊），都使得其文本带有典范与权威性。[18]

在一人群社会中，典范历史的“典范性”（“authenticity”）[19]与威权性（authority），主要由于它能说明整体人群社会的构成，特别是能以“过去”来说明（及合理化）“现在”一社会的阶序性构造，因而受到居于阶序社会上层、核心之威权群体的认可与保护。譬如，一

个“历史”，它告诉人们为何国王、贵族是统治者，平民是被统治者，以及另一些人是被掳来的异族奴隶，这就是典范历史。所以典范历史经常是区分人群、阶序化人群的工具。也因此，居于社会阶序上层的人群，掌握主要政治、经济资源的人群，也是典范历史的创作者或维护者。以一种典范的美国史来说，欧洲移民乘“五月花”号（Mayflowers）来到美洲，此一事件与其他欧洲移民来到美洲之事件被书写为重要的历史起源，然后此历史叙述美洲原住民“印第安人”如何被征服，来自欧洲的开国先贤们如何建立宪法与联邦国家，以及后来如何由非洲、亚洲迁来许多新移民。这样的历史叙事，强化“美国人”中的核心与边缘—祖先为来自文明世界的征服者、被征服的土著、被解放的农奴，或为外来新移民等等之族群区分。

典范历史另一常见特色是，它所陈述的并非一般人的过去，而是一社会中部分人士之过去。以中国二十五史（一种典范历史，所谓正史）的内容来说，它们主要都是帝王、贵裔的家族史，是以男人为主的历史，是知识精英、官绅士大夫的历史。现代史学亦然。经济史大多是资产阶级与国家观点建构的“历史”。政治史是记录国家、政党决策人物之作为所构成的“历史”。思想史是以一时代少数知识精英之思想、见解为代表的“历史”。社会史是城市居民的“历史”。世界史是帝国主义下殖民者所编织的“历史”。这些“历史”都让大多数的社会中、下层民众成为隐形的、没有声音的人。

典范历史通过社会优势群体之权力而产生，或通过各群体间之权力争衡而形成。它支持社会主体建构，在社会中被推广，最后它在该社会中普遍被认为是真实的过去。典范历史普遍被认为是真实的过去，不只是由“历史”获得利益与权势者相信它，在此“历史”下落入社会边缘的人群，如女性、劳工、原住民、少数民族、外来移民，经常也不怀疑它的真实性。后者因相信这典范历史，也接受自身边缘化的社会地位与“历史”宿命。

典型文化

同样的，所谓一社会的“典型文化”（或本土文化）也经常产生于阶序社会各群体间的权力争衡中。进入一个少数民族或所谓“土著”社会地区，我们常会接到一些讯息，关于哪些是本地或本民族的典型文化，哪儿的本民族文化最地道。说明、介绍本地典型文化的热心人士可能是本地知识分子，或政府观光事务官员，或来自知识核心的文史学者。

然而以我所熟悉的川西岷江上游羌族地区为例，本地原来并无“典型的羌族文化”。典型羌族文化产生于近代，并仍不断地在人们的争论与文化实践、展演中变化。在20世纪上半叶，本地没有自称“羌族”的人群；孤立的各沟村寨居民大都自称“尔玛”（各地发音不同）。在他们心目中，“尔玛”只是居住在限定空间中（通常是一条沟）的一小群人。在类似的生活环境与经济模式下，他们有些共同的生活习俗，但又不同程度地接受汉文化与藏文化影响；愈往西、往北，人们衣着、饮食、居住、宗教上的藏文化因素愈增，愈往东、往南，则日常生活中的汉文化因素便愈多。然而在20世纪上半叶世界性的国族与民族建构时代，有些西方和中国学者开始在本地找寻“羌族”与典型的羌文化。根据历史文献，他们相信本地有一“羌族”；基于“民族”概念，他们又相信一民族必有其共同文化。然而，这样的羌文化探寻充满了挫折、困顿与争论；当时许多调查者都表示找寻典型羌文化之不易。[20]

无论如何，经由他们的调查、研究（以及类比）所建立的羌语和羌文化，以及在此过程中播殖于本地的“民族”概念，最后终于使得羌族成为一个国家认可的少数民族。一些与典范汉、藏文化不同的本地文化因素，被外来学者与本地知识分子选择并强调为典型的羌族文化。然而在羌族内部，何处的羌语最地道、何处的羌族服饰与宗教文化保存得最好、什么是最重要的羌族文化，仍经常引发人们无止境的争论。因此，典型羌族文化的界定不只涉及找寻、定义各群体文化之相似部分（并忽略其异），也涉及羌族各群体对“我们的文化”之展示、夸耀与争论。这样的找寻、定义、展示、夸耀与争论，皆在各种社会人群（如地域、民族、性别、城乡等等）之权力阶序关系下进行。

事实上，羌族的典型文化建构并不特殊。在当代都市生活中情况也是如此；通过博物馆、歌剧院、美术馆、电视文化频道等等之公共展演场域与媒体，一都会之典型文化亦涉及“谁来界定我们的文化”，以及借此来界定“谁是真正的本地人”或“谁是有文化的人”。

在一社会中，“文化”一词前愈被人们加上典型、纯粹、标准等性质界定词汇，愈表示文化在社会阶序关系下，或在某种主流意识形态下，成为一种被人们操弄以造成社会阶序区分的工具。英国社会学者诺贝特·埃利亚斯（Norbert Elias）曾研究一小镇居民的认同，他的研究说明该地老居民们如何以生活习俗将自身区别于外来新住民。[21]此种强调“典范的”本土文化习俗以区分老本地人与外来者的现象，在世界各地都是常见的。不止如此，不同阶层、职业人群间的社会区隔亦然。法国社会学者皮埃尔·布迪厄曾论述，在日常社会生活中，“品味”如何被人们用来设定社会阶层间难以跨越的边界。[22]所谓品味，或文化品味，一方面表现在人们所践行的习好上；如在中国大陆或台湾，一个人听西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴，以夸耀其欧美文化背景（如曾留学欧美）。另一方面，文化品味更在人们对这些习好的评价中形成一典范价值观，强化一社会人群（有欧美文化背景的知识分子）的边界；如人们谈论哪些人真正喜好并娴熟于西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴而有品味，或相反的，哪些人听西洋古典音乐、抽洋烟斗、拉小提琴，但表现笨劣而失其品味。愈严格的典范文化界定，可以将愈多的人排除在社会核心人群之外。但在社会区分上，为了防止他者对“品味”的攀附、模仿，一社会文化群体常模糊地、主观地界定及操弄文化品味，以此强化该群体难以穿透的社会边界。

在当代国族主义下，传统文化或本土文化又有其特殊意义。近代西方殖民帝国主义国家挟其进步之科技，挟其社会达尔文主义下之国族领域拓殖主张，进入亚非等地竞夺工商业资源。在此刺激下，亚非等地国家知识精英之本土国族主义常有二元吁求—求团结（以凝聚国族）、求进步（以图存于全球国族竞争之中）。在这样的国族主义潮流中，“传统文化”扮演十分重要的角色，但也因此产生相互矛盾的二元性质。[23]一方面，它代表一民族（国族）共同的“过去”，可借以团

结国族同胞；另一方面，传统文化代表落伍、守旧，而与国族之“进步”冀求相抵触。因此一个普遍现象便是，国族中的男性、知识分子、主要族群、都市居民等社会核心人群虽自豪于“我们的传统文化”，但他们却不实践“传统文化”，而是鼓励国族中的边缘人群，如女性、乡民、原住民、少数民族等等，来背负与展演“传统文化”。在近代国族主义下，印度与日本之社会上层皆常见穿着欧式西服的男性，伴着穿传统服饰的女性，这样的社会表征鲜明地表现此一现象。中国大陆少数民族文化之建构与展示（如中央电视台之春节晚会中常见的少数民族歌舞文化），以及台湾“南岛民族”文化建构与展示（如常通过媒体传播的台湾原住民丰年祭之祭典与歌舞文化），都是同样的社会表征；此显示在各种、各层次之社会核心与边缘关系下，国族“边缘身体”成为文化展示的工具。

边缘的历史与文化

最近30年间，人类学、史学和一般社会科学都发生了很大的变化。其部分共同趋势为：对于知识建构之标准、典范、结构与事实（真相）产生质疑，以及关注知识之本质及其产生过程，特别是此过程中知识与权力间的关系。[24]因此研究之风，使得过去被掩盖在各种标准、典范、结构与事实（真相）之下的异例、偶发、个人、情感等事物，以及事物或事物间的断裂、荒谬、多元论辩等现象，成为研究者注意的焦点。“解构”可以说是描述此学风最简洁的词汇，虽然并非最完整、恰当的词汇。

解构典范的风气和第三世界人文社会学者之本土意识觉醒，以及欧美学者的自我文化反省有密切关联。所谓“后现代主义”（post-modernism），多少都有这种涵意—“近现代”（modern）代表着西方、西化，及一些近代学术下的典范知识建构。怀疑此学术与意识形态典范，并受诠释学（hermeneutics）、新马克思主义（neo-Marxism）等对知识、意识形态之批判影响，许多学者（欧美及欧美以外）开始批判、反思典范知识的本质与其形成过程。特别是，许多欧美以外学者对于以“西方与其他世界”（West and the Rest）模式书

写之“世界史”（world history），以及描述与塑造异己之“民族志”（ethnography），两者所涉及的研究方法与书写模式霸权有相当体认，因而也展开本土的，也是去殖民主义或后殖民主义的历史和文化研究及书写。

印度、中东与中南美裔学者的后现代、后殖民主义研究，深深影响西方世界的学术主流思潮；虽然，这些学者的学术思路仍主要来自于西方。[25]对于欧美学者来说，这可以说是一种对来自边缘声音的倾听。学者更多的关注与倾听，是在社会边缘上—许多学者投注于社会底层研究（subaltern studies）、常民生活史研究、女性主义史学与心性历史（history of mentality）等的研究。在研究资料上也有多元化趋势；学者在文字史料外，也开始采集、分析人们口述中的历史记忆，利用各种的图像资料。无论如何，他们都设法利用“多元的声音”（polyphony）来编织多声部和鸣的“历史”。[26]

如同我在本书题献中的比喻：在一个夏夜的荷塘边，有许多不同品种的大小青蛙争鸣。不同的蛙鸣，都代表它们宣称自己的存在。然而经常不久我们被一个声音吸引；那是一个较规律的声音，较宏亮的声音，它让我们忽略其他蛙鸣。这就是典范历史。典范历史合理化核心主体之优势地位，或也合理化社会边缘群体在误导意识下（false consciousness）所认知的自身劣势地位；无论如何，它都支持社会核心与边缘关系此一社会本相（reality）。被忽略的蛙鸣便是边缘历史。然而社会边缘人群并非是完全沉默无声，他们以各种形式的“语言”宣称“我存在”。对于主流的蛙鸣来说，它们成为一种对抗的声音。虽然如此，在一人群社会中，所谓社会化便是人们被教导只听一种声音的过程—我们每一个人都在社会中学习如何只听一种声音，如何忽略其他的声音。

多年前，有一次我在台湾的台东访问一对卑南族老夫妇，希望记录一些有关他们祖先来源的故事。这位老妇人国语（普通话）不灵光，但会说日语。在交谈过程中，她想要说一个祖先来源的故事，但表达有些困难。于是她用日语对她先生说出她要讲的故事，希望她先生能为她转译。她先生，一位退休的警察，斥责地说：“这不能讲，

不要讲。”后来，在我的鼓励下，她还是夹杂着日语、国语讲了这故事。故事内容是，很久以前，有一对卑南族男女祖先在海上漂流了很长一段时间，后来在某地方上岸。因女方生殖器上有牙齿，所以他们无法繁衍下一代。后来把牙齿弄掉了，于是他们就结婚生育子女；这故事说明本地人的由来。说完这故事后，两位老夫妇有些尴尬、紧张。老先生还是埋怨地说，这只是个神话，不值一提。后来他们终于在某一点上彼此同意；他们说，自己对祖先的过去其实也不清楚，村中年轻的传教士与老师们比较知道。他们告诉我，新上任的年轻乡长对本族群的历史很有认识。他们拿出一份乡长竞选宣传资料，其中有两篇文章：一是历史学者对卑南族历史的书写，一是人类学家对卑南族文化的描述。

我们可以注意，在这对老夫妻的谈话中，汉化程度深的人（当过警察的老先生）压抑汉化程度较低者的声音，男性压抑女性的声音，“历史”的声音压抑“神话”。接着，面对拥有典范历史与文化记忆的本地老师、牧师与乡长，这对老夫妇让出他们诠释过去的权利。最后，新乡长面对典范学术（历史与人类学）、典范文类（台湾史与台湾民族志）与典范的记忆媒介（书写印刷出版之文本），也附和这些“典范”来诠释本族群的过去。

我再举个例子，说明各种认知“典范”如何让我们忽略一切不寻常的、异端的现象。这是一部美国喜剧电影《阴间大法师》（Beetle Juice，在大陆或被直译为《甲壳虫汁》）的部分情节。其内容略为：一对夫妻在乡间买了房子，准备享受远离尘嚣的乡间生活。然而，他们却死于一意外车祸。这一对亡魂舍不得离开他们乡间的房子，但屋里却搬来了新住户，一对俗不可耐的夫妻，以及他们阴阳怪气的女儿。亡魂夫妇俩想尽办法变化出一些狰狞面孔，皆无法吓走那新住客夫妻，因为他们根本看不见鬼魂。有一天，这对鬼魂夫妻意外地发现那小女孩能看见他们。于是他们问那小女孩，为何别人看不见鬼魂而她却可以。那小女孩冷冷地答道：“人们经常忽略身边不寻常与奇特的事物。”这看来像是编剧者对此情节（大人看不见鬼而小孩却能看见）极其牵强的解释，然而，十分值得我们深思。

的确，我们身边充满异例（anomalies），但大多数人对它们熟而习之，久而未见。就像是我们的注意力容易被“主流的”蛙鸣吸引，而忽略其他的蛙鸣，我们所见也深受社会文化影响—我们只见到我们希望或预期中的世界。或者，我们心中有一典范概念，蛙鸣应是如何如何，因此一个不合此典范的蛙鸣，可能被当做虫鸣或风草声而被忽略。这便如前面提及的台湾卑南族老夫妇的例子；若我们在采访中希望听到“历史”，而我们心中对什么是“历史”已有一典范概念，那么所有不合此典范的人们对过去之叙事，都可能被视为“神话”或“乡野传说”而被我们忽略。所谓社会化过程，可以说便是一个人学习只听某种声音、只看某种形象、只记得某种历史的过程；如此，社会化未完成的小女孩自然比成人容易看见异例。

因此，不同于在典范认知意识中忽略“边缘”，如今许多人文社会科学学者特别关注“边缘”—发自边缘人群的历史记忆、不合典范的边缘文本、人们偏离社会常轨的行为等等，这种关注与当代社会科学强调对断裂（discrepancy）与异例（anomaly）现象之研究是一致的。[27]其意义为，若典范的认知意识让我们无法看清真实世界，那么仔细发掘及分析一些被人们忽略的边缘、模糊、异质与断裂现象，将有助于让我们认识隐藏在自身之社会文化认同与学术专业知识中的典范意识与认知偏见。也就是说，我们对整体历史与文化真相的探索，必须努力尝试突破听蛙鸣者（研究者）自身的社会文化与学术限制，倾听多元的、边缘的蛙鸣（多元与边缘的历史、文化现象），如此我们对整个蛙塘的生态（社会情境、本相）及其变迁可能有新的认识。

第三章　人类社会的基本面貌

这世界上有多种形形色色的人类社会。长期以来，人类学、社会学等人文社会科学，尝试以社会结构、文化模式、亲属体系、制度功能，以及人观等学术词汇与相关艰涩理论来描述及理解它们，如此更让人们觉得人类社会深奥而难以被了解。事实上，人类社会虽有多元变化，各种人类文化、文明虽然博大精深，但它们都有些基本共性。若能掌握这些人类社会的基本共性，我们便不易被“文化”“文明”所建构的种种宏大景象所惑，也就容易由此入手深入理解当代或历史上的人类社会。

人类社会的共性，表现在四个相互联结、相辅相成的要素上。其一是环境；人们所居的自然环境与人们对其之修饰、改造与“领域边界”建构。其二是经济生业；人们利用环境以获得生存资源的种种生计手段（如农、牧、贸易等等）。其三，社会结群；人们为了在特定环境中行其经济生业，以及为了保护、分配、争夺领域和生存资源，而在群体中建构的种种社会组织（如家庭、部落、国家），以及相关的人群认同与区分（如性别、年龄、贵贱、圣俗群体，以及由家庭到民族的广义“族群”等等）。第四，文化与其表征；在此，文化泛指人们为巩固其社会组织，以及为维持种种社会人群认同与区分，所建构的语言、文字、习俗、宗教、仪礼、道德、法律、品味、美学、服饰、建筑等社会规范。文化表征指人们依循文化而产生的种种社会行为与建构，如端午节庆活动、祭山神活动、婚礼，又如人们身上的服饰穿着、人们所宣称的“历史”、一栋富丽堂皇的建筑，等等。

上述四个人类社会要素中的前三者，即环境、经济生业与社会结群，共同构成人类生态（human　ecology），也就是人类生存其间的社会情境本相。而文化与其表征，则是与社会本相应和的社会表相。我称人类的文化行为与建构为表相，并不表示它们不重要；相反的，它们强化社会本相，并遮掩社会本相，让人们置身其中而难以窥见社

会本相的真貌。如何看透文化及其表征，从而让我们得以认识社会本相，是本书写作的主要目的。下面我将对上述人类社会四要素，以及所涉及的族群、文化、文化表征、人类生态、社会本相与表相等概念，作进一步说明。

环境与领域资源

首先，人类所居的环境、领域与其中资源。中国人说“靠山吃山，靠水吃水”，表现的便是环境与人们谋生之道间的密切关系。在我们这地球上，人类居住的地方以地形地貌而言，有河谷平原、高原、丘陵、盆地、岛屿等等，以温度来说有寒带、温带、热带；可以说，除了少数极端不宜人类生存的环境外，人类的居住与谋生空间几乎布满所有陆地，其经济活动更伸向海洋与江河。所谓环境资源对人类而言并非是绝对的；因着人类谋生策略的差异，一地理空间中不同的环境资源，被人类以各种方式开发利用。譬如，距今5000年前，一片森林及其间溪流成为一人群栖息之地，该人群在林中打猎、采集野生蔬果及根茎类植物，在溪流中捕鱼；这是人们对该地环境资源的一种利用方式。到了距今3000年前，人们清除了森林，引溪水灌溉，在此种植稻米、蔬果，同时在河运上收取货物通行费；这又是另一种环境资源的利用方式。

生活在特定环境的人群，其谋生活动经常有一定的空间范围，其边界或确定或模糊，我们称之为领域。环境有自然分界（如山、河），各邻近人群的资源空间领域经常依着自然地理分界；川西俗谚称“山分梁子，水分亲”，表达的便是此意。然而，人们有能力越山过河，自然地理分界并非人类谋生活动的障碍；一人群的环境领域及其边界是经由暴力战争、协商或约定俗成人为造成的。还有便是，人类领域之大小，以及人们对于利用环境领域之概念（如土地的使用权与拥有权等等），与其谋生方式（也就是经济生业）有关。对于这些，我们在以下人类经济生业中说明。

经济生业

其次，关于人类的经济生业。这指的是在特定环境中，人们用何种手段来利用环境资源进行生产、分配与交换，以获得生存、繁衍与追求较好生活。譬如，前面我们已提及，人类渔猎社会的狩猎、采集活动与农业种植是不同的经济生业方式。游牧是利用草食性动物的食性，将自然环境中人类无法直接消化利用的草类与荆棘类植物，（让食草动物吃了后）化为它们身上的皮、肉、乳、毛、角，让人类可赖以生存，这也是人类一种重要经济生业。如今人们在不利农业的地区开采石油与煤矿，进行原料销售或加工销售，这又是另一种经济生业。

人类群体所赖的经济生业常常不是单一的，人们经常采用多种经济生业来相互弥补，或以此分散单一经济生业的风险。在传统中国农村，农家经常在田边采野菜，在田沟及小溪中捡螺捕鱼，拿自己生产的手工制品与采集的野生药材到市集上卖，农闲时出外打工，这些都多少能贴补家庭消费之需，以及降低穷困匮乏的风险。如在农产收成不好的年月，农人可能以增加出外打工、上山采药、家庭手工艺制造等经济活动，来渡过难关。中国历史记录中，在连年闹兵灾的地区，农村百姓曾放弃农作、定居而从事较游动的渔猎、采集，以逃避风险。[28]这也说明，有一种对人类文明进程的看法，认为人类由渔猎生活，进而行畜牧、游牧，再进而为农耕，这种看法至少是过于简化的认知。人类在谋生存中的“移动”与“抉择”，常让人们离开一个熟悉的环境与生业，来到另一个环境从事其他的经济生业。

不同的经济生业，以及更常见的不同的多重经济生业组合，造成人们对于环境有不同的利用方式，对生存空间或经济领域大小有不同需求，对环境性质或其多元性质的需求有异，以及对长期定居或经常迁移也有不同的选择。最明显也是众所周知的是，游牧与狩猎者所需的草场与猎场，其空间范围远大于农人生产所需的田地。在人与土地的关系上，农作物根植于土地，并时时需人照料，因此农人必须定居并拥有土地。相对于此，许多游牧、游猎人群因需长程移动，因此他们不必“拥有”（也难以保护）广大的草场、猎场；许多游牧人群的迁

移路线彼此交错，其宣称拥有的常是季节性利用本地资源的权力。

人群对各种环境资源的需求，鲜明地表现在彝族古诗歌《勒俄特依》对理想建寨地点的描述上："寨后有山能放牧，寨前有坝能栽谷，寨上有坪能赛马，又有沼泽地带放猪处。"川西羌族的传统村寨所在的位置，通常也是村寨附近有缓坡可开辟为农地，上方及周遭有树林可供应柴火及建筑用木材，可采菌子、药材，林间隙地可放羊牧猪，更上方有草场可放养牦牛及马。又譬如，许多游牧人群都有其传统的季节性移牧路线与草场，以保障他们的牲畜四时皆能得到水草资源。除此之外，有些游牧人群的迁徙路线还需经过农区与城镇，以获得贸易之利。秋季迁移至农区附近的牧民，可以帮忙农人收割，以赚取工资；牲畜可吃田中割余的穗秆，它们的粪便也有助于肥田。如此农人、牧人皆得其利。

经济生业，或多种经济生业之组合，是造成人类领域性（human territoriality）及相关社会形态的重要因素。前面我们提及，供养一游牧家庭生活所需的土地，远大于养活一个农村家庭所需的田地。但人类领域性指的并不是"家庭"—人类社会最小的生产共同体—所需及所主张的空间领域。它是指一个社会或政治人群，如一个部落、部落联盟、村落、国家群体所宣称拥有并愿意极力保护的空间领域。这是个让学者们很感兴趣的主题。为何有些人群只组成很小的社会群体，如过去青藏高原东缘许多山间村落与高原河谷部落人群，共同拥有、分享及彼此竞争一小块空间领域？为何有些人群组成地广人众的国家，如历代中原帝国、北亚历史上的游牧帝国与近代民族国家，对外防护及扩张领域边界，对内行阶序化资源分配？这不仅与地方环境以及人群赖以谋生的经济生业有关，也与人类为行其经济生业与资源分配而建构的社会政治体（社会结群）有关。

社会结群

人类社会结群（human grouping）是我所称人类社会基本要素的第三项。它指的是为了集众人之力来从事特定经济生业，为了以集体

力量来保护及扩张自身领域，为了在群体内部行资源阶序分配，人类所建构的各种社会组织、社群，及因此造成的群体认同与区分。

人类社会结群与区分的判准，或是人类生物性体质外观的一部分，如以性别、年龄、肤色为分类标准所形成的男女、世代群与种族群体；或是以社会所建构的地域、血缘、文化、历史（记忆）与社会功能等等为区分标准，如此造成一社会中各层次的贵贱、圣俗、贫富、职业、地域群体与族群。社会所建构的文化及“历史”，除了强化以上各种人类社会结群与区分外，更经常造成一社会中“征服者与被征服者群体”以及“老居民与新移民群体”等等之认同与区分。借着如此之社会结群（与区分）手段，一特定环境领域中的人类群体以集体力量与社会分工来进行经济生产，以及保护或扩张领域资源，并对内进行资源阶序分配，以解决生存资源之匮乏、分配与竞争等问题。

在人类各种社会结群形式中，最普遍也最值得我们注意的是族群。不同于许多人类学者将族群（ethnic group）与家庭、家族、宗族等亲属群体（kinship groups）分别开来，我以族群一词来泛称人类以真实或想象的共同血缘根源来建构的认同群体。因此，由家庭、家族到民族都是如此定义下的族群；我认为，它们在本质上没有太大的差别。一个最简单的证据便是，今日中国人称本民族成员为“同胞”，美国人称本民族、国族或族群成员为“our brothers and sisters”，都隐示着族群与人类最基本的亲属群体（同出一母的群体）是同一人类社会性下的产物。其他如母国、黄河母亲、民族母语、motherland、mother tongue等等与民族认同有关的中西词汇，也都暗示着人类此一方面的社会性。

族群以如同出一母体的共同血缘起始记忆，强化其成员之间的基本情感联系（primordial attachments），以此维护他们共有的生存空间与相关资源。因此，这样的人类社会性包含两大因素：血缘与空间资源。一个强调“国父”与革命先烈们建国之艰辛，以及强调祖先传下来的土地不容侵犯之政治性文告，与一篇记载家族“开基祖”事迹与祖产（或祖茔）疆界的家谱，在人类生态本质上是一样的，而两种文献中都蕴含着血缘与空间论述。

以此而言，人类族群原来便与人群对空间资源的占有（人类领域性）不可分。为了保护及扩张本群体的资源领域，人类族群除了以血缘凝聚其成员外，亦常有某种政治组织形态，借此以武力遂行其群体目的（保护或扩张其领域资源）。在中国，“族”字之造字本义便是团结在一旗帜下的武力群体。因此，有些学者以“文化”与“政治”来区分民族与国族认同，这是没有意义的。无论是世界各地传统之部落、部落联盟或当代国族国家，都强调其成员之间的共同祖源（或祖源地）历史，及以武力及政治组织来维护或扩张群体资源空间。或者我们也可以说，人类维护与扩张共同资源及空间的政治经济群体，经常也借着族群之历史建构与文化想象，来强化其成员间的凝聚以及内部区分。

现在我们可以回到上一节的问题，也便是关于人类社会结群及其领域性的问题。这不仅与地方环境，以及人群赖以谋生的经济生业有关，也与人类为行其经济生业与资源分配而建构的社会政治体有关。譬如，在川西羌族高山深谷的自然环境中，在人们多元利用一山沟资源的生产方式下，一个山沟或山沟的一部分便是值得人们保卫与争夺的领域，人们也倾向于建构孤立的、小范围人群的“尔玛”认同—这是在羌族认同出现之前，本地普遍存在的一种族群认同。然而在类似的自然环境、类似的生产方式下，川南凉山彝族便发展出借祖先谱系记忆来凝聚的“家支”认同。一个彝族家支的资源领域范围，远大于山沟中的“尔玛”所宣称及愿保护的资源领域范围，而且颇有扩张性—无论住在多远的地方，家支成员都受本家支的保护，因此血缘记忆让家支成员勇于向外开拓新领域资源。这个例子也说明，我所称的人类生态并非环境决定论，人类可以用不同的社会组织（以及相关文化），来据有、开拓与争夺同一自然环境中的生存资源。在下一节中，我将进一步以羌族、彝族为例，详细说明社会结群、文化与人类生态之间的关系。

文化与文化表征

为了稳固、强化上述由环境、经济生业与社会结群所构成的人类

生态体系，在一人类群体中形成种种制度、律法与文化，它们规范人们的社会行为，因而让这样的人类生态体系得以延续。广义的文化可以涵括社会中相关的制度、组织与律法。譬如，某种宗教文化包含着其僧侣制度与奉行此制度的寺庙组织机构。

我们通常以“文化”一词来指称社会中普遍为人们所接受的，或为社会主流群体所界定的个人或群体行为规范。它让人们在饮食、服饰、居住建筑等物质生活方面，以及在婚丧、年节、宗教及日常生活上，产生类似的行为与建构（物质性的与非物质性的）。这些人们类似的行为与建构，也就是“文化表征”；它们由一文化中具社会意义的许多符号所构成，[29]在社会中被人们观察、阅读、获知，而在人们共同的文化概念下对个人产生社会意义。所谓社会意义，最主要的便是强化造成社会群体认同与区分的那些价值体系。譬如，朝廷礼仪是一种文化，人们遵循此文化所产生的社会行为，看在国王及各级朝臣眼中，强化朝廷内不同个人及群体之权威，以及他们之间的地位高下阶序区分。[30]又譬如，在大学里，博士生与其指导教授间的结构性权力关系是一种社会现实。在此社会现实下，师生之间在举止言谈互动上有一定的模式，产生模式化的社会行为（如博导对学生颐指气使之举止言谈、如学生对博导毕恭毕敬的举止言谈）—我们可以说，这是大学内的一种文化。文化让人们产生模式化行为，模式化行为巩固社会现实。

关于文化、文化表征与人类生态的关系，我的认识得自于多年来我研究的川西羌族、藏族与彝族社会。以下，我便以这些族群为例，特别是羌、藏族与彝族之间的差别，来说明文化、文化表征与人类生态之间的关系，也借此整体说明“人类生态”此一概念。

川西岷江上游的羌族与川南凉山彝族，居住在青藏高原东缘常被称作“藏彝走廊”的高山纵谷之间（见图一）。以下我描述的是这些地区人群于20世纪上半叶时的情况；1990年代以来我在这些地区进行的田野考察，主要工作之一便是对20世纪上半叶本地人类生态的历史人类学研究。

图一

羌族　在岷江上游，羌族村寨坐落在一个个的“沟”（溪谷）中。沟中有高低垂直分布的环境资源，从可耕作的缓坡到提供菌菇、野菜、药材、木料、薪柴的森林，以及可放牧的高山顶坡草场。对外，农闲时青壮外出到邻近成都平原各城镇或更远的地方打工挣钱，为家庭添点收入，这也是本地历史悠久的传统生业。如此一个溪谷，或溪谷的一部分，成为人们可依赖的经济生业领域。

在这样的环境与经济生产方式下，沟中的羌族依亲缘及居住空间远近，形成不同层次的社会结群—本家人、本寨的人、同村各寨的人、同一沟中各村寨的人—以分享及彼此划分地域资源，包括可以进行狩猎、挖药、放牛羊、砍柴等生计活动的森林与高山草场。每个家

庭都有自己的田地。更大范围，寨中成员共有属于本寨的山坡与森林、草场；几个寨子构成的大村也一样。一条沟中所有村寨的人群构成“本沟的人”，他们也共同拥有及保护沟中所有的自然资源。村寨内并无贵贱、圣俗等人群区分。一般来说，亦无征服者与被征服者，或老居民与新移民等等之区分。然而在家庭与社会地位，以及经济生产与家庭生活分工上，男女有别，不同年龄层的人亦有别。许多本地的文化（含宗教文化）与人们常述说的“历史”，都强化各寨、各沟人群之认同与区分，以及男女与世代人群之间的认同与区分。

以羌族的山神崇拜来说，在如此一层层人群都自有其资源边界的社会中，每个寨子通常都有自己的山神。几个邻近的寨子则有各寨共祭的山神，一条沟或几条沟中所有村寨的人群又有更大的共同山神。譬如，松潘埃溪沟的三个寨子各有山神。二寨与一寨关系密切，所以他们有共同的山神。埃溪沟三个寨子，又有共祭的山神。在更大范围内，埃溪三寨又与松潘附近各沟所有藏、羌族共祭雪宝顶山神，这也是藏传佛教的神山。山神是地盘界线的保护神，所以祭山神也便是借此文化行为来强化一人群的资源边界。许多地方祭山神的传统是，祭本地山神时要将邻近山神的名字念一遍，以邀其来共享祭品—此表达人们不仅强调自身的地盘界线，也知晓并尊重邻人的地盘。这样的山神信仰，在青藏高原东缘广大羌、藏族社会中均十分普遍。

以羌族的家族亲属文化来说，寨子里的每个家庭都属于某“家族”。在一个寨子里，几个家族各据地盘；通常是，地盘神的名字便是家族名号。依本地习俗，房子要盖在有地盘神佑护的地方。没有老地基，便没有地盘神，所以新户要盖在老地基上。到别人的地基上盖房子，便要祭这地基上的地盘神（家神），于是也成了这户的家族成员。在此情况下，所谓“家族”成员不必有生物性血缘关系，却更有密切的居住空间关系。这是一种强调地缘的“亲属关系”。

村寨中流传的关于几个地域人群由来的“历史”，也强化本地各村寨、各沟人群间有联合又有区分的人类生态。譬如，松潘埃溪沟中有三个寨子，本地流传的“历史”称：最早这儿没有人，三个兄弟到这儿来，一人到一个地盘上建立自己的寨子，当前三个寨子的人便是他们

的后代。二寨与一寨民众所说的版本中，又有“么弟（一寨的祖先）有些怕，他二哥（二寨的祖先）就说，那你死了就埋到我这儿来吧”这样的情节。这“历史”强化三个寨子民众间既合作又有区分的关系，也强化同在阴山面的一寨与二寨关系较密切此一社会现实。理县蒲溪沟中也流传一个“历史”：最早有三个兄弟到这儿来，他们以射箭分家业，箭射到哪儿就在哪儿建寨子，这便是本地最早的大寒、老鸦与色尔三个寨子的由来。我曾指出，这些模式化的“历史”，为“弟兄祖先历史心性”（一种历史记忆文化）下产生的历史记忆。

无论是文化或历史记忆（后者可被视为文化的一部分），都在羌族社会中造成一些“可见的”物质现象与人们的言行—这便是我所称的文化表征。如上述松潘埃溪沟三个寨子，坐落在一条沟中的不同地点，以及一、二寨同在阴山面且距离较近，这样的聚落形态（与相关的人类生态）产生上述弟兄祖先历史记忆，而这样的历史记忆也塑造此聚落形态。也就是说，三个寨子聚落的存在所造成人们的视觉经验与印象，强化人们所信赖的“弟兄祖先历史”，以及此“历史”所对应的人类生态体系。又如，各寨民众祭山神的行为因本地山神信仰文化而产生，而这些行为表征看在众人眼中，其所造成的经验与记忆（各祭各的山神，又有共同祭拜的山神），也强化其山神信仰及相关人类生态（人们各有各的地盘，又有共同的地盘）。另外，人们讲述本地各寨来源的“弟兄祖先历史”，此讲述所传播的经验与记忆，不仅强化各寨间合作、区分与对抗之人类生态，同时也强化女性在社会中的边缘地位—此“历史”中没有女性，这也是本地人类生态的一部分。

有合作、区分又有对抗的村寨人群认同，以及相关人类生态，也表现在各村寨妇女服饰上。羌族妇女的日常穿着，一地域（如永和沟、三龙沟、赤不苏）有一地域的共性与特色，但在一地域中各邻近村寨，妇女在服饰上都保持细微的区分，她们也常以此相互比较、讥嘲。这是本地人类生态中的地盘领域、村寨人群认同等“区分”，在不常出远门的妇女身上展现的文化表征。

凉山彝族　凉山彝族所居的自然环境也是多高山、溪谷，然而地理环境与岷江上游羌族地区有些差别。一般而言，凉山地区有类似云

贵高原上的宽广山间盆地，这样的“大坝子”在岷江上游羌族地区是没有的。彝族聚落通常建在盆地边或较平缓的山坡上，不若羌族村寨常建在半山或高山险要之处。在对农、牧、山林资源的利用等方面，凉山彝族与其北边的羌族则是大同小异。无论如何，以下我将说明，凉山彝族与川西羌族在人类生态上的差别，且是不小的差别，表现在二者之社会结构和相关的社会结群及群体认同上。

首先，相对于羌族村寨中各家户“对等地”共同保护、区分与争夺本地资源，凉山彝族则是阶序化社会，内部分为诺伙（黑彝）、曲伙（白彝）、阿加、嘎西等社会地位高下差距甚大的群体。黑彝为主子，为统治者，仅占总人口的百分之十。白彝为其百姓，占总人口约百分之五十，有部分人身自由与财产权。阿加为已成家的奴仆，为前二者从事家内或田间的劳务。嘎西为单身奴隶，地位更低，须经常在主人身边接受使唤从事劳动。阿加、嘎西都无财产及人身安全保障，可以被主人买卖或可能被杀害。

其次，相对于羌族（以及邻近嘉绒藏族）重地缘、轻血缘的村寨人群关系，彝族的“家支认同”则是重血缘而轻地缘。与此相关的，羌族安土重迁，凉山彝族则经常迁徙。彝族常为了打怨家战败而外移，或因收成不好而外出开荒、依亲。黑彝之所以能以少数统治多数，以及能率众迁移到外地重建家业，所依持的便是家支认同，以及丰富的家族谱系记忆—借着此记忆，无论走到何处，只要找到本家支的人，经常都能从他们那儿得到帮援。白彝亦有这样的家支，但不如黑彝家支之祖先谱系记忆完整、凝聚力强。

显然，同样是生活在农业资源匮乏的高山地区，彝族（或应说是黑彝）以不同于羌族（及邻近嘉绒藏族）的社会组织与认同体系来处理资源分配问题，也因此形成与后者截然不同的人类生态体系。将部分人变成做得多、吃得少的下阶层人群，以及利用家支血缘认同与相关历史记忆，来让家支成员在脱离地缘人群关系后（如出外开荒），仍能得到远方本群体的奥援—这是彝族社会之人类生态。

彝族特殊的人类生态，也反映在他们的文化和历史记忆上。首

先，如前面所说，山神信仰文化反映羌族（及藏族）各群体固守其地盘的人类生态，相对于此，基本上凉山彝族社会中没有类似的山神信仰—这反映着后者轻地缘、常搬迁的人类生态。其次，黑彝与白彝都有记忆、背诵家支谱系的习俗，而且这样的“历史”内容十分丰富，常包括十余至三十代人之迁徙、战争等“英雄祖先”之情节。这样的历史记忆文化，不见于山神信仰流行的川西羌、藏之中，[31]在内容模式上也与后者的“弟兄祖先历史”有相当差别—“弟兄祖先历史”中没有人群迁徙、战争等英雄事迹情节。

在盖房子的习俗方面，相对于川西藏、羌族要将房子盖在老地基上，彝族倾向于将房子盖在全新的地基上。羌及邻近嘉绒藏族的房子，由于盖在老地基上以及不常搬迁，房子盖得较讲究其恒久性；相对的，彝族常搬迁的习俗使得他们的房子在用材及结构上比起羌、藏族的要简单得多。在妇女服饰方面，一般来说，彝族妇女的穿着较素朴，邻近村落的妇女服饰并无差别；我认为，这仍由于家支成员分散，邻近村落人群间无必要以妇女服饰来作族群区分。

以上川西羌族（以及藏族）与凉山彝族之间的对比，鲜明地表现社会结群、文化表征与人类生态间的密切关系，以及人类如何以“社会”及“文化”手段来突破环境与生产方式的限制。可以说，虽环境及经济生业与羌、藏族类似，但彝族之“社会建构”与“文化”创造出与前者截然不同的人类生态。川西羌、藏族社会的普遍特色是：在日常生活中，各个居处相近的村寨人群共同保护本地资源，也彼此区分地盘与内向地争夺资源。因此他们十分注重人群与资源空间的关系；地盘神、山神等保护本地人的神灵信仰发达。“家族”观念中，空间人群认同（同一地盘神的人群）与血缘群体认同（同一家族的人）相混淆。凉山彝族社会则无山神信仰，缺乏地盘神与家神信仰，对于搬迁较随意；以对内社会阶层、阶序化，与外向地对外获取新地盘，来解决资源匮乏与生存竞争问题。为了联系家支，并以此集体力量求生存，其包括英雄、战争、迁徙之内容的家支祖源记忆十分丰富。相对于此，羌族的“弟兄祖先历史”中没有英雄、战争等内容。这是两种截然不同的人类生态体系。简单地说，一种是内向式的合作、区分、对抗以解决生存资源问题的人类生态。另一种则是外向式的移民、扩张、征

服，同时对内建立征服者、被征服者社会阶序，以解决生存资源问题的人类生态。

虽然以上所描述的主要是1950年代以前的情况，但至今这两种人类生态及文化传统的遗痕仍处处可见。譬如，当出门在外时，川西阿坝州、甘孜州的羌、藏族喜欢本村、本沟的人相互照应，而凉山州的彝族则同一家支的人相互照应。又如，川西阿坝州、甘孜州的羌、藏族村落中的传统建筑保存较好，嘉绒藏族民居构筑尤其精致，而在凉山州的彝族村落中则房屋用材及结构都比前二者简单得多，不易见到如嘉绒民居的精致建筑，以及羌族民居的叠石构筑。

个人、文化与社会

人类的环境、经济生业、社会结群、文化表征，四方面环环相扣，共同构成人类社会的基本面貌。它们是人类社会的普遍内涵，因此可作为我们认识各类型人类社会的基础，也可作为人类学民族志的基础知识与田野调查的方向指引。然而，我们不能以此简化人类社会与人类学知识；这只是一个基本的人类社会共通面相。更重要的是，将“个人”放在这人类社会基本面貌中，将“个人”在其间的行动抉择列入考虑，可以让我们由此了解人类复杂的社会面相（以及较不重要的，认识一些复杂的社会科学理论）。譬如，人类经济生业、社会与文化都有其范式性（或结构），它们虽然能规范或导引个人行为，但个人在其社会处境中自有基于种种利益考虑下之情感、意图与行动抉择，因此常有脱离社会与文化规范的行为。这样的行为表征，无论是一种突破传统的生产方式，还是违反社会结构的社会结群与认同，违反某种文化习俗的行为，都可能逐渐改变社会现实本相。[32]

在特定人类生态中，人类所居的环境与经济生产方式，与之相应的人类社会群体认同（族群、阶级、性别、职业、地域等等），以及社会组织、制度、道德律法，皆为人们资源分享、分配与争夺下的社会现实本相。所谓文化，即某种社会行为范式，便是人类生态与相关社会现实本相的产物。对于社会中的个人来说，文化有其规范性，让

人们不知不觉地产生模式化行为。这样的行为对社会大众造成的印象、经验与记忆，也就是我所称的社会表相、表征，能不断地强化（或涓滴地改变）社会现实本相。[33]社会表相与本相之间的关系便是下一章的主题。

第四章　表相与本相

我们每一个人都生活在充满“表相”的社会中。对于社会本相来说，表相可说是它的遮掩物，让它（本相）难以被我们意识到，因而得以顽固地存在与延续。前面，我对事实、社会现实本相（reality），以及我们认识事实与现实本相的困难，已作了些初步解说。在这一章里，我将进一步说明社会表相、本相等概念，以及探讨它们如何左右个人行为，表现于个人行为，并受个人行为影响。

[34]年我第一次到四川省绵阳市的北川访问时，一位受访的年轻羌族朋友对我说，荞面馍馍是羌族最有特色的食物。第二天，他一早便来敲我的房门，送来一盘热腾腾的荞面馍馍让我品尝；他的待客热忱让我感动，也因此让我对荞面馍馍印象深刻。后来，我在一本关于大禹的论文集（由北川县政府单位出版）中，读到一段报导性短文。这本论文集是北川县举办的全国性大禹研讨会之成果。该文作者为参与此会的学者。在此短文中，他描述主人对外来学者们的热情招待。文中称，在参观完禹穴沟、石纽等地之后，“治城区政府为我们安排了一顿丰盛的午餐，席上最受欢迎的却是荞凉面、荞面、蕨根面、豆腐等山区产品。”

我也曾注意一则收录在北川县政协所编《北川羌族资料选集》里的民间故事。其文如下：

荞子与麦子　麦子很瞧不起荞子，理由是它的面粉太黑。而荞子却说，我虽黑一点，但一年收两季，还在屋头过年哩，而你麦子一年只收一季，还在坡上过年。把麦子气得肚皮上裂了一道口子。[35]

本书编者在故事之后加上一段按语，称由此故事可看出“羌族视荞麦为本民族谷神”。[36]这本《北川羌族资料选集》为北川官方文史机构所编，可代表北川羌族知识分子的认同观点。那位羌族知识分子做荞面馍馍馈我，北川地方政府在招待学者的宴席上展现荞凉面、荞面

等食物，以及《北川羌族资料选集》中的“荞子与麦子”故事及编者的解说，这些涉及荞麦的个人言行、文字书写，除了表述荞麦食物为羌族特色饮食、说明羌族对荞麦有特殊情感外，是否还有些特殊社会意义？为了解读以上这些北川羌族关于荞麦的个人言行与书写，我必须对相关背景作些说明。

北川旧称石泉，自汉代以来，本地便是汉夷杂处的华夏边缘之域，并以其大禹遗迹如禹穴沟、石纽等著称。至少从汉代以来，“禹生于石纽”或“禹生于西羌”便出现于中国文献历史记忆之中，至于西羌及石纽是指何地，则不清楚。因此，历史上许多居住在中原帝国西陲边地的汉人，常想象圣人大禹的出生地便在本乡，以此强调本地人的华夏性。北川便是如此的华夏边缘之域。16世纪的明代晚期，朝廷派兵清剿本地“番羌”之乱，此后经两百年中原王朝的治理、教化，本地西部、北部各溪河上游山间“番羌”逐渐皆自称汉人，也敬拜大禹。尽管如此，到了20世纪上半叶，本地西北部青片河、白草河上游地区仍然为“华夏边缘”，汉人认同的边缘地带—各村落人群都自称“汉人”，讥嘲上游村落人群为“蛮子”，但自称“汉人”者也常被下游村落与城镇的人嘲骂为“蛮子”。

过去，人们认为“蛮子”的一个特征便是“吃荞麦”。这是因为荞麦性耐寒；在本地，愈往河川上游去，由于高寒及土地贫瘠，人们种植荞麦、吃荞麦的机会也愈多。又因上游村落人群户外劳动时间长，经常面目黧黑，而与小麦相比，荞麦也是颜色较暗。因此在过去，“吃荞麦的人”成为“蛮子”的代名词。就在如此各村落人群“一截骂一截”地对“蛮子”的歧视与污化下，绝大多数的北川人都自称汉人了。也因此，1950年代和1960年代从事民族识别的学者们认为北川居民都是汉族。到了1980年代，部分是为了少数民族身份带来的现实利益，愈来愈多过去自称汉人但被他人喊为“蛮子”的山中村落人群要求被识别为羌族。1990年代我在北川进行田野研究的那些年，正是各乡镇羌族人口大量增长，北川县积极争取成立羌族自治县之时。

这个历史与社会认同背景，可以让我们深入了解上述与荞麦有关的个人言行与文字书写，并借以说明本章的主题—表相（或表征）与

本相（或社会现实），以及与之类似的另一组相对概念—文本与情境。

表相、表征

以上提及的北川羌族朋友对外人（包括我）吹嘘本地荞麦食品的言谈，用荞麦面、荞麦馍馍以飨外人的举动，以及颂捧荞麦及荞麦制品的文字书写，都是我所称的社会表相、表征。首先，称之为社会表相或表征，是因为它们都具有社会性—它们在特定社会背景下产生，它们被展示、展演在社会中，它们被社会大众感知而产生社会意义。譬如，对于外来都市人来说，这些言语、行动与文字可能造成一种印象：荞麦是羌族的特色食品，以此制作的食物简单、粗糙但十分健康，这样的经验强化都市人对少数民族的刻板印象。对于北川羌族（特别是知识分子）来说，由于过去被歧视为“吃荞麦的蛮子”，因此在争取成为羌族之后，“吃荞麦”在人们心目中普遍有“本地正宗少数民族饮食习惯”之社会意含。

其次，称它们为表相是因为，所有以上羌族知识分子关于荞麦的言谈、行为举止、文字叙述，都产生于一种社会本相—当代北川羌族之族群认同背景，也是相关历史造成的社会现实。这个背景与现实是，过去被他人视为“山蛮子”或“蛮子”的经验，与因此造成的汉化（自称祖上为汉人并践行汉人习俗，包括祭拜大禹），和非汉本土文化尽失（相对于本土文化保存较好的茂县羌族），使得1990年代北川羌族有严重的认同危机—他们亟于证明自身为羌族，是与汉族有别的正宗少数民族，同时又是本民族中历史悠久的族群。在这样的认同危机下，荞麦被他们用来强调自身的少数民族身份，以及与汉族的区别；大禹则被认为是生在本地的羌人之祖，以强化北川羌族在本民族中的古老核心地位。让北川知识分子以荞麦来表达自身认同的另一更深层、普遍的情境则是，人类常认为食物塑造个人与族群“身体”，因而以“吃什么”（食物）来区分我群与他群。

在上述北川羌族认同情境中，本地知识分子不断产生与此相关的

言谈、行为与书写；这些，便是不同形式的社会表相、表征。这样的表征（或表相）被本地人观看、阅读、获知，因而强化他们的北川羌族认同。此便为表相产生于本相，而本相也因表相而强化。若我对法国社会学者布迪厄以下相关之言了解无误，这略同于其所称的“the reality of representation and the representation of reality”。

对于表征、表相这些词，以及它们与英文appearance、representation之间的关系，以及我对布迪厄所言the reality of representation and the representation of reality之理解，需要多作一些说明。布迪厄的这个寓意精深的名句，为其著作《区分》（Distinction）最后一章的标题。在此章中他提及，人们常赋予“物”以特殊意义，让它们转化为有区分或有粗鄙意义的符号，因此他认为个人或群体通过其行为、外貌、资赋所造成的表征（representation），是为社会现实（reality）不可缺的一部分。[37]

我们以1950年代以前，北川社会中普遍对河川上游村落人群的歧视（一种社会现实）为例。荞麦或荞麦馍馍，便是如此被人们转化为影射“蛮子”的既具区分意义又有污化含意的符号。一个上游来的乡民，受到下游村落居民们“蛮子吃馒头”之讥嘲；前者之身体、服饰、面貌外观（如较黑的皮肤）与举止，以及后者对前者的污蔑性言行，都是社会中的习行（practice），它们也是在人们心中产生特定意义的社会表征。这些表征被人们观看、认知，因而强化他们心中“蛮子”低劣可被轻侮此一印象，也强化“蛮子”受鄙视此一社会现实。在此，表征（representation）指的是人们的行为，或特殊外貌、属性，所造成可被人观察并在人们心中产生特定意义的外在景象（如山民黧黑的面容、吃荞麦馍馍）。因此，社会表征是双方面的联结：投射在人们感官意识中的外在景象（言谈、行动、物像等等），以及它们因社会情境、现实（如人们对上游村民的歧视）而在人们心中造成的一些共同意象、信念或情感。[38]

我们再举一个例子。譬如，若在一社会中人们对女性的歧视是一社会现实（reality），那么此社会现实让人们通过各种媒介发出许多表征（representation），如歧视女性的言论、文字书写与行为；这

便是the representation of reality。相对的，歧视女性此一社会现实，也会因这些（污化女性的）文字、行为与言语而被强化；这是the reality of representation。无论如何，发于外的各种物像与行为表征在人们心中产生的认知意义，与客观存在并为人们普遍接受的社会现实，两者互为表里，相互支持。此便是布迪厄一再强调的，人们对某人群的主观看法，和此人群的客观存在，两者共同构成此社会人群。[39]

由此，我们也可以讨论有些学者所称呈现（presentation）与再现（representation）之区分。诠释学者保罗·利科曾提出，书写文本（text）与言谈（speech）之区别在于，前者是被再现的（represented）而后者是被呈现的（presented）。在“呈现的”言谈中，对话者呈现在彼此面前，也存在于现实场景（situation）、背景（surrounding）与对谈时的状况（circumstantial milieu）之中。而书写文本的情况则是，读者与书写者的情境是分离的，两者间的对话是被隔断的。[40]

然而我认为，作为社会表征，口述文本与书写文本并无太大差别。我们可以用实际的例子讨论此问题。如前所举的例子，我的羌族朋友说荞麦是羌族最有特色的食物，以及他做荞麦馍馍赠我之行为举止，以及北川各级政府单位招待客人参观大禹遗迹与吃荞麦面等等，毫无疑问都是通过言语、行为的“呈现”。但这些“呈现”在众人之前的现象，并非只是一些随意发生的、个别的事件，某些社会结构性情境（如民族认同）提供其产生的动机，它们也产生于一些模式性的互动行为体系（如民族知识分子与外来研究者间的互动，主人与客人之互动）中，以及通过模式化的仪式（会议与宴席）来表达。对观察接受这些讯息的人来说，他们对此的经验、认知与了解，也在一些结构性认知体系中产生。因此，我认为并没有纯粹客观的“呈现”—在人类社会生活中，所有的“呈现”都是在一些结构性情境（社会本相）下的“再现”（这是对representation直接但粗糙的中文译词），也因此成为社会“表征”。

我举另一个例子—羌族服饰—来进一步说明何谓表征，以及说明

将它视为主客观交织的表征（而非单纯被“呈现”的客观现象）之特殊意义。在我进行田野考察的1990年代，羌族村寨妇女（北川地区除外）在日常生活中普遍穿着本地“传统服饰”。此种服饰的共同特色为色泽艳丽的红、绿、桃红或天蓝长衫，绣花布边的领夹与袖边，各种包缠法的头帕，系以花腰带的围裙，脚上穿的绣花云云鞋等。基于一种普遍而单纯的看法，村寨妇女在日常生活中穿着这些服饰是客观存在的事实，这些事实“呈现”一个民族的服饰特色，即所谓的民族服饰。民族被认为是历史上的延续体，因此民族服饰又被视为民族传统文化之一。事实上，羌族知识分子与外来观光客的确认为这些妇女衣着是“羌族传统服饰”。在这样的普遍知识中，我们所认识的是“现在”存在的事物（being）所“呈现的”（presented）—因为“现在”这些人是羌族，被认为是一个古老民族的当代孑遗，这些有特色的服饰又是客观“存在的”，因此在类比逻辑下这些妇女服饰“呈现”民族传统服饰。

然而从另一方面来说，如果我们注意所有的现实“存在”（being）都是在一个形成过程（the process of coming into being）中造成，如果我们注意“存在”以外之“不存在”与“未呈现”，我们可以发现将所有当下发生或存在的现象当作“现实存在之呈现（presentation）”的认知缺陷。以羌族服饰而言，若它是民族传统服饰，为何绝大多数城镇中的羌族男女、村寨中的羌族男人皆不穿此种传统服饰？为何这种色泽艳丽的传统服饰在1960年代以前并不存在？

在《羌在汉藏之间》一书中，我曾说明羌族与其传统服饰文化的形成过程。简单地说，在中国近代民族主义下之国族建构中，政、学界知识分子将传统华夏边缘“蛮夷”化为国家边界内的少数民族。岷江上游各沟、各村寨的“尔玛”（各地发音有异的我族自称词）人群，过去既合作又有区分、对抗关系，但缺乏一体的我族认同。在成为羌族后，本地一些非汉文化特征，如碉楼、沙朗歌舞（跳锅庄）以及服饰，被学者及作家们选择、描述，也被本地人集体建构、展现，而成为民族传统文化。

然而，以羌族传统服饰来说，在日常生活中只有村寨妇女穿着此

种服饰；这样的民族服饰现象（女子穿着传统服饰而男性则否），也经常出现在其他少数民族中。这现象或表征，与近代国族主义、两性关系、城乡关系与社会阶序等等，皆有关联。在前面第二章中我已说明，近代国族主义有两大诉求：团结（国族化）与进步（现代化）。[41]此种二元特性，使得人们对“民族传统文化”有两种相矛盾的态度。一方面“传统文化”促成民族团结而应被强调、推广，另一方面“传统文化”又代表落伍而应被革除或回避。如此矛盾情结，在各层次“民族”内的核心与边缘区分上得到解决—核心人群是“进步的”，但边缘人群则保持本民族传统。以中华民族而言，汉族并不穿着传统民族服饰，却欣赏及鼓励少数民族展示其传统民族服饰。在羌族中，城镇羌族本身不穿传统民族服饰，却自豪于本地村寨中的羌族仍穿着本民族服饰。在村寨中，男性也不穿本民族传统服饰，但本地妇女却需穿着传统服饰。然而对于和外界接触较少的村寨居民来说，此种服饰并非为展现羌族文化特色，而是为了与邻近村寨或沟中人群保持区分。无论如何，村寨妇女在各种社会认同的核心与边缘权力关系下成为“传统”的承载者，其服饰更在各方鼓励与相互竞争下愈见鲜明。[42]

在这个例子中，我们所见羌族妇女穿着传统服饰，以及男性穿着与一般川西农民或城镇居民无不同，这些都是表征、表相。造成如此表征、表相的“本相”（reality，即社会现实情境）则是：首先，人类的群体认同情境，在此情境下，人们经常以服饰代表“身体”以表现群体认同与区分。其次，当代国族主义及“民族”概念，以及羌族为中国一“少数民族”之情境；民族主义蕴含民族应团结一致，追求进步，以与其他民族相竞之精神，而“传统文化”既代表民族团结又代表落伍。第三，相对于汉族，羌族为国族中的边缘少数；相对于城镇羌族，乡间村寨羌族居于边缘；在村寨中，相对于男性，女性居于社会边缘。

当我们走在茂县街头，见到一些穿着特殊服饰的妇女，我们很容易得到一种印象：她们是少数民族中的羌族，比较落后，所以仍能保存其传统服饰。这便是误将表相视为真实本相。将这些现象视为社会表征、表相，其意义在于强调其背后有一潜藏的社会本相，我们希望探求这本相。

本相、社会现实

我以“本相”一词指人们难以察觉的社会真实面貌。它约略对应于英文的reality。说到“本相”，读者最熟悉的可能是中国古典小说《西游记》中的妖精与菩萨—每段故事的最后，妖精和菩萨都终于露出他（她）们的本相。这是个很好的例子，我们便以此来说明何为本相。

在《西游记》中，妖魔们经常不以其本相出现，而是以其各种表相或假相（如路边的少女、老婆婆等等）出现在人世间。一般人如唐三藏、猪八戒，只见其表相而不察其本相。只有如孙悟空这般炼就火眼金睛的人，才能见着妖精的本相。妖魔之所以不以其本相示人，乃因其本相不能见容于凡人—人们只安于其所熟悉的世界。潜藏在表相下，妖魔较容易在人间为恶。或由另一角度来说，生活在自己熟悉的表相世界中，即使妖魔就在眼前人们也只见其幻化的表相，忽略所有不寻常的现象。

从《西游记》的隐喻中，我们可以有如下之思考与体认。我们生活在一个由表相或表征所建构的世界里。各种事物与人之言行表相下，皆有深藏不轻露的社会本相。人们不易察觉本相，乃因人们习于其表相，将一切视为理所当然，甚至因此而受害者也将受难视为自身的宿命。譬如，在一个男性中心主义盛行的社会中，女性常安于她们在家务及社会上所受到的不平等待遇。甚至于，女性也会说出歧视女性的话来；这些话作为表相，强化女性之边缘、弱势社会地位这样的社会本相。

社会本相产生许多表征、表相。便如前面所说，在男性中心主义之社会本相下，女性也会说出歧视女性的话来—人们常不自觉地产生一些言行、文字表征，因此也不自觉地强化某种社会现实本相。数年前，我在电视上看到一则信用卡广告。广告中的男女主角，分别由东、西方两大电影巨星饰演，由此可见这广告制作用心，且耗资颇巨。这则广告的内容大致为，曾扮演电影007情报员之某西方男性巨星，乘坐一简陋的观光三轮车，穿行在东南亚某城市的街道上，赶赴由国际著名中国女星饰演之东方美女的约会。一个黑面暴牙的东南亚

男子驾着这辆三轮车，载着他在交通混乱的街道上左突右闯，最后终于杀出重围，来到一家豪华观光饭店前。俊男下了车，正好赶上迎接美女。此时，那个东南亚司机看着自己那被撞得变形的谋生工具，面有苦色。西方男子见了此景，慷慨而潇洒地甩给那东南亚男子一张信用卡。后来便是，那司机骑乘在他崭新的三轮车上，高兴得合不拢嘴……

这则广告中所显示的“东方”是：混乱、贫穷、落后，东方女子是欧美男士的伴侣，东方男子则以劳力服务于欧美男士。精心处理的摄影镜头，偶像明星的魅力，幽默的情节内容，这广告造成的表相相当吸引人。然而，产生这广告影像内容的本相却是多重的社会与文化区分—西方与东方，男性与女性，富人与穷人。这样的“东方”意象，只是西方中心主义下人们对“东方”的刻板印象。值得注意的是，这广告似乎是专为东亚观众拍摄的，它播放的地点在东亚（包括台湾）；该信用卡公司与制作此广告的机构，应认为东亚观众会欣赏这则广告，因此有助于其信用卡的行销。或许真的如此。绝大多数看到这广告的东方观众也许不会觉得受侮辱；他们欣赏其中的俊男美女，欣赏其中的幽默，因此不知不觉地对这家信用卡公司有了信赖与好感。同样是不知不觉地，观众接受的是西方主流社会对东方的刻板印象。甚至于，从众多表相得来的此种印象也成为东方人的自我意象。这便是，本相产生表相，而表相强化本相，两者皆在人们意识之外进行—人们常不知不觉地说出侮辱边缘弱势族群的话语，而居于社会边缘的弱势族群，也经常因此接受自身被边缘化的社会身份与宿命。

由前面所举的一些例子，何为社会本相应逐渐清晰了。在此，我对它再作一些说明。上一章我介绍人类社会的基本面貌时，曾提及环境、经济生业与社会结群，三者共同构成人类生态（human ecology），此也就是社会情境本相。特别是其中的社会结群与区分，它与人们所居的环境及经济生产方式紧密相扣，且是借社会权力来维持的人为建构。为了维系一人类生态体系，稳固相关群体的社会权力与利益，社会结群与区分的人类生态面貌被人们所建构的重重表相所遮蔽，也就是被合理化与自然化，因此成为难以被认识的社会本相。前面我提及的几个例子，涉及社会中的性别、民族、社会阶层等

等之认同与区分，西方欧美与东亚国家间的种族和文化认同与区分，以及民族或国族内核心与边缘族群之认同与区分，同时它们也都涉及各群体间的权力阶序。

接下来，我们应探讨的问题是：为何人们会在社会本相下“不知不觉地”说出一些话、写出一些文章、产生一些行为，而因此展现一些强化社会本相的社会表征？关于这问题，在法国社会学者皮埃尔·布迪厄的习行理论（practice theory）中已有很好的解答。因此以下我先介绍他对此问题的看法，然后再作进一步的讨论。

习行与习性：布迪厄的习行理论

布迪厄的习行理论想要解答的问题是，简单地说，许多个人基于不同背景与动机的行为，与其生存其间的社会秩序或结构之间的关系；或更简洁的，许多个人如何构成社会。这是社会科学中一个十分基本，但又长久以来难以得到妥善解答的问题。

布迪厄用了一个关键概念—habitus—来应对此问题。对于habitus这一词，我们很难从中文里找到恰当的对应词汇；我且称之为“习性”，并先以布迪厄自己对此的解释来加以说明。布迪厄常称“习性”是一种持久但又可以转变的性向（disposition），[43]“作为历史产物，它是一种开放的性向体系，不断受经验所支配，因而不断受经验影响而强化或修饰其结构”。[44]这样的性向或倾向让人们不经意产生的行为落入一些窠臼、规范—如布迪厄称habitus是一种“产生人们无需思考之规范言行的稳固法则”（the durably installed generative principle of regulated improvisations）。[45]所谓“无需思考之规范言行”便是指，他著作中与habitus相对应的另一重要概念practice，我且将之译为“习行”。

他认为人们在特定社会关系情境中得到特定的习性，因此习性而产生一些习行。譬如，劳工与雇主或资本家之间的阶级关系，产生一些阶级习性（class habitus），劳工们因此常有些习惯性的言行与癖好。他特别强调，习行是客观存在的、表现在高出现比率上的表征。

它们常在人们的日常言行中无意间被展现出来；它产生于习性，而习性在人们的意识之外，具有规范人们言行（习行）的力量。譬如，以“品味”为例，布迪厄称之为“一种习性下的蓝图，社会区分的主要结构，它们的特殊效能乃因于其在人们的意识和语言之底层下运作，在人们深自内省可触及的范围外，亦在人的意愿掌握之外”。[46]更重要的是，在特定社会场域中，依习性及相关品味而产生的习行，会在众人心目中造成一些观感、印象；这些观感、印象，在此社会场域中经常又强化相关习性。[47]

我且举个例子来说明。如在阶级习性下，一个受雇劳工在向他的老板报告工作状况，或要求加薪、参加公司举办的联谊餐会时，习性让他产生某些行为，如穿着宜其身份的服装、说某些话，以及表现一些身体语言。而这些习行常有一种内在规律性—如对上司谦恭的态度、卑屈的用语、缩胸屈腰的体态。此具规律性之习行（表征），又强化人们原有的习性，也便是造成老板、课长、劳工之社会区分的观念、价值与行为体系。此也就是布迪厄指出的，造成一社会阶级的并不只是个人在生产关系中的位置角色（如劳工与老板），而是与此社会角色常有密切关联的（表现于高出现比率的）阶级习性。[48]

在一个社会中，各种职业与各阶层的人都从其生活与工作场域中得到一些习性，而社会也建立一套相应的价值体系，来批评、衡量这些习性产生的惯性行为（习行）。我举例来说明。数年前，我在台湾电视上看到一则新闻。也许那天，政治、经济、社会方面皆太平无事，乏新闻可报导。于是主播在新闻时段之末，将镜头移到一个汽车修理厂，向观众介绍一位“独特的”修车工人，以及他“很特别的”嗜好—拉小提琴。那工人腼腆地站在镜头前，对于记者询问为何他喜欢拉小提琴，不知该如何回答。后来他又在记者的一再催促下，勉强地在电视摄影镜头前拉了一小段曲子。我们可以思考这问题：为何一位老师、大学教授或他们的孩子拉小提琴不能算是新闻，而一个修车工人拉小提琴便是“奇特的”，可作为社会新闻题材？这是因为，前面所说的各种习性，以及社会价值观对它们的评价，在人们心中建立一种刻板印象—什么人该玩什么乐器，欣赏什么音乐，读哪些书。这位修车工人喜欢拉小提琴，违反了社会所界定的工人习性及相关的嗜好与品

味，其行为违反人们所熟悉的社会价值与区分体系，所以成了社会新闻报导的对象。

了解这些之后（化奇特为熟悉），我们不再见怪不怪—我们将了解这新闻报导本身是奇怪、奇特的（化熟悉为奇特），其社会意义应被深入探讨、反思。

习性与社会本相

由布迪厄所指出的习性与习行之间的关系，我们可以理解为何本相难以被人们认识—习性让我们不知不觉地产生一些言行，这些言行在社会本相中被人们视为理所当然（naturalized），它们也因而强化社会本相。以此而言，习性如同社会本相的遮掩物。它是在资源分配与竞争环境下，人类各种社会认同与区分体系及相关权力关系下的产物。[49]

我们可以由前面提及的羌族妇女服饰来进一步了解及探讨布迪厄的习行理论。一位羌族村寨妇女日常穿着传统服饰，这是一些行为表征，也是布迪厄所称的习行。那么，产生这些习行或表征的习性究竟为何？它们如何产生？羌族村寨妇女日常穿着有本寨特色的服饰（见图二），此种服饰与邻近村寨妇女服饰有或多或少的区别。村寨内，通常年长、中年与年轻妇女的服饰也有差别。这样的穿着行为所根据的"范本"，是在村寨日常生活场域中，在村寨、性别及世代认同（与区分）下自然形成的一种习惯，也就是习性。一个村寨中的妇女，从小便在日常生活中学习及体验各种人群区分，同时也从母亲、近亲及邻居妇人那儿学习制衣，以及常与同寨姐妹们聚在一起织绣、闲聊。在这些社会生活中，她所习得的不只是如何织绣、制衣，还有"我们吃啥、穿啥，她们吃啥、穿啥"、"什么是适当的穿着"等概念。便是如此，逐渐地，她养成一些穿着习性。在此习性下，她的穿着让她（其整体形象）在众人的集体意识中成为支持与强化种种社会区分的表征。

集体表征并不表示所有人对一外在表相都会产生同样的认知，而

是人们的认知会因个人的知识与社会认同背景而有别。对于认同与知识背景有异的民众来说，同一妇女服饰景象可能在他们心目中造成不同的表征，或者说有不同的意义。譬如，对本村寨的人而言，本地妇女服饰最重要的表征意义在于其与邻近村寨妇女服饰的差别（即使通常是十分细微），这样的表征（表相）强化本村寨人群与邻近村寨人群间的区分，即一种现实情境或本相。对于外来观光客（以及羌族认同下的本地人）来说，他们通常忽略各地羌族妇女服饰上的异，而只注意它们间的同。如此，这些服饰的表征意义在于印证羌族是有共同文化的民族，是与汉族不同的少数民族；这是另一种现实情境或本相。因此，通过羌族妇女传统服饰（一种习行）而强化的不只是羌族认同此一本相，而是混合着性别、城乡以及各层次族群（包括民族）认同与区分的现实本相—中华民族中的汉族与少数民族之区分，少数民族中羌族与他民族之区分，羌族城里人与农村人之区分，一个寨子、一条沟的人群与其邻近各沟村寨人群之区分，以及村寨中男人与女人之区分。



图二

习性也就是在某种社会本相中产生的行为“结构”，让人们不知不觉地循着某种模式而作为，因此产生的表征又强化此社会本相。若习

性与表征、本相之间的关系如此，那么类似布迪厄所言之习性（habitus）的社会结构性因素很多，如道德规范、风俗习惯、宗教仪式，以及在文字书写上的文类（genre）。在此，我且以羌族的“祭山神”宗教仪式为例，说明它如何产生于特定社会本相，而它所产生的仪式行为，作为一种社会表征又如何强化此社会本相。

祭山神流行于整个青藏高原东缘的藏、羌村寨社会中。它产生于一种人类生态：居处邻近的几个人群各自谨守及保护自身的资源领域，彼此区分资源领域，并合作保护共有资源领域。这样的人类生态是一种社会本相。山神信仰便是此人类生态下产生的一种文化“结构”。通常每个寨子都有其山神，几个居处相近的村寨又有共同的山神。如此在人们心目中，由小而大一层层的山神，佑护由近而远一圈圈“界线”里的人。山神的具体表征是垒叠而成的石堆，一般高约一公尺多，坐落在村寨资源领域交界的山脊上。到山上采药、打猎的人见到这样的标志，都要插上一根树枝，加以敬拜。各个村寨每年都有其祭山会活动，邻近几个寨子祭山的时间彼此错开。祭山仪式中，长老或端公要念祭词，请山神来受享；不只是请自身的山神，还要邀各方山神共同来受享。这样的仪式所造成之表征，强调各村寨坚守其地盘界线也尊重邻人地盘界线这样的社会本相。这只是一个宗教信仰上的例子，说明导引我们社会行为的文化性“结构”无所不在，因而让我们习而不察、为而不知所为之真实意义。



图三

我们生活在表征化的世界里。处处都存在着表征，而我们却不容易见着及认识产生这些表征的社会本相。我书架上有一本名为《中华民族》的书，书的封面是一张全国各民族代表在一栋大型建筑（民族

文化宫）外的合影[50]—此可能是某国家级会议前后的团体照留影（见图三）。这照片中，各少数民族代表皆穿着本民族传统服饰，只有中间两人穿着现代服装。以出席中国国家级会议之各民族代表的衣着惯例来看，只有汉族代表不穿传统民族服饰。这照片中，合影的人群排列站立在一高墙前，墙上左右各有两个大字，“团结、进步”。本章前面我已提及，近代国族主义有两大核心诉求：团结（国族化）、进步（现代化）。因此传统文化一方面被强调，以促进及展现民族团结（多元一体）；另一方面又被回避，因它代表落伍守旧。这样的矛盾最后造成，国族核心人群是进步的，但国族边缘人群则保持其文化传统。在这照片中，我们见到穿着与未穿传统民族服饰的代表们，我们见到墙上的大字“团结、进步”，但我们难以察觉的则是它们背后的本相—近代国族主义及其内蕴的二元特质。

第五章　认同与记忆

在上一章中，我说明了表征与社会本相，以及布迪厄所称的习性与习行，以及它们与表征、本相之间的关系。一个习行，无论是一种言谈、书写或身体行为，它形成一种社会表征并在人们心中产生意义，还需经过人类记忆此一机制。走在茂县街头，看到一个穿着特殊服饰的妇女，我们会认为她是少数民族，乃因为我们过去的经验与记忆告诉我们，这是少数民族的穿着。如我们的经验与记忆够丰富，或许我们还知道她是某地、某沟的羌族。这一章，我们便接着谈谈人类的经验与记忆，以及它们与社会表征、本相之间的关系。

世间种种现象、事件瞬息万千，且悠忽即逝。因此无论以何种方式述说、书写或以影音媒介来呈现历史事实或社会真相，我们所呈现的只是在自身记忆筛选下，以及在表述手法安排下的“事实”或“真相”。一位历史学者坐在图书馆中，翻阅群籍、拣选史料以书写历史，一位人类学者坐在其田野居所的桌前，记录一天的所见所闻，这些都涉及一些记忆与回忆活动。因此，当今历史学、人类学等学科所面临的重大挑战之一便是，学者如何说服别人其学术书写（亦为一种回忆活动）是正确、无偏颇且全面的？

事实上，这是危机，也是开创新形态历史研究的契机。近代以来许多学者（包括历史学者），皆致力于探索人类记忆与回忆的本质、机制及其社会意义，并已有丰硕的成果。借着这些成果，我们或得以解读通过各种媒介（如口述、文字、图像、物以及人们的身体与行为等等）表述的人类记忆，以深入了解留下这些记忆的个人、社会群体与其时代情境。这道理十分简单：虽然人们的记忆经常不真实、不完整、不可信，但人类记忆与人生存其间的社会，以及个人在社会中的处境，都有某种联结；了解记忆与社会间的联结，可以让我们分析来自远方或来自遥远过去的“记忆”，以此认识一个异文化社会或古代社会。这也说明为何在近三十年来，集体记忆（collective memory）与

社会记忆（social　　memory）成为许多人文社会科学关注的焦点主题。

集体记忆、社会记忆

人类记忆一方面是生物性的，它是人类脑部功能的一部分。另一方面，人类记忆也是社会性的，受人类社会结构、认同与个人社会处境等等之影响，因而这方面也是社会科学关注的人类记忆面向。

首先，我举一个虚拟的例子来说明人类记忆的社会性。有一群小学同班同学，在他们毕业后每年都举办一次同学会，如此连续进行了三年。小学生活中的点点滴滴记忆，常是他们聚会时谈话的主要内容，这些记忆凝聚这“某校某班同学”之群体。毕业后的最初几年，他们都在同学会中共同回忆过去，以此强化彼此之间的小学同学认同。然而毕业多年之后，每个人都有许多新的生活经验与记忆，以及与许多不同的人结为各种群体（大学同学、社团朋友、公司同事）。于是，小学同学会便很少举办。缺少大家聚在一起谈论小学生活记忆的机会，这些记忆也就逐渐被淡忘了。小学记忆逐渐被遗忘，“小学同学”此一群体也逐渐解体。又譬如，在毕业30年后，他们间断多年的小学同学会又一次举行；在此聚会中，从商的老同学们谈起他们的生意经，从事文教的谈些人文教育界趣事。后来他们间的同学聚会活动，便分成几个小团体举行。从商且经济条件较好的几位老同学及其家人们，共同办了一次丰富且愉快的欧洲旅游；这旅游活动造成新的集体记忆，凝聚此新群体（这几位小学同学及其家庭成员）。

以上这个虚拟的例子说明我们对于“过去”的记忆，经常与我们社会生活中的群体认同有关—它们是“集体的”也是“社会性的”。对小学生活的记忆与集体回忆，凝聚小学同学此一社会群体；新的集体记忆，分裂原来的小学同学群体，并凝聚新的社会群体。

集体记忆（collective　memory）与社会记忆（social　memory）这两个词都是学者们惯用的。它们间的差别不大，只是有些学者认为集体记忆这词过于强调记忆的集体性（对应于涂尔干学派所主张的社

会整体性、制约性），而可能让人忽略社会中个人的意图与主动性，或忽略社会内政治、文化层面的动态因素。因此，许多学者倾向于以社会记忆（或其他词汇）来取代集体记忆。[51]

集体记忆或社会记忆相关理论之出现，在社会学与心理学中都可以溯及1920～1930年代。在社会学上，莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）被认为是集体记忆理论的开创者。他指出，一向被我们认为是相当个人性的记忆，事实上是一种集体社会行为。一个社会组织群体，如家庭、家族、国家、民族等等，都有其对应的集体记忆，以凝聚此人群。我们所从事的许多社会活动，都可视为一种强化群体认同与相关记忆的集体回忆活动。[52]譬如，国庆日各项庆祝活动，庆典仪式中国家领袖的演说，都强化作为共同起源的开国记忆，以凝聚国民的国家认同。又如，亲族共同扫墓或祭祖庙活动，强化家族成员间的共祖记忆，以凝聚此家族。记忆的另一面则是失忆。譬如前述之小学同学会，当小学同学们不再聚会，缺乏人们的集体回忆活动，小学生活片断也逐渐被失忆。

在心理学方面，英国心理学家弗雷德里克·巴特莱特（Frederick C.Bartlett）对于人类记忆之社会本质有开创性的研究贡献。他有关记忆与人类“心理构图”（schema）的一系列实验与研究，成为实验心理学的经典。[53]他所谓的心理构图指的是，个人过去之经验与印象集结而成的一种文化心理倾向。每个社会群体中的个人都有一些特别的心理倾向。这种心理倾向影响一个人对外界情景的观察，也影响他以回忆来印证或解释从外界得到的印象。这些个人的经验与印象又强化或修正其心理构图。譬如，我从小自台湾社会中得到的一种心理构图是，日本人都很矮小。这样的心理影响我对外界情景的观察—我只注意那些矮小的日本人。这些印象集结成一种记忆，强化我心中“日本人矮小”这样的心理构图。直到有一天，我读到一篇科学报导，该文以具体统计数字来说明，“二战”后出生的新一代日本人并不矮小。从此，我注意到那些身材较高的日本人之存在；这些新的印象与记忆，逐渐改变我对日本人身体形象的心理构图。

巴特莱特又指出，当我们在回忆或重述一个故事时，事实上我们

是在自身之社会文化心理构图上重新建构这个故事。[54]由个人心理学出发，他所强调的仍是社会文化对个人记忆的影响。20年前，当我注意到巴特莱特的有趣实验时，我也在自己授课的学生中做了一个类似的实验—当然，没有心理学者所做的那么严谨。我写了一段故事，大意是说，有父子俩途经一个荒野乡村，他们听了村民的诉苦后，决定为村民除害。在上山途中，他们遇见一位妇人在新坟前哭泣。他们前去安慰、劝解一番后，继续上路。这故事写在两张小纸条上，分别交给一位坐在前排座位的学生，以及另三位坐在教室后排座位上的学生；请他们阅读后，我收回字条。两个小时后，我分别请这一位学生，及另一组的三位学生，来重述此故事。结果这两组学生对此故事的回忆，都掺杂着他们记忆中的“父子打虎”“武松打虎”“苛政恶于猛虎”等等中国历史文化故事中的因素，如父子俩为村民去“杀虎”，妇人哭的是她的“丈夫”，父子俩“喝了酒”后上路。这些都是我写的故事中没有的内容。这个小小的实验也印证巴特莱特的理论。我们经验外在世界，以及回忆、重述此经验时，社会文化心理构图像是一面滤网，外在经验由此滤网筛选（如认为日本人矮小的心理构图，筛滤掉较高的日本人之经验印象）而成为个人记忆的一部分。对于个人经验与记忆的回忆（remembering, recalling），也经此滤网筛选、整合（如前述学生们回忆我写给他们的故事时，其得于社会的武松打虎等记忆影响其回忆）。

哈布瓦赫与巴特莱特关于人类记忆之社会性的主要著作，都出版于1920～1930年代。此后半个世纪，除了在各该学科中有些延续讨论外，他们的这些著作及相关理论并未产生跨学科的影响。然而约自1980年代以来，有关集体记忆或社会记忆的讨论突然成为一时风尚，而哈布瓦赫与巴特莱特两人的研究，从此普遍被人文社会科学界当作是此研究的经典基石。如此，学术界对他们两人之研究的失忆与重拾记忆，本身便是学术史上值得深思的问题；其原因应是多元、复杂的，并涉及相关学科之理论发展，我无法深入讨论此问题。但有一个因素应可以肯定，那便是，社会群体认同（如民族认同）与支持它们的学术典范（如民族学、历史学），曾让人们对相关的“客观事实”（特别是与国族及国家有关的“历史”）深信不疑。而如今在后现代

主义学风影响下，学者们渐能深入了解人类各种社会认同之建构性，并怀疑相关学术典范，自然也会关注受人类主观认同影响的认知、经验与记忆等问题。

集体记忆研究影响所及的学科非常多，主题亦十分广泛，对此学者已有些回顾性的介绍与分析。[55]在人类学方面，约自1980年代以来，集体记忆、社会记忆等名词及概念常出现在族群认同（ethnic identity）或一般性社会认同的研究中。基于对集体记忆、族群认同二者关系的了解，学者们探讨族群认同如何借由成员对该族群起源（历史记忆）的共同信念（the common belief of origins）来凝聚，以及认同变迁如何借由历史失忆来达成，社会记忆如何在个人之社会生活中产生，如何传递，以及人类对“过去”之记忆中的时间概念，等等。[56]在历史学方面，它们则常被用来探讨近代国族主义（nationalism）下的国族历史、民族英雄事迹，以及文化传统、国族符号（如国歌、国旗、国庆日）之建构，以及国民历史知识建构，等等。[57]记忆研究更促成一些跨学科研究主题出现；如许多历史学者、社会学者与人类学者都关注于人类在不同文化、不同历史阶段对“过去”的记忆与叙事模式，[58]因此他们也被视为“历史人类学者”或“历史社会学者”。以历史人类学来说，这样的研究取向及对“历史”的宽广定义，使得人类学者眼中的“土著”不只是受现时社会结构与各种制度功能牵引的个人，更是特定时间概念、历史经验与历史记忆塑造的个人，如此也开启对于不同文化中“历史”与“神话”分野，与相关知识权力（power）与权谋（politics）的研究与探讨。[59]

无论如何，大多数关于社会记忆的历史性研究都聚焦在“近代”：近代国族主义下的国家历史与国族符号建构，对近代战争与政治屠杀的记忆与失忆，近代殖民帝国统治者为被统治者编造的“历史”，以及后殖民时期之本土民族认同与相关“历史”重构，等等。以下各节，我不以这些“近代”研究成果来介绍社会记忆，[60]而是从最基本的人类社会性与其集体记忆的关系，来说明人类为何有社会所赋予的记忆，以及说明社会如何记忆，以何种方法记忆，如何维持记忆。

社会为何有记忆：认同、区分与人类生态

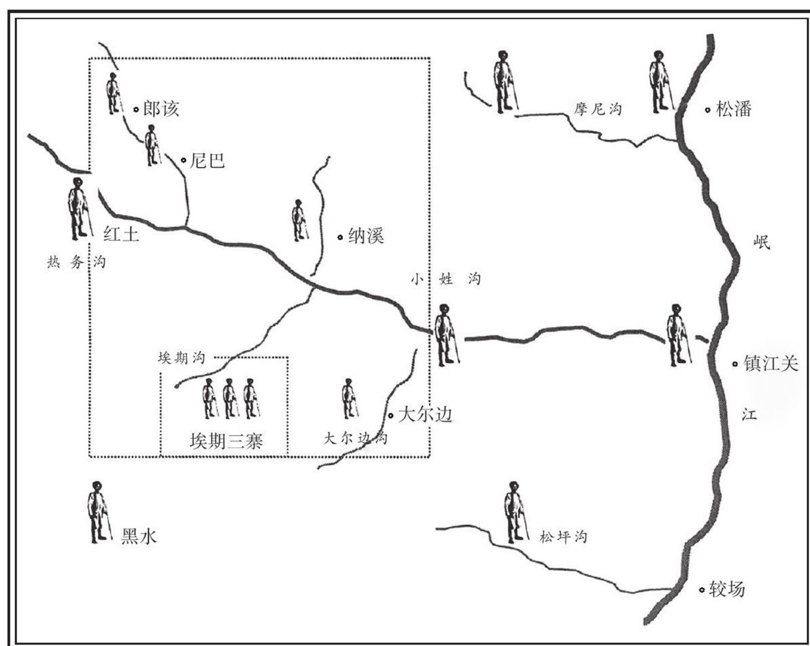
自哈布瓦赫以来，学者们大致都同意，因人们存在于各种社会认同群体之中，因而从群体内得到各种的社会集体记忆。然而，所谓社会经常并非一个整体，而是由许多内部次群体及个人构成。那么，许多个人的、各种群体的纷杂记忆如何凝聚为社会的集体记忆，并因此影响个人与各社会次群体的认同？社会记忆为何得以维持、延续以及为何发生变迁？这些都是有待深入理解的问题。以下，我便以一些例子来说明；主要的例子还是来自于我对羌族的研究。

首先，毫无疑问，人类社会中的群体认同与区分，是社会记忆产生及其变迁的主要背景。在资源分配与竞争环境中，人是一种社会动物，以结群的方式来获取、保护、扩张生存资源，也在群体内依个人或次群体之位阶高下分配生存资源。在任何人类社会中，资源均非绝对平等地分配、分享，而是按年龄、性别、长幼、族群、贵贱、职业等等之社会区分与阶序而有等差。为了维持这样一个有聚合又有内部区分的人群，以及为保护、巩固与扩张共同资源，人们建立各种能团聚与区分群体的符号体系。这些符号体系，或是一套能表达有聚合又有区分关系的自然物图腾，如中国古籍《左传》所记载，在古代少皞氏族中，有以玄鸟、青鸟、丹鸟等为图腾之支族，皆统合在以鸟为上层图腾的大族群中。又如，川西的羌、藏族，各寨民众以祭拜本地山神来凝聚本村寨人群认同，并以此保持与邻寨之人的区分，然而他们又与邻近各寨民众共同祭拜上层山神，以此凝聚更大范围之人群认同，并与远方村寨人群保持区分。

在人类社会中，凝聚与区分人群最重要且普遍的一套符号体系，应是人们对本群体之祖先起源与相关重要事件的记忆，也就是我们所熟知的“历史”。它以共同的祖先（如黄帝、檀君、亚伯拉罕）记忆来凝聚人群，并以历史事件（如黄帝与三苗之战）来造成，譬如，征服族群（黄帝之裔）与被征服族群（三苗之裔）之区分。无论是以图腾符号、山神信仰或是以“历史”来凝聚与区分人群，都涉及人们的记忆。“我们，是我们所记得的我们”（we arewhat we remember），这是许多社会记忆研究者一再强调的。

松潘埃溪沟羌族村寨人群的“历史”与其社会认同体系，由于其十分简洁无虚饰，很能说明二者之间的关系。埃溪沟是川西岷江上游的一条小山沟，其居民在20世纪中叶被识别为羌族。在这山沟中有三个村寨；本地人习于沿用大集体（人民公社）时代的用语，以汉话（四川话）称之为一组、二组、三组。对于本地各村寨人群的来源，也就是本地人的“历史”，他们一般的说法约为：从前有三个弟兄到这儿来，各自占领地盘—老大到三组，老二到二组，老三到一组—建立自己的寨子，现在各寨的人便是他们的后代。这个“弟兄祖先历史”，作为一种集体记忆，一方面强调三个组成员间的团结凝聚（弟兄乃同根生），另一方面也强调各组居民之间的区分（亲兄弟明算账），因为他们是不同弟兄祖先的后代。此“历史”中没有女性，男性祖先的起源便解释了所有人的起源，因此这个集体记忆自然也强化以男性为社会主体之性别区分。

埃溪沟村民又与邻近几条沟的人群（羌族或藏族）有密切来往，彼此常结为亲家。与此相关的，本地流传另一个“历史”，该“历史”称：最早来到这儿的三弟兄，事实上是七弟兄（或九弟兄）中的三个，其他的弟兄分别到红土、大尔边、纳溪、郎该等地去建立自己的寨子（见图四）。以上这些地方，都在埃溪沟所汇入的一条主河道小姓沟之中；这些地方的人对外自称小姓沟人。这个“历史”，同样的，强化小姓沟内各地人群间既联合又区分的关系。由这个例子，我们可以看到不同的集体记忆—“历史”—如何凝聚不同空间范畴的村寨人群，同时也强化各该空间范围内几个地域性村寨人群间的区分。



图四

关于社会记忆的维持，许多学者都强调集体回忆、纪念活动（collective remembering, or commemorating activities），或特定记忆法（mnemonics），在强化集体记忆以巩固群体认同上的重要性。61如在国庆日，各级政府一年一度地定期聚集群众，政治人物以开国先贤历史事迹为题发表演讲或文章，便是一种强化国民之国家认同的集体回忆活动。埃溪沟民众并不定期聚谈这些作为本地“历史”的三弟兄或七弟兄祖先故事。他们定期举行的是打草坡（祭山神）与赶庙会活动。三个村民小组（寨子）各自有其山神菩萨，也有共同的山神菩萨。他们与大尔边、红土、纳溪等地的人，每年还定期共赴龙头寺（藏传佛教寺院）庙会。也就是这些多种定期的祭山神、赶庙会活动，强化一层层受大小菩萨护佑的村寨居民之凝聚，也强化他们间一层层的人群区分。

这个例子显示，定期的集体回忆活动在凝聚与区分人群上的确非常重要，但被集体回忆的不一定是“历史”或祖先，而有时是保护与掌

管一定空间与人群福分的菩萨。回忆活动并非只是表述“过去”，有时也是以顶礼膜拜、观想等方式来表述人与菩萨间的恒常关系，并以此强化人群间的认同与区分。这或可以让我们了解，为何有些文化人群会被外来者认为是“没有历史”的人群—如果以文字或口述表达的“历史”是为了造成群体认同与区分，那么，人们还有其他的办法来达到此目的。这个问题，涉及仪式行为与身体践行造成的社会记忆，我们将在本章后面讨论。

人类生态与社会记忆

专注于人类社会结群与相关人群认同、区分的探讨，只能让我们窥见社会记忆的部分面相，事实上，社会记忆所蕴含的讯息远过于此。在前面第三章中，我曾描述、说明一人群所居之环境、经济生业、社会结群三者共同构成其人类生态，这也就是人俯仰其间的社会情境本相。人类社会结群与相关认同、区分，只是人类生态的一部分。研究社会记忆的学者大多只注意前者，而对后者—人类生态—以及其与人类各种形态社会记忆之间的关系，缺乏深入探讨。我们可以说，人类生态情境影响社会记忆的形式与内涵，影响社会记忆的维持与变迁。相反地，社会记忆的形式、内涵及其维持与变迁，也影响或反映人类生态情境之维持与变迁。因此，一社会人群的集体记忆或社会记忆便如上一章所称的表征、表相，人类生态则为其本相。

以下我仍以羌族的社会历史记忆为例，由三点来说明人类社会记忆，主要是关于族群起源的记忆，与其人类生态（或社会情境）之间的关系。

第一，有关族群“起源”的集体记忆，它们不只是凝聚与区分人群（如区分性别、嫡庶、房支），也以一些“细节”来强化内部人群的资源分享与分配区分。这些，都表达在集体记忆之叙事中。譬如，前述埃溪沟的例子，在他们的集体历史记忆中各寨的祖先为“弟兄”，此隐喻着当前三个村寨人群在本地资源分享与竞争关系上是对等的。虽然关系对等，但各村寨仍有大有小，其所占居的领域资源也有大小优劣

之分，此也反映在他们对“历史”的社会记忆中。如，居住在阴山面的埃溪沟一、二组的人们说，因为三组的祖先，源始之三弟兄中的大哥，是个跛子，所以他们让他（老大）住在阳山面。这样的“历史”，合理化当前的社会现实：三组在三个村民小组中最大、人口最多，也占有农作物生长较好的向阳面山坡。类似的“弟兄祖先历史”也流传在其他羌族山沟中，如茂县永和沟永和村的“弟兄祖先历史”称，当初分家时，几弟兄分别得到牛头、牛皮子、牛尾巴等等。理县曾头寨也有这类的“弟兄祖先历史”，其内容称，分家时三弟兄各自分得铁甲、铁盔、银人。[62]

第二点，在一族群社会中，所谓集体记忆经常不是所有成员的共同记忆；一群体中常有多元版本的集体记忆，人们为此通过各种途径与媒介相互争辩，最后在社会权力关系下某种记忆成为主流记忆，或成为显性的集体记忆；人类生态情境仍是造成或导引这些社会记忆现象的主要背景。譬如，在前述埃溪沟中，“三弟兄祖先历史”基本上众人皆知，但表述内容不同。大多数人只知道此“三弟兄祖先历史”，然而沟中有少部分人将之视为另一“九弟兄”或“七弟兄”祖先历史的一部分；他们认为最早来此的是九个或七个兄弟，其中三个来到埃溪沟，其他兄弟分居于邻近各沟。说“九弟兄”或“七弟兄”祖先历史的人，大多是对外界接触既多且广的人；由于所处社会情境不同，所以通过对“过去”的记忆，他们心目中可分享资源的“我族”范围也较广。

又如，在羌族成为国家认可的少数民族后，1980年代羌族知识分子曾建构一个新的“羌族九弟兄历史”—此古代九弟兄，其中五个分别进驻目前有羌族聚居的汶川、茂县、理县、松潘、北川等五地，另外四弟兄则在映秀、灌县、绵篪、黑水等地立寨。后面这四地，映秀、灌县是许多羌族知识分子之本土历史知识中的羌族故地，黑水为他们的民族及语言知识中“说羌语的藏族”[63]所居之地，绵篪则为清代汶川（威州）旧县城。因此，这是生活在新的认同情境（羌族认同）与人类生态（羌族为中国少数民族的人类生态）下，本地知识分子的历史想象与建构—仍然依循其“弟兄祖先历史”之叙事结构。这个例子也说明，在近代国族主义与民族概念下，历史、语言与民族等学科知识为“我族想象”提供了许多社会记忆材料。不仅羌族的历史记忆如此，

许多我们所知的“学术性”历史研究也是如此。

第三点，许多社会记忆研究都强调人们常以重建历史记忆，以及遗忘过去，来应对社会情境变迁。这是毫无疑问的。然而埃溪沟的例子，更能进一步说明如何遗忘、如何重建集体记忆，与本地人类生态结构及历史记忆结构有关。我在埃溪沟考察的那几年，曾偶尔听得一些老人说，埃溪过去有五个寨子，他们也说一个与此对应的“五弟兄祖先历史”。但当时埃溪沟只有三个寨子，本地流传的“历史”是“三弟兄祖先历史”。那“五弟兄祖先”之说中多出来的两弟兄究竟是哪些村寨人群的祖先，老人们也不清楚，只说山上有废村寨的遗迹，可能在那儿。在民国《松潘县志》中的似有埃溪五寨的记载。64这个例子说明，因沟中五个寨子变成三个寨子这样的变化，使得“三弟兄祖先历史”成为当前村寨居民深信不疑的“历史”。值得我们注意的是，在此例中，“历史”的部分内容改变了（五弟兄成为三弟兄），但“历史”的结构（各村寨人群源起于几个最早到此的弟兄祖先）并没有变。这是因为，此情境变迁只是沟里五个寨子变为三个寨子，而各村寨对等分享、分配资源的人类生态情境并没有变化，因此在新的历史记忆中“弟兄祖先”之历史叙事结构并没有改变。

我们可以进一步思考此例的意义。倘若那两个从人们记忆中消失的寨子是在过去某时被另三个寨子打败、吞并，而此战争与战胜的英雄成为社会历史记忆的一部分，那么本地人类生态会有何种改变？这是我们所熟知的“历史”与熟悉的人类生态，因此我们可以很肯定地说，本地社会人群中从此将有“征服者的后裔”与“被征服者的后裔”之区分。然而在此，这样的“历史”与人类生态（有征服者与被征服者区分的人类生态）并不存在。这是因为，一种规范人们如何想象、建构“历史”的文化性结构—我称之为“弟兄祖先历史心性”，让新的“历史”仍循着“弟兄祖先历史”的结构产生。此种规范人们“历史”记忆与想象的文化结构—弟兄祖先历史心性—与本地各人群对等共享、分配与竞争本地资源的人类生态结构并存，且相生相成。关于历史心性，我在后面还会作详细及进一步的说明。

综合以上所述我们可以说，人类生态，特别是其中各种人类社会

群体的认同与区分，是社会记忆存在的基础。相反的，社会记忆也是这样的人类生态存在的基础。这道理十分简单。社会中每一个人，都活在社会记忆所造成的现实之中，他们的言谈举止都基于其社会记忆而发，这样的言谈举止也强化社会记忆所造成的现实。譬如，前述松潘埃溪沟，当地三个组（寨子）各有各的地盘，这样的社会现实乃由“三弟兄祖先”之社会历史记忆所造成。在此社会情境中，一位村寨居民因着这样的历史记忆，砍柴、挖药都只在本寨的地盘界线内；他这样的行为，看在众人眼里，也强化当地社会记忆所造成几个寨子各有地盘之现实。此也就是我在前言中曾提及的，诠释学者保罗·利科对历史性（historicity）所作的解释—他称，历史性实指一个基本而又切要的事实，那就是，我们创作历史，我们沉浸其间，我们也是如此的历史生成物。[65]

社会如何记忆：语文表述

我在前面曾提及，埃溪沟三个寨子之人群认同与区分，以及相关的人类生态，主要赖两种社会记忆来维持：一是流传在本地的“弟兄祖先历史”，另一则是山神崇拜。此两种社会记忆，前者以语言为媒介，后者则以人们结构化、仪式化行为（亦包括语言）造成的形象表征来传递，皆在人类社会记忆的生产与传播上有普遍的重要性。以下我首先就语文表述来说明社会记忆如何产生，如何得其集体性（collectiveness），以及如何维持。

前文提及的集体记忆研究先驱哈布瓦赫，是涂尔干之弟子门人。他承继涂尔干学派之见解，相信社会有其本体性，不可化约性，社会现象不可化约为个人行为、信念与记忆的集结。[66]然而区分社会与个人，并忽略后者，也是涂尔干学派众多学术成就下的一点缺憾。记忆可能是突破社会科学中社会与个人此一失落环节的契机，但哈布瓦赫对此并未有突破性见解。因此，这成为后来许多社会记忆研究者努力的方向—社会如何记忆？个人言行与集体行为如何汇集成社会记忆？社会记忆又如何形成种种社会制度、组织与“文化”，并以之规范或导引个人言行？我先介绍几位学者对此的看法。

詹姆斯·芬特雷斯（James Fentress）与克里斯·威克姆（Chris Wickham），在其著作《社会记忆》（Social Memory）中强调他们希望从个人记忆的社会性特质，来说明社会记忆如何产生，如何传递。[67]他们由许多学者的讨论中，注意到形象（image）记忆与语词（word）记忆之区别，或者说是感官性（sensory）与语意性（semantic）记忆之区分。他们提及心理学者安道尔·托尔文（Endel Tulving）的著名理论：人类记忆可区分为两个体系，语意体系（semantic system）与幕像体系（episodic system）。[68]幕像记忆指的是个人过去经验造成的一幕一幕记忆（如过去我到台中日月潭游玩的记忆），语意体系指的是超乎个人经验的记忆（我由听闻与阅读而对日月潭之地理与本地邵族的认识）。语意体系主宰我们对事件的认知，较不受个人情感影响，而幕像记忆则较受个人主观情感、情绪的影响。[69]以此来解决“个人记忆”与“社会记忆”的关系，似乎已有了一些线索，但芬特雷斯与威克姆并不同意对“记忆”作如此简单的区分。他们指出，如巴特莱特（F.C.Bartlett）的实验所显示，我们在日常生活的记忆活动中，并非经常能清楚地意识到“语意的”与“影像与感官的”这两种记忆差别。它们间有一种互补关系，是互补的内涵与形式（content and form）。[70]或因此，他们注意到人类社会文化中的一种记忆叙事结构—“文类”（genre）—如何影响与规范记忆叙事。

内在情境与外在情境

芬特雷斯与威克姆认为，社会记忆有其相关的内在情境（internal context）与外在情境（external context）；他们以此说明“文类”的功能，也以此说明在传承中为何一些社会记忆会逐渐流失，而另一些则被保存下来。因为情境取向的记忆资料，会因外在情境的改变而失去意义，也因而被失忆；相反的，社会有些记忆机制，将记忆资料与外在情境切断关系，它们所传递的意象或主题被概念化，因此这样的记忆根深柢固。然而，若改变是更基础的内在情境，则与内在情境有关的记忆也将发生改变。[71]芬特雷斯与威克姆以西方的英雄史诗（heroic epics）与仙女故事（fairy tales），来说明意象或主题记忆如何被概念化在不同的社会记忆形式中，他们注意到仙女

故事的恒定性，并将之视为一种很少受真实世界影响的文类。

以上这些理论性介绍可能会让读者们觉得有些难以捉摸。为了理解及更深入讨论这问题，我们必须离开上述作者们所举西方英雄史诗与仙女故事的例子，而将这些讨论放在中国语言文化情境中来作说明。我所称的中国语言文化情境，实包括汉文化、少数民族（主要是羌族）文化及多种文化混合的情境。从这些多元且杂糅的例子来探讨社会记忆，我们对此主题的了解可以跳脱中国语文环境中的刻板知识，而对它产生具反思性的认识。

我们回到埃溪沟的“弟兄祖先历史”及相关人类生态的例子。芬特雷斯与威克姆所称的外在情境，在此应指的是某种较浮面的社会情境，如过去本地有五个寨子，后来变成三个寨子，便是这种外在情境的改变。相应的，“五弟兄祖先历史”社会记忆，在世代嬗递间逐渐被“三弟兄祖先历史”所取代。情境取向的记忆资料，在此便指的是人们关于“三弟兄”或“五弟兄”之始祖记忆。再者，“弟兄祖先历史”是一种与人们的群体认同有关的本土历史记忆，这样的记忆很容易受个人或群体认同变迁影响而改变。然而，如流行于台湾、华南等地的“虎姑婆故事”，故事中某些主题（如女人变妖魔）与幕像（如妖魔食小孩）被概念化，并隐藏在人们心目中“神话”“民间传说”等文类里，因而得到稳定的传播、传承—人们只争论“历史”，而不争论“神话”与“民间传说”。然而通过文字及语言的表述，“神话”与“民间传说”同样传递一些社会记忆，强化一些社会现实本相，如虎姑婆等故事强化一社会根深柢固的对女性的歧视与偏见。

埃溪沟村寨民众也传述一些神话传说，如与虎姑婆故事类似的“毒药猫故事”。这一类故事的内容大约是，村寨中有些女人到了晚上会变成动物或妖魔来害人，她们加害的对象一般是自己的儿子、丈夫或村上其他男人。我在《羌在汉藏之间》一书中曾说明，毒药猫故事与相关社会现象（村寨中少数妇女被人们视为毒药猫），是过去本地村寨人群在其孤立的村寨认同下，以及在以男性为主体的家族认同下，人们将其对外界的恐惧投射到外地嫁来的少数女性身上，因而产生的一些地方传说、神话与社会行为。无论如何，虎姑婆与毒药猫故

事，在叙事中皆将部分女人“兽化”，其所反映的社会情境与女性的社会边缘地位有关。而这些“神话”叙事以及其背后的社会情境，很少直接因埃溪沟五个寨子变成三个寨子，或政治上近代中国之建立等情境变迁而改变。现在人们感觉“毒药猫”少了，这是因为过去各个孤立的村寨人群现已成为羌族或藏族，当前社会经济情境使得他们与外界接触机会大增，以及当代女性社会地位也普遍提升。在如此之新人类生态下，这些作为社会记忆的毒药猫故事自然失去其流传的背景与动力。

表述性知识与默示性知识

我们可以进一步探讨所谓社会记忆的“外在情境”与“内在情境”。我认为，在以语文表述的社会记忆中，它们分别对应于“表述性知识”（knowledge of representation）与“默示性知识”（knowledge of revelation）告诉我们的情境。对此一个简单的说明便是，当某人告诉我们一个讯息，我们若问：“你说的是什么（是否能再说一遍）？”我们是想知道他“表述的”是什么。若我们问：“你到底想说什么？”此时我们想知道的是他话中隐藏的弦外之音，间接描述的或“默示的”知识讯息。实际上，“默示性”知识讯息经常存在于人们的意识之外，不为对话者双方所察觉。因不易被人们察觉，所以这样的社会记忆（一种社会表征、表相）所强化的社会情境（社会本相）根深柢固，不易改变，社会也因此而延续。

我们以北川羌族的历史记忆为例。北川白草河中游小坝乡的羌族村民也有类似松潘埃溪沟村民所说的“弟兄祖先历史”。以下是一位村民的口述：

当时是张、刘、王三姓人到小坝来；过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。

这段话所表述的讯息，也就是话语表面所陈述的是：很早以前三弟兄来到这儿之“历史”，及其与“现在”本地各家族之关系。这段话语也显示，“历史”常因“现在”的情境（外在情境）而被人们争议，因而发生改变；如据这位村民称，一个始祖弟兄的后代究竟是哪一家人，似有了争议，“现在说是王家”。无论如何，这些被诉说、被争议、被改变的都是社会记忆中表述性的讯息。而默示性讯息所对应与默示的，则是不易为人们察觉的内在情境，也就是这“历史”中所隐含的本地几个家族间彼此合作、区分与对抗（此历史记忆中他们的祖先为弟兄）的人类生态，以及在其间女性之社会边缘地位（此历史记忆中没有女性）等等社会本相。

我们可以再举一个例子。在川西岷江上游的茂县、汶川一带流传着“周仓背石塞雁门”的故事。故事内容大约是说，周仓是羌族的神，他见愈来愈多的汉人来到这儿，于是想把雁门关塞住，不让汉人进来。他背了个大石头晚上去塞雁门关，这时关羽（一说是观音）—汉人的神，就故意学鸡叫。周仓是阴神，见不得太阳；他听得鸡叫，以为天要亮，于是便丢下石头跑了。所以雁门关没塞住，只在路边留下个大岩石，上面还留有周仓的手印。



图五

这个社会记忆，在我们（包括羌族）的认知中属于“神话”。因它是“神话”，所以人们不会深究它所表述的讯息是真是假。虽然如此，它有其不易为人察觉的默示性讯息。譬如，无论在中国文字记忆或图

像记忆中，周仓都是力气大、相貌体态粗犷的汉子；在上述故事中，他也是气力大但头脑简单、易上当的粗汉。因此，这个神话故事的传述强化羌族对我族、对汉族的一种刻板印象—羌族人身强力壮，但老实易受骗上当，相对的，汉人则因狡猾、聪明（如关羽）所以常占上风。另外，在普遍流传的民俗图像中（见图五），黑面虬髯的周仓站在关羽身旁，手持后者的青龙偃月刀。羌族处于汉、藏之间，并由历史与现实中都得到藏族不忠于国家这样的印象。因此“周仓为羌族的神”另一默示性讯息则为：羌族永远与汉族站在一起，或羌族愿忠心保卫国家。

这个例子也显示，我们的语文记忆（如《三国演义》及民间故事中的周仓），与图像记忆（如民俗图像中站在关羽身旁的周仓），常相互援引、增长。虽然，如心理学者托尔文等人所指出，基于个人经验的幕像记忆最后会部分消失，整体化为语意记忆，而形成我们一般性的知识。[72]但这基于个人心理学的见解，仍不能解释许多个人的知识记忆如何得到其共同性（collectiveness）。

历史心性、文类与社会记忆的延续

社会记忆的共性如何产生？社会如何规范人们的记忆，以让特定社会记忆及其对应的社会情境延续下去？对于这些问题，我认为一个至为重要的思考方向是：在人类生态与社会情境下，社会中常形成一些规范人们历史记忆的文化结构，甚至产生相关的制度与组织结构。它们让许多个人通过语言、文字或行为表征产生的社会记忆有规律，因此有助于产生共同社会记忆，或者这样的文化结构让许多个人易接受某种“典范”社会记忆，以上两种情况皆造成社会记忆的共性与其延续。以语文表述的社会记忆来说，“历史心性”与“文类”都是让人们的社会记忆有规范的社会文化结构。

前面所举，松潘埃溪沟与北川小坝乡的“弟兄祖先历史”有类似的结构—这些“历史”所述的人群起源永远是几个远古弟兄。在羌族地区许多村寨中，我都曾采录到这种作为本土历史的模式化“弟兄祖先历

史”。[73]在过去的著作中我指出，一种可称为“历史心性”的社会文化引导或规范人们对“过去”的记忆，因此产生模式化的历史记忆。产生“弟兄祖先”模式化历史叙事之历史心性便是“弟兄祖先历史心性”，其背后所对应的是各人群对等共享、分配与争夺本地资源，且女性居于社会边缘的人类生态。另外，与此截然不同的是产生许多“英雄祖先历史”的历史心性—英雄祖先历史心性；它形成于权力与财富集中化、阶序化且女性仍为社会边缘之人类生态中。

至于文类，在中国社会文化中例子之一便是地方志。特别是到了明清时期，中国地方志之文类结构已成熟而稳定。地方志有范式化的书写体例（如包括疆域、星野等章节内容），有其范式化的编修制度与机构（方志局），有接受此文类叙事范式的读者群（具中国文史学养的人）。因而一位清代士人在编写地方志时，他知道应循此文类书写；一位士人读者在阅读一方志文本时，也因有此文类概念而知道这是一本地方志，或且能判断其优劣。地方志文类所对应的社会情境，便是作为“整体”中国之“部分”的府、省、郡县等地方情境。

在前一章中，我曾说明社会表相与社会本相之间的对应关系。流传的社会记忆便是一种社会表相。它与社会情境之间的对应关系，也就如同社会表相与本相之间的对应关系。现在我们可以进一步地说，社会记忆有其社会赋予的结构（如历史心性、文类），并与某种社会情境结构相互呼应，相互滋长。如地方志文类（书写结构）所产生的地方社会记忆，强化“地方为国家整体之部分”此一社会本相（情境结构）。因“地方为国家整体之部分”此一社会现实情境，地方志不断循着方志文类被书写，相关社会记忆也得以维持与延续。又譬如，在英雄祖先历史心性下，英雄的征伐事迹与英雄血脉传承成为历史记忆的主轴，这样的“历史”强化有征服者与被征服者后裔、有英雄后裔之老本地人与外来新移民、有英雄嫡传与支庶等等人群区分的人类生态。在这样的人类生态中，人们也倾向于依循“英雄祖先历史心性”来建构、书写、诉说“历史”。

如此看来，历史心性、文类等等，皆类似布迪厄所称的“习性”（habitus）。“习性”让人们不知不觉地产生某种惯性行为。历史

心性、方志文类也是如此，它让一个人不知不觉地循着某种范式（以口述或书写）来建构过去。中国传统的正史、方志文类，其书写结构又受到由中央到地方之制度（如历代王朝修史、修志之制度、条例）与组织（如负责治史、修志的机构）的政治权力支持。由此我们可以说，愈是结构稳定、制度完备的社会，各种文类之结构及其对书写的约束力也愈强。社会借此可以规范社会集体记忆的生产，以合宜的记忆来维持社会的稳定及延续。

社会如何记忆：物与身体表述

学者们常将人类记忆区分为影像（image）与语词（word）记忆，或称感官性（sensory）记忆与语意性（semantic）记忆，或如前述托尔文所称的幕像体系（episodic system）与语意体系（semantic system）记忆。凡此种种，都是将个人通过语言文字所获得的记忆，与其对外界物象之经验造成的记忆区别开来。然而如托尔文之理论，个人从外界得到一幕幕的景象记忆，最后会归纳成语意记忆之一般性知识。而我们从外界事物、景象所获之经验记忆，也毫无疑问地受我们语意记忆之一般性知识影响。[74]

在社会中，同样的，人们常以此两种不同的记忆方式来表达同一种社会记忆，也由此不同方式获得一些社会记忆。譬如，我们从教科书、名人演讲、书籍等各种语言、文字的语意表述中，得到辛亥革命与北伐之历史及其中英雄伟人事迹之社会记忆。此外，我们也从过去在台湾到处可见的孙中山、蒋中正等革命建国英雄塑像、画像中，得到对辛亥革命与北伐之整体历史意象之社会记忆。这也就是说，人们以语言、文字，将一幕幕片断的事件与其中人物循着时空与因果关系组织起来，以表述一个社会记忆。另外，人们也以人物形象或一事件幕像来表达一社会记忆之整体意象。后者，将复杂繁琐的语文记忆化为简单、可见的社会意象符号，因此经常是更有效的社会记忆媒介。

的确，我们许多的社会记忆是由人造物像（如一个伟人塑像），或个人与群体之社会行为景象（如一个庆典景象）所造成的感官经验

中获得。社会群体常刻意创造这样的物像，或创造群体活动之景象，以让个人得到刻板化的感官经验记忆。个人的日常生活行为（如服饰穿着），也不知不觉地融入此整体社会景象中，如此个人成为社会人，也成为整体社会景象中的一个符号。以下我便以物像、定期仪式活动、日常生活行为等三方面来说明。

以物像传递的社会记忆

关于人为造成的物像，前面我已由当代伟人塑像来说明此种社会记忆媒介。人为造成的物像，广泛地说，是人们赋予“物”某种社会意义而生。因而“物”不一定是人造之物，也包括被社会赋予特殊意义的自然物。

1990年代，我在北川白草河上游采访，一位杨家人告诉我，杨家最早来此是三弟兄，分别建立本地的上寨、中寨、下寨；当地有三棵长在一起的大柏树，说是人们为纪念这三弟兄而种下的。事实上，那三棵长在一起的大柏树看来更像是自然生成的。在一本关于川西“鱼通人”的人类学著作中，有一则关于本地高乌、敏千两村堡的“历史”如下：

高乌是我们的大哥，敏千是兄弟，刚刚搬上来是两弟兄，一家拄个拄路棍就上来求生活，哥哥到了高乌，在那坐，是阿哥的地盘了，兄弟要再上去一步，到了敏千，拄路棍就成了一棵柏枝树，高乌的阿哥的拄路棍就成了“吼木”。[75]

在此，两棵不同的树被人们赋予历史意义，以强调两个村落间的区分。而在前一例中，三棵长在一起的树，也被人们赋予历史意义，强调的是三个寨子间的联合与团结。无论如何，这两地的村落人群都有“弟兄祖先历史心性”下之历史记忆，同时他们也都以可见的物—大树、老树—作为“历史”的见证。

在羌族地区，许多的自然物、人为构筑、古建筑遗墟，都被人们与一些神话、故事、往事联系在一起。这些“物”，如红军纪念碑、樊

梨花受封的点将台（一古代烽燧遗址）、周仓石（一岷江河边的巨石）、被薛仁贵的血染红的红土（一红色岩石崖面），以及被大禹的母亲生他时流出的胎血染红的血池（一个下有红石的水潭）、大禹出生地石纽（几个突出地面的怪石），以及大禹庙等等。当人们看到这些“物”时，一些地方神话传说与往事之语意记忆自然被唤起。有关大禹的地貌、地物与人为构筑，强化羌族为大禹后代这样的历史记忆。红土、点将台等关于樊梨花、薛丁山的记忆，强调本地女子樊梨花助其夫婿薛丁山及唐王朝征西的“历史”。樊梨花记忆与周仓记忆一样，都表述处于汉藏之间的羌族，对汉人或中央王朝是忠心耿耿且能提供协助的。

在现代国家的都会生活中，社会以“物像”来传递及塑造民众集体记忆的例子无所不在。各种由政府及民间机构建立的历史博物馆、民俗文物馆、原住民或少数民族文物馆等等，都选择特定性质的“物”，将它们依时间、空间及其他逻辑安排在展场内，加上简单的文字语言解说，以传递社会所主张的“历史”“文化”或“民族”等国民或公民集体记忆。历史博物馆等机构有社会教育功能；所谓社会教育，也便是社会借以塑造有共同记忆之社会成员的机制。

在1995年前后，美国有一延续多年关于博物馆陈列的争辩，引发争议的是一架当年在广岛投下第一颗原子弹的轰炸机，在史密森国家航空与航天博物馆（Smithsonian’s National Air and Space Museum）之陈列与相关历史说明。[76]该博物馆原在展示说明中，强调日本广岛受原子弹轰炸后的民众死难与建物财产毁灭情况，而较少着眼于该原子弹投炸对结束战争及避免更多美军、盟军伤亡之贡献。这样的历史观点让许多人无法接受，特别是空军协会（Air Force Association）和美国退伍军人协会（American Legion）等偏右翼之团体。卷入这争议的除了博物馆界与上述团体外，还有历史学者、国会议员、媒体等等。争论的主要焦点并非“历史事实”（虽然大家也对一些死伤人数有争论），而是美国人需要什么样的“集体记忆”来认识自己的国家：国际混乱与危机的终结者与正义之师领导者？或是国际主要的武器、战争与死亡制造者？[77]最后此争议以博物馆馆长辞职，该展览之历史内容被重新调整来结束。

这个例子可以让我们对于以物像传递的社会记忆有多方面的了解。首先，当某物与我们对过去的记忆相联结时，因物的“存在”及其“可见性”，它不仅能唤起相关记忆，更能让“过去”更真实。因此对许多本地观众而言，博物馆的历史展品只是让他们更确信已知的“过去”。其次，也因此，博物馆中历史展品所传递的过去记忆，表现在陈列方式及陈列说明中的“过去”，一般而言不会违背本地观众所期望得知的“过去”，它们只是强化民众的集体记忆。[78]第三，如一展示所传递的过去记忆，违反一般民众得自于社会的历史记忆，那么社会自有纠正此非典范记忆的机能。最后，在这例子中，我们也可以略知社会为何像个具有记忆的有机体，以及社会如何规范民众的记忆。所谓社会，实包括许多各具势力及利益企图的内部次群体（如此例中的美国右翼群体），彼此对抗或联合；社会记忆的形成、强化与修正，乃各方势力交锋与妥协的结果。

原住民或少数民族传统文物展览馆，是当代多民族国家（或脱胎于殖民帝国之国家）中常见的社会记忆传播机构。同样是通过“物”—眼见为凭—但社会借此传递的主要并非“历史”而是“文化”。这是当代民族主义下的一种全球性社会偏见；“我们”随历史演进，而“原住民及少数民族”则生活在传统文化中。[79]原住民或少数民族之传统文化展示，便是通过对“物”的选择、安排、展出，来传递这样的社会记忆。在搜集、收购原住民或少数民族文物时，民族研究者或博物馆人员受其心目中（由社会记忆塑造的）原住民或少数民族形象之影响，而以原始的、原生态的生活用具为选购、搜集对象。这些文物经安排展出，也强化观众之社会记忆中原住民或少数民族原始、落后或“原生态”之形象。这便是我一再强调的：亲眼所见不一定为真实。我们所见只是“表相”世界，我们难以窥见事物的“本相”。

另外值得一提的是，离开展览馆的、规模更大更普遍的原住民或少数民族传统文物展示，也就是将传统房屋、服饰、用具、饮食置于虚拟日常生活中的原住民或少数民族文化观光事业。这种观光业的投资者或是原住民与少数民族，但更多的是外来资本家。无论如何，皆为利用社会主体人群对于原住民及少数民族的原始、落后与“原生态”想象，打造一个能满足此种想象的“真实”生活空间，以得到商业利

益。以食物来说，自古以来中原之人便常以异类食物来描述南方“蛮夷”之饮食习惯，如成于唐代的《蛮书》中记载，蛮人“采拾虫、鱼、菜、螺、蚬等”食之；[80]明代著作《西南夷风土记》中称，夷人生吃“昆虫、蚱蜢、蜗蜒之类”。[81]这样的他者意象延伸至今日少数民族身上，于是炖蛇、炸虫、炒蚕蛹，都成了观光旅游中有民族特色的原生态食品。游客所“体验”到的上述食物，以及竹木茅草房、垒石构筑的村寨与“原始的”生产工具等等，都强化他们心目中原住民及少数民族落后（或原生态）的社会记忆。

以群体仪式活动传递的社会记忆

前面曾提及，埃溪沟羌族以“历史”（三弟兄祖先历史），也以祭山神来强化三个寨子民众间的认同与彼此区分。在这一部分我便以埃溪沟村民的祭山神习俗为例，说明社会如何以群体仪式活动来传递社会记忆。

如前所言，松潘县的埃溪沟中有三个寨子。三组（本地话称“洁沙”）的山神菩萨为“日泽拉则”。二组“北哈”，与一组“背基”，有两个共同的山神菩萨：“恰伯格烈”与“雪务拉则”。二组的上面五户人家“梁嘎”，有自己的山神“当母革热”。三个组（寨子）共同祭拜的大山神则为“革日囊措”。这个山神信仰结构，与本地“历史”结构十分相似。譬如，在此信仰中三个组有共同的山神“革日囊措”；在“历史”中则三个组的立寨始祖为弟兄，弟兄出于同一根源。在山神信仰中，三个组各自有其山神，一组、二组又有共同的山神；在“历史”中，三个组的始祖弟兄分居三地，但一组与二组的始祖弟兄关系较密切（一组的始祖死后埋葬在二组他哥哥那儿）。因而在此，“宗教”与“历史”扮演着同样的社会记忆角色，皆强化本地三个寨子民众间既合作又有区分的关系。同时因山神是地盘的保护神，祭山神活动更有强化一社会（村寨）之地盘边界集体记忆的功能。另外，祭山神的仪式女性不能参加，这也与本地“三弟兄祖先历史”中没有女性相互呼应。

一个寨子内有几个共祭家神的家族，在祭山神时各个家族有其固

定的传统祭场位置，不能改变也不会被侵占。主要仪式一般从正午开始，在山神“拉则”旁燃柏枝（称煨桑，本地汉话称秋烟烟），以烟气造成一净化、神圣化之祭祀情境。众人围着“拉则”绕行并向空中洒“风马”片（上面印着经文与图案的小纸片），念着祈福去邪的祝祷词。每年定期举行的祭山神活动，等于以同样的景象重复刻画一些社会记忆，以强化一村寨人群的认同，也强化其内部次群体的认同与区分，以及各层级（本沟、本寨、本家族）的地盘边界。强化地盘边界的仪式活动，更激烈地表现在仪式中年轻人对空鸣枪这样的活动上；这样的景象，以及附近村寨及山沟民众可听得见的枪声，对本村寨及邻近村寨的人都表达一种社会记忆—本地人有决心以武力维护山神的地盘。另外，在祭山神仪式中，长老或端公（祭师）要念所有远近大小山神（或地盘神）的名字；这些被邀来共享的神明是本地社会记忆中，上至松潘下至成都，岷江河两岸所有主要城镇及村寨的地盘守护神（包括灌县与成都的神）。不只是在祭山神仪式中，过去几乎所有重要活动或宴客开酒坛时，长老都要先念请四方神明来享的开坛词。经常反复念诵（也是集体回忆）各地山神之名，这样的社会记忆强化本地各人群固守自身地盘，同时也知道并尊重他者地盘的人类生态。

羌族并非是个有奇风异俗的民族。在“我们”（指现代化国家中的都市人）生存其间的社会中，以定期仪式活动造成之景象来强化人群认同与区分的场合比比皆是。一个国家庆祝国庆日，参与庆典的有政府及社会各界代表（此如同祭山神要有寨中各家庭代表），依政治阶序及社会势力分配在一定的仪式场地位置上（如祭山神各家有一定的位置）。众人唱国歌、放礼炮，以营造庄严肃穆的仪式气氛（如祭山神时燃柏枝所造成的气氛）。国旗、国歌等象征国家的符号（如象征山神及村寨边界的拉则石堆及祭山神时用的风马、经幡），唤起人们共同的经验记忆与对国家的忠诚。在庆典中，邻近或世界各国元首或其代表常为受邀观礼佳宾（如羌族长老念祭词邀四方神明来此共享），以阅兵仪式来展示军力（如祭山神时年轻人对空鸣枪）。通过这些仪式活动，国家强调其政治领域主权，表示期望各国尊重彼此的主权与政治地位，以及展示保卫国家的决心。此皆与川西羌、藏族的祭山神十分相似。

日常生活行为传递的社会记忆

保罗·康纳顿（Paul Connerton）在其所著《社会如何记忆》一书中，区分三种不同的“记忆”：个人记忆（personal memory）、认知记忆（cognitive memory）与习性记忆（habit-memory）。[82]他认为常被学者忽略的，也是他在此著作中所要强调的，是“习性记忆”—主要指的是人们在集体纪念仪式（commemorative ceremonies）与身体践行（bodily practices）中展演的社会记忆。他首先以彼得·温奇（Peter Winch）与马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）之相关著作论点为例，说明学者们如何忽略习性（habit）。他指出，温奇以社会规范（social rules）与其应用，萨林斯以符码体系（code，如语言）及其践行（如说话），来取代或忽略习性。康纳顿认为，社会规范与符码体系都是属于“认知记忆”的一部分，而与习性所属的“习性记忆”不同。他以此引出其著作的要旨：习性记忆是社会符码体系与社会规范的基本要素，而只有借着习性记忆，社会符码体系与规范下产生的行为对人们才有说服力。[83]这些讨论过于抽象，我们还是举一些实例来说明，以及更深入思考此问题。我们以人们日常生活中的服饰为例。服饰也是被康纳顿所批评的萨林斯之文章中所举的主要例子，[84]因而以此为例，我们可以一并探讨这两位学者对此的争论。

首先，我仍以羌族村寨民众（特别是妇女）的服饰为例。在过去传统村寨生活中，每条沟，沟中每个村寨群落（如沟头、内沟、外沟的村寨），甚至每个寨子，妇女服饰都有其特点。一地区往来密切的几个村寨，其妇女服饰形成一种区域特色。[85]然而在这样的服饰共同圈内，各村寨妇女服饰仍维持些微的区分。因此，所谓特点，并非只是客观可见的一些服饰表征，而更重要的是本地人主观认为自身与邻近村寨妇女有区别的一些服饰细节。外来者有时不易察觉两个邻近寨子的妇女在穿着上的差异，或者在“羌族”概念下，人们只见其同不见其异。

本地妇女服饰也表现世代区分。一般而言，八九岁以下的小女孩，其服饰并无本地特色（见图六），她们多穿着由母姊缝制或购得的一般衣物。十岁以上的女孩逐渐开始穿本地一般少女服饰；此年龄

层女性的服饰色彩鲜艳，最具共同性，也最与邻近村寨妇女服饰有区分。在有些村寨中，已婚年轻妇女所着头帕、围裙与未婚少女也有区别。四五十岁以上的妇女，其服饰在样式与色彩上归于素朴，因此与邻近村寨年长妇女服饰差别不大。羌族男性服饰则与一般川西农民没有差别；根据本地人的说法，这是由于男人经常外出做买卖及打工挣钱，所以穿着不能特殊。只有在祭山或婚礼等场合，部分男人会象征性地穿起毪织挂挂（以羊毛擀压成的布制作的长挂）或羊皮短挂。



图六

从某些角度来说，羌族人心中的服饰概念—“我们”的服饰或适当的服饰等概念—可被视为一种如温奇所称的社会规范。它规范未婚女

孩该如何穿着，或年长妇女应如何穿着，而在一村寨中（及出了村寨）人们应穿着“恰当的服饰”成为一种社会制约力量。羌族服饰也有如萨林斯对西方社会服饰文化之描述，一套异中有同、同中有异的社会符码体系；通过这一套符码系统，表达这社会中两性间、世代间、区域及村寨人群间的区分，以及本地人与外地人之区分。服饰在此亦有如萨林斯以语言学所作的比喻，是一种“一般语法”（general syntax），如语言结构之文化结构。的确，萨林斯从西方社会服饰现象中发掘的是一种“文化”，不涉及个人的穿着习好，不涉及当个人穿着与他人一样或不一样时的情感、意图，更不涉及一个人自小从社会中习得“恰当穿着”之过程。此便如结构语言学者索绪尔（Ferdinand de Saussure）对语言（language）和口语（speech）的看法：让说话、口语产生社会沟通意义的是“语言”之各个符号间的结构关系，但口语本身常逸出语言结构，因而语言（结构）才是研究重点。深受结构语言学影响的萨林斯在该文中一再强调，他提出的是西方社会服饰现象的内在“文法”（grammar）或“语法”（syntax）；[86]这是结构人类学观点。在此观点下，以服饰现象为例，学者并未考虑穿着某种服装的人（行动者）如何看待及思考自身与他人的穿着，也未考虑一个人从社会中得到某种穿着习惯的生命历程及微观社会过程，更未考虑社会中个别、个人穿着行为之社会意义。

由此，我们可以了解康纳顿强调习性记忆的原因—无论是符码体系与社会规范，它们都指的是让人们的行为循一定模式的社会控制机制。但社会由许多个人构成，社会本身不会思考、没有谋略，那么许多个人行为与社会控制机制之间的关系如何产生，这需要一个解释。康纳顿以习性记忆来结合二者—社会与个人。我认为，其著作中最有说服力的例子是十七、十八世纪法国宫廷社会，主要引自于德国社会学家诺贝特·埃利亚斯的著名研究。[87]康纳顿借此提出两个层面的问题：一方面，在社会生活中如何培养一些（循礼仪）自我约束其行为的个人；另一方面，如何形成社会控制法则（如礼仪）。他认为：

身体是此两层面的联结点。因身体实践合于礼仪的行为，让礼仪法则和宫廷规矩一再产生及被反复记忆；这些身体行为被作为习性记忆被牢记，成为人们习见的礼仪规范。[88]

对于这样的见解，我们应不陌生；此看法无疑深受布迪厄的习行理论（practice theory）之影响。[89]上面康纳顿所说的，几乎便是布迪厄所称本相的表征（the representation of reality）与表征的本相（the reality of representation）。[90]

我们仍回到羌族服饰的例子，来探讨康纳顿所称的习性记忆，以及个人日常生活行为与社会、社会记忆之间的关系。一个羌族女孩从七八岁或更早开始，跟母姊学缝纫、刺绣、挑花，以制作衣服、头帕、围腰等等。到了十来岁时，她们更常与同年龄的女孩交往及一起工作；在暇余大家围坐，拿出针线及布料，一面聊天一面刺绣或缝补。在这些织绣活动与闲话家常中，她们除了习得什么是好看的、正确的织绣图案与服装样式外，也逐渐习知一圈圈的“我们”与“他们”之生活习惯差别。这样的服饰概念与她们的社会身份认同相结合，最后反映在她们自身的服饰上，并成为一种穿着习惯。穿着具地方特色服饰的羌族妇女们走在茂县或汶川街头，此便是康纳顿所称的身体行为（bodily practice）或展演（performance），看在本地羌族眼里强化他们心中黑虎沟人、蒲溪沟人、杨柳沟人、牛尾巴人等等地域人群之形象记忆。看在外地人眼里，则强化他们心目中少数民族或羌族的形象记忆。因此，以羌族服饰文化为例，我完全能同意康纳顿的主张：身体展演能传递及延续一些社会记忆。然而将身体展演视为习性记忆，如骑脚踏车、游泳、打字、手势等（这是康纳顿所举的例子），虽经学习但后来可不假思索而为的身体记忆，我觉得此说值得进一步商榷。

事实上康纳顿希望解释的，也是许多社会记忆研究者所努力的，是社会如何让其成员“不知不觉地”接受一些社会记忆；以此而言，他的习性记忆之说过于简化了此问题。我在前面曾提及，历史心性、文类等引导或规范人们社会记忆的叙事文化，它们之所以能让人们产生模式化的过去记忆，或说让产生模式化历史记忆成为人们一种习性，乃因其叙事结构法则（如方志文类）与现实社会结构法则（方志所对应的地方省、郡、县）一致。人们生活在这样的社会现实结构中，自然毫不怀疑地依循相关的文本结构来书写“历史”，或习惯性地穿着某种服饰。

再者，个人所处之现实情境、利害关系，与因此产生的意图、情感，让人们（至少部分人）有动机也有能力怀疑及突破社会现实结构，因而他们可能不循着社会接受的书写模式来写“历史”，或不循社会所规范的恰当服饰来穿着。习性记忆之说忽略了人们的反思性（reflexivity）与个人的主动性（agency）。康纳顿在对萨林斯的批评中也忽略了后者那本著作的一个主题：现实因素（practical reason）。现实因素让一个人循着社会习性而为，也可能让一个人不循此而为，经过思考与挣扎，而非毫无思考的行为。

我可以举一个羌族日常生活的例子来作说明，也对日常生活行为传递的社会记忆作进一步解释。过去在埃溪沟民众的日常生活中，一个人到山上打猎、捡菌子、挖草药及虫草，基本上都在本寨、本沟的地盘内行动。当一个三寨的村民为捡菌子、挖药，而将进入二寨的地盘时，“历史”（三弟兄祖先历史）告诉他，前面是二寨的地盘，本寨始祖的“弟兄”所据的地盘。“宗教”（山神信仰）也告诉他，前面是二寨的地盘，非本寨山神所辖的地盘。因此他不再前进。他这样尊重地盘界线的行为，一种日常生活中的身体展演，看在附近其他埃溪沟民众的眼中，也强化他们对弟兄祖先“历史”与山神信仰“宗教”之社会记忆。然而，此绝非如人们游泳或骑脚踏车等无需思索的行为；他是否要越界，涉及他与二寨人的关系与交情，以及附近是否有二寨的人，以及当时菌子与虫草的价格等等之考量。这些都是现实因素。

现实因素也可以说明，因急剧社会变化，1990年代以来岷江上游羌族的社会记忆重塑。这社会记忆的重塑，亦表现在人工景物、定期仪式、日常生活行为等方面。这段时间发生的重大社会变化主要有两波，第一波是1990年代末实施的退耕还林，第二波是2008年川西大地震及随后的灾区重建。退耕还林加速一个在本地持续进行的社会变迁过程，那便是，各村寨人群的传统资源地盘界线愈来愈不易维持。不能从事农业后，在高山森林与顶坡上放牧及挖药材、虫草成为人们的重要生业；在现实利益争夺下，村寨民众尊重传统地盘边界的社会文化逐渐解体。“这是国家的地盘”，成为进入他寨、他沟地界挖虫草的普遍借口。大地震后，山上的村民普遍被移置到岷江河边国家建的新村落中。因新村离高山林场、草场远，因此更多人投入沿岷江大道

的观光旅游业，或到远方城市打工。如此，山上各寨原有的地盘界线更难以维持。与这些社会变迁同时发生的是，弟兄祖先“历史”逐渐被人们淡忘，或成为人们心目中“老人们在摆的故事”，人们也不那么热衷于参与祭山活动—在这些方面，无论是以语言或身体行为传递的相关社会记忆，都在逐渐消失之中。

灾后建于茂县的“羌城”，是与羌族社会记忆重塑密切相关的人工景物。据报导称，这个古羌王城占地三千余亩，“由城门、羌王官寨、原始部落、牧业区、狩猎区、神庙、宗教祭祀、祭祀台、羌民居、民族手工业、羌绣加工区、原生态保护区”等等构成。[91]景区内的“羌圣山”上有三座大殿，分别供奉羌族三圣：炎帝、大禹与西夏国君元昊。显然，由如此之宏伟建筑及其内之种种物象，包括羌族三圣之塑像，以及为招徕游客经常举办的各项祭山、祭祖及歌舞活动，都有重塑及强化社会记忆之功能。对于外来游客而言，这样的社会记忆强化的是羌族古老、原始、封建、宗教迷信的少数民族形象。对于羌族来说，除了上述以物与人为媒介的展示外，游客观赏羌族文化的身体行为也成为本地社会记忆的一部分。在与本国人、世界各国人之相互观看中，他们体认本民族在全国、全世界的存在地位及羌文化的价值。

这个例子也说明，社会记忆及其延续与变迁脱离不了多层次的社会核心与边缘人群间的互动。所谓互动，我指的不只是各方、各层次权力核心人群如何创造羌城、参观羌文化，以及羌族如何被塑造、被观看，而是他们间的相互观看。在我、我群与他、他者的相互观看中，社会记忆被生产、传递、改变，让个人注意自身的言行、装扮；这是让个人成为社会人，成为整体社会景象中的一个符号之重要机制。

社会记忆的分类

许多研究社会记忆的学者都曾尝试将人类性质多元的社会记忆作一些分类，以便于分析讨论。在他们所建议的分类中，“历史”（历史

学者所研究与建构的过去）应被置于何种位置，经常是个关键问题。譬如，哈布瓦赫的将集体记忆（collective memory）与个人自传式记忆（autobiographic memory）、历史记忆（historical memory）、历史（history）作区分。他认为，历史是人们所记得但与现实无关的过去，历史记忆则是人们得于历史文献的过去记忆，与现实有关或无关，而集体记忆则是与人们的现实认同紧密相联结的过去（记忆）。[92]又如，康纳顿将社会记忆（social memory）区别于历史建构（historical reconstruction）；他指出，历史建构不必依赖社会记忆。[93]这些都反映，无论在西方欧美或是在中国，探求“真实过去”的历史研究十分重要，历史学因此是具有传统及学术威权的学科。即使有些学者认为“历史”不过是一种社会记忆，仍无法动摇历史学“追求真实过去”之学术传统。虽然如此，许多历史学者也由社会记忆及相关之叙事研究中得到启发，他们或怀疑传统史学所建构的历史，或以新研究途径来发掘新的历史知识。

作为历史学者（或作为对历史有兴趣的读者），若我们接受综合许多学科的社会记忆研究对“历史”的挑战，那么我们是否对于自己一向熟悉的史料、史实、历史事件以及历史书写有新的看法？或相反的，历史学者借以探索过去的史料、方法，及其所建构的史实、历史事件，与其对它们的表述书写，是否可以让社会记忆的研究者对于人类社会记忆的内涵、形成过程与变迁有新的了解？这些都是相当复杂而不易回答的问题。在这一章的最后部分，我尝试对社会记忆与历史（各种定义的历史）间的涵括及区分提出一些看法，也部分地回应上述问题。

记忆与历史

依据学者们对社会记忆的广泛界定，社会以各种的媒介来传递、保存与维持一些“过去”记忆。这些记忆的“集体性”有很大的差异；有些是社会中绝大多数人的共同记忆，并且被制度性地回忆，有些只是社会中一部分人的共同记忆（有权势者、能以文字读写者或一社会次群体）。这些记忆的“社会性”也有相当差异；如一本历史畅销书中所

传递的过去，与一本图书馆中限制出借的历史古籍所负载的过去，两者的社会能见度有天壤之别，但它们都应是社会记忆的一部分。还有便是，在一社会中这些记忆的“历史性”有差别；有些被人们视为可靠的过去（如中国历朝正史之记载，或一位杰出历史学者所写的历史），有些被视为不可靠的与不真实的过去（如乡野传说与神话）。我们也别忘了，人们将某些过去视为真实的“历史”，此与其社会中的历史心性有关；譬如在“英雄祖先历史心性”下，人们相信英雄祖先历史为真实的过去，而视“弟兄祖先历史心性”下被建构与传述的“历史”为不可信的乡野传说。

从历史学观点，与社会记忆关系密切的是史料，无论是历史文献、古今文物、民间传说、神话、历史古迹、古地名、图像、个人口述历史记忆等等，它们都承载着一些社会记忆。可以说，历史学者原来便擅长于利用社会记忆，来重建人们对“过去”的认识，或弥补人们对“过去”的遗忘。历史学者根据史料建构、书写及出版的历史著作，经常也成为社会记忆的一部分。因此从某种角度来说，历史学者与社会大众一样，广泛利用社会记忆，甚至加入自己的创造性想象，来不断生产新的社会记忆，不同的只是历史学者被认为（也自认为）有探求历史事实的学术专业。

无论如何，若我们将史料视为承载一些社会记忆的媒介，若我们将历史学者的研究、书写当作是创造社会记忆的活动，那么并非只是历史学研究应考虑“历史”的社会记忆本质，社会学或人类学关于社会记忆的研究也应将“社会记忆”的范围扩大到历史层面。对于后者，也就是说社会记忆不应仅指被“当代”社会记忆及回忆的“过去”，也应包括对当代社会而言存在但不活络的一些古代社会记忆残余。因为它们可能被当代历史学者活化，而成为当代重要的社会记忆；此便如，一个制陶器的人将破旧陶器的碎片，混入陶土中，来烧成新的陶器一样。

对于社会中不同的人，同一物件所承载的过去记忆可能会有差别；对于历史学者来说也是如此。如台北故宫博物院收藏及展出的西周古物散氏盘，对于研究西周史的历史学者来说，它主要承载及传递

的是西周夨、散两国争田的历史记忆。对于研究近代史的历史学者来说，它承载的是清帝逊位、民国建立后，此器成为象征国民政府之历史正统性的“国宝”之一，在对日抗战与国共战争时期，它与其他国宝随国民政府四处迁徙，最终迁至台湾的历史过程。然而对于许多台湾民众来说，它所传递的只是与同学或亲朋好友到台北外双溪故宫参观旅游记忆之一部分。无论如何，历史学者心目中的史料所承载及传递的只是广大社会记忆的一部分。其他记忆，如一个重大刑案在社会中造成的记忆，如对台湾少年棒球队辉煌战史之记忆，以及，人们日常生活之服饰、体态和在特定仪式中之行为表征所传递的社会记忆，都是广义社会记忆的一部分。社会记忆概念如此无所不包的性质，就是它常遭到批评的地方。也因此有些学者建议将它做些分类，如地方记忆、家庭记忆、文化记忆、历史记忆等等。

对此我的看法是，社会记忆此一词应作广泛定义，包括被当代社会群体集体回忆的过去，以及那些只是存在于社会中但不活跃、不被集体回忆的过去。前者，便是哈布瓦赫所称的集体记忆（collective memory）。历史记忆，可被视为集体记忆的一部分。历史记忆中又有一种我称之为“根基历史”的记忆，它们在了解人类群体认同上有特殊的重要性。以下我便对社会记忆、集体记忆、历史记忆与根基历史作些说明，也借此综合本章前面的讨论。

社会记忆

社会记忆的范围及其产生、维持与变迁，涉及三个问题层面：其一，社会记忆的媒介及其形式结构与符号；其二，个人从社会中得到的认知与记忆体系；其三，人在社会群体中的地位、身份与其社会生活。

以社会记忆的媒介（或载体、触媒）来说，它包括文字、语言与影像记忆的一切载体，如图书馆与其内所有的典藏图书、文件，电脑档案、录音以及照片等等，也包括人为之物如一尊伟人塑像、一座村庄，与自然物，如一座山、一条河等等。另一类媒介则是“人”，包括

个人身体及其修饰（如黥面）与延伸（如服饰）部分，以及身体动作（如拱手作揖）与集体行为（如定期庆典仪式），所展现之人类官能可感受的形象、动作、声音、气味等等。

每一种社会记忆媒介都有社会所界定的各层级形式结构（forms），及其所蕴含的符号。譬如在中国，史籍是一种社会记忆媒介的形式结构，其中历朝正史是此种形式下的一次级形式结构，字词则是这些形式结构内的符号。前面我提及的历史心性、文类（如正史、方志），都是不同层级的社会记忆形式结构。服饰也是一种社会记忆媒介之形式结构，古代朝服、当代工作服、礼服都是其次级形式结构。又如，特定仪式也是一种社会记忆的媒介形式，其组成可能包括许多模式化之次级仪式，其符号则包括许多的影像、动作、声音与服饰等等。

社会记忆媒介及其形式结构、符号，都只是人们用以表达、传递与操弄社会记忆的载体或工具，它们所以能传递社会记忆，乃通过社会中个人的认知与记忆。个人在社会环境中习得及被教导如何认知，如何记忆与回忆。在习得认知、记忆与回忆的过程中，个人也学习接受各种社会记忆载体之形式结构（如历史、传说、神话、正史）及其社会意义。所以，一个人能分辨何为“历史”、何为神话传说，且认为前者是远比后者真实的过去（虽然有时“历史”不一定比神话传说更真实）。无论如何，个人的认知与记忆体系受社会塑造，并持续受社会影响。借此人们才可能以同一模式，来解读各种记忆媒介形式结构所传递的社会记忆讯息，并从中获得一些知识、记忆。

这样的社会记忆讯息，实包括两种内容；一是外显的、描述性的讯息，另一则是内蕴的、默示性的（revelational）讯息。外显的、描述性讯息造成人们客观的经验记忆，内蕴的、默示性讯息让人们不知不觉地接受社会现实本相。在上一章中，我曾举一则信用卡广告的例子。这广告所传递的描述性讯息是，一对俊男美女与一位三轮车夫在东南亚某城市发生的幽默故事。然而它也传递一默示性讯息：以混乱/秩序、贫穷/富有、落后/进步、鄙丑/俊美、女性/男性等等之对比，来隐喻东方与西方的差别。

在一社会中，因每个人所处的位置不同，个人得自社会的认知与记忆体系也有差别。特别是处于社会边缘的人，因其社会边缘性，社会种种“结构”对他们的规范力量也就弱了。天高皇帝远，便是此意。在此，所谓社会种种“结构”包括政治、文化性之社会组织、制度与意识形态，也包括社会界定的记忆载体之形式结构（如何谓历史，何谓地方志）。社会种种结构对社会边缘人的规范力道弱，因而他们可能在行为上违逆社会结构；一个边藩酋长违反朝廷王法的作为，与一个居于帝国边郡的文人违反方志文类规范的方志书写，在此意义上是一样的。甚至于有时，或经常，边缘人处于两种社会结构（政治、文化与认知体系）的边缘，同时受到两端的拉力，此情况让他们有更多的自由来选择、建构有利于己的社会记忆与相关的身份认同。

以上讨论已涉及第三个问题层面，个人的社会存在与社会生活。简单地说，人是社会动物；不只是个体求其生命延续，个人作为群体的一分子，也在群体中与他人分享、竞争与保护共同资源，以确保其自身及群体利益。社会中以各种媒介及其形式结构保存的记忆，以及个人得于社会的认知与记忆机制，在人们的社会生活中两者得以结合，借此个人得其社会身份，并在社会生活之言谈举止间知道如何进退应对。

前面曾提及，以某种媒介表述与传递的社会记忆，经常有社会所界定的各种形式结构。在此我要进一步说明，这些社会记忆的形式结构，都有其对应的社会情境结构。譬如在中国，历朝正史是以文字表述历史记忆的一种形式结构，一种文类，它所对应的社会情境结构便是“中原帝国”。方志、族谱也都是以文字表述的历史记忆形式结构，它们分别对应着“地方”（作为整体帝国空间之部分与单元）与“家族”（作为整体华夏血缘之部分与单元）两种情境结构。一个生活在帝国、郡县与家族等情境中的古代中国士人，当他在编写正史、方志、族谱时，社会记忆形式结构（正史、方志、族谱之文类概念）让他的书写受规范，产生合宜的正史、方志、族谱文本，因而它们成为可被众人接受的社会记忆。这样的社会记忆又强化帝国、郡县与家族等现实情境。

可以说，各种社会记忆媒介的形式结构（如历史心性、文类、仪式、风俗习惯、学校教育）让人们的记忆带有社会性，因而产生宜其社会身份的言行，让社会可以稳定地延续。虽然如此，个人言行及身体表征有如社会情境中的符号，社会情境虽有各种的结构，但在社会生活中，因个人的社会身份、当时处境及其意图与野心，一个人之言行可能逾越或违反各种社会规范或组织结构的边界。譬如，西周至春秋贵族死后，其墓葬中的铜礼器依身份有一定的数量及种类组合，此所谓“礼”，然而实际上，陪葬品僭越死者身份的情况十分普遍。在以文字表述的社会记忆中也一样，虽然文类有其结构性，但组成文本的符号有时会违反文类结构。此涉及文本与情境，我将在下一章中举例说明。

另外一个同样重要的问题是：社会记忆的形式结构（如方志）如何形成？如何被沿承、维系？谁来订定及维护它，让它不被破坏、扭曲？此问题涉及文本结构与情境结构，我也在下一章中说明。

总之，在社会生活中，人们习得如何认知、记忆与回忆，也借此接受（或选择性接受）许多社会记忆，以形成及合理化个人的社会存在，也就是个人在社会认同与区分体系中的位置及现实处境。个人也因此在社会生活中刻意地，或不自觉地，穿着某种服饰、有些肢体行为，并以特定语言文字发表其观点、意见与回忆。所有这些表征，若它们皆不逾越社会所界定的形式规范，在社会生活中被他人感受、认知而成为社会记忆的一部分，社会体系因此得到强化与延续。若它们逾越社会赋予之形式规范，在社会生活中被他人认知或受到争辩、纠正，无论如何这些异类表征亦成为社会记忆的一部分，社会体系因此得到调节，或发生结构性的变迁。

集体记忆

我们可以用“集体记忆”来指称某一社会人群所共有的，或其中主流群体所宣称的，该社会人群之共同社会记忆。也就是说，它可以被视为社会记忆的一部分。社会记忆存在于社会中，以各种隐晦或鲜明

的方式影响我们的社会生活，而其中的集体记忆则是那些经常被挑起、强调的社会记忆，他们是在社会生活中较为人们所注意的那些社会记忆。

在台湾，一般社会民众也倾向于以“集体记忆”来指称一特定社会群体的共同记忆。如人们称，台湾民众对夜市文化的集体记忆，台湾劳工的集体记忆，或外省人对眷村生活的集体记忆，等等。因此，虎姑婆故事是台湾社会记忆的一部分，但并非台湾民众的集体记忆。集体记忆常与社会群体认同或认同危机有关。譬如，台湾劳动职场上曾发生很多大事，它们都是社会记忆的一部分。当部分这些事被众人（如工会、工运领袖）选择、被集体回忆以强化劳工认同时，它们成为劳工界的集体记忆。又如，台湾“外省人”的眷村生活在台湾社会中留下许多社会记忆，它们被储存在人们特别的言谈口音、用词与生活记忆中，以及老旧的眷村建筑与文物之中。然而近二十年来由于台湾社会的发展，许多第二代、第三代外省人早已离开眷村，加上许多眷村被改建为国民住宅，眷村生活经验逐渐消失，此时眷村生活的片断记忆才通过一些记忆媒介（如网页、书籍出版）成为部分人—特别是有认同危机的外省人—的集体记忆。

集体记忆并不如其词所表现的具集体性（collectiveness）。在一社会群体中，不是所有人都自然拥有共同的集体记忆；它常被群体中部分人宣称为该群体的集体记忆，并在人际微观互动的社会过程（指亲近人群间通过语言、文字、肢体行为等等的展演、夸耀、模仿而产生的社会变化过程）之中，逐渐成为该群体之集体记忆。因此，集体记忆形成的社会背景及其过程，以及其对社会记忆之选择与组合，都是值得我们注意的。

以对社会记忆之选择、组合来说，集体记忆有时只是对单一事件的记忆，有时是许多过去事件与人物之社会记忆被选择、安排，而成为一表达整体意象的集体记忆。在这样的集体记忆中，一事件的重要性，如法国诠释学者保罗·利科所言，受决于其在整体叙事情节中的地位，也就是其在叙事所展现的整体结构（configuration）中的地位。94譬如，过去某场学术会议之记忆，可以单独作为一个学术群体的集

体记忆，它也可以被置于一连串人物与事件所构成的“学术史”（另一种集体记忆）中，以突显该学术会议之主办者及主要与会学者目前居于此学术群体核心地位之角色。这样的“学术史”集体记忆也是一种历史记忆。

历史记忆

如前所言，有些集体记忆将许多片断的社会记忆组织起来，以此对群体认同或对现实社会情境产生意义。它有叙事性，有其现实目的（以过去来诠释现在）；以此两项特质来说，这样的集体记忆便等于历史记忆。以台湾的社会生活经验为例，过去一家人清晨聚在电视前观看“中华少棒队”在美国比赛实况的记忆，以及台湾失业劳工对公司恶性倒闭激烈抗争之诸多事件，是为许多台湾人的集体记忆。依据这些个人经验记忆与社会记忆编写而成的“台湾少年棒球运动史”“台湾劳工运动史”便是历史记忆；其现实目的依叙事结构而定，或缅怀过去来激励当前运动之风，或表现台湾政府对劳工权益的漠视。

哈布瓦赫认为，历史记忆（historical memory）与现实有关或无关；我同意他的意见。[95]有些历史记忆，如辛亥革命的历史记忆，在1990年代以前的台湾社会中常被人们集体回忆，此与当时台湾之政治社会现实及人们的国家认同密切相关。而有些历史记忆，如绝大多数民众不易接触到的古文献中承载的历史记忆，则与当前社会及人群认同无关，其叙事之“现实目的”已在千百年前。总之，我们可以将历史记忆视为集体记忆的一部分，如果它们在当前社会中被人们集体回忆，与当前社会现实及人群认同相关；我们也可以将之仅视为社会记忆的一部分，如它们与当前社会现实及人群认同无关，未被人们集体回忆，只是静态存在于社会中。

历史记忆具叙事性（更明确地说应是时序叙事）及现实性。前者将许多人物、事件安排在一时间序列中，并以种种叙事结构与符号传递一些具前因后果的讯息；后者以前者叙事中的因果逻辑来解释当前的社会现实。因此，一个历史记忆对他人之说服力，一方面在于其叙

事因果逻辑是否严密，另一方面在于其所建构的过去图像与当前社会现实是否衔接得天衣无缝。历史记忆建构，有如一个陶工的陶器制作：在选择陶土材料及制作陶器的过程中，为了某些使用目的，该陶器的形貌已在陶工心中。

这也解释了我们为何相信一些“历史”—我们相信一些“历史”为真，是因为我们具有历史性。前面我曾引利科对历史性（historicity）的见解。他对历史性的另一说明是：人们常将自身存在于“历史”造成的社会现实中（the fact of being in history）与建构“历史”（the act of making history）两者混为一谈；[96]因存在于“历史”造成的社会现实，让人们相信“历史”为真实的历史。

根基历史记忆

人类各种社会群体经常运用历史记忆来强化群体认同。在前面第三章中，我曾说明人类社会结群中一种最基本的方式—族群，并说明我以广义的族群指以共同血缘记忆凝聚其成员，并共同保护及分配资源的群体。因此，在我们一般社会群体概念中，家庭、家族、宗族、共祖部落、族群、民族与国族等等，都是广义的族群。凝聚这些族群的历史记忆有特定结构与符号；我们可称这样的历史记忆为“根基历史记忆”。它们是一种集体记忆，也是一种社会记忆；前面所述集体记忆与社会记忆的一些特质，因而也可以用来理解“根基历史记忆”。在前面我也曾说明，人类族群认同模拟同出一母体的兄弟姐妹间的情感与认同，一种十分根本的人群情感认同。我称此种历史记忆为根基历史（primordial history），一方面因为它强化族群成员间的根基情感联系（primordial attachments），另一方面，我认为这是人类历史记忆的一种非常基本且古老的形式。

根基历史的特点，在于其叙事结构中的“血缘”与“资源”（通常为空间领域）符号。其叙事内涵主要为描述一人群之共同血缘、空间资源的起源，以及它们由过去到现在的延续与变迁；叙事的现实目的自然是凝聚此群体，或也同时区分其内各次群体之核心与边缘地位。这

也反映人类族群的本质：相信或想象我群为有共同血缘起源，因而共同维护及共享资源，并在历史时间中世代传承（或变迁）的一群人。

根基历史概念，可以让我们识别及了解一些陌生的“历史”。前面提及的松潘埃溪沟羌族的“弟兄祖先历史”，便是一种根基历史记忆。在这历史记忆之叙事中，有血缘符号（三个弟兄祖先），有领域资源符号（他们各自立寨的地方），有血缘与空间领域在历史时间中的传承（现在三个寨子的人分别为他们的后代）。根基历史概念也可以让我们对自己一向熟悉的“历史”有新的了解。如许多中国人相信的“黄帝子孙历史”，此历史叙事中有“黄帝”作为血缘符号，有“黄帝之域”作为空间领域符号，有此血缘与空间领域在历史时间中之传承（今日中国之域与域内之黄帝子孙）。因此，这也是一种根基历史记忆。

根基历史让人深信不疑，便因人们的“历史性”—人们生活在“历史”造就的现实中，因此人们相信“历史”。根基历史也会受质疑或受争议，若生活现实与此“历史”不能相契合；譬如今日中国之域中居住着56个民族，中国为多民族之国族国家，当然许多人便认为“黄帝子孙历史”不足信或不足道了。

埃溪沟羌族社会与传统中国社会，无论在人口规模、社会复杂程度等方面，都有极大的差别，二者之间另一个绝大差异是人类生态。埃溪沟之人类生态，可简单描述为三个村寨的人群对等合作、区分与争夺沟中领域资源—在地位对等的基础上，三个寨子的人群对外合作以保护本地领域资源，对内彼此区分地盘，并在边界模糊处争夺领域资源。传统中国社会（以及世界所有文明社会）则为，对外保护自身领域资源，扩张领域资源，对内以集中化、阶序化方式分配资源之人类生态。阶序化资源分配的基础是各种社会人群区分—如征服者与被征服者，统治者与被统治者，地主与佃农，官与民，老居民与外来者，各种职业阶层区分等等。人类生态上的差异，也反映在两者根基历史记忆的结构与符号差别上。这些都涉及文本分析，也就是下一章的主题。

第六章　文本与情境

前面两章提及的表征与本相，记忆与认同，以及本章主题“文本与情境”，事实上是相同或相互涵括的成组概念。表征与本相是涵盖范围最大的一组。无论是社会记忆或其中的历史记忆、根基历史记忆等等，无论是口述的或书写的文本，都是社会表征或表相。无论是族群认同或其他社会群体认同，无论是人类生态情境或其中的人类社会结群情境，都是社会本相。文本与情境是较具体、清晰的一组概念。社会记忆、历史记忆或其他社会文化表征，若能化为或被视为有结构与符号的“文本”，我们较容易对其进行社会情境（本相）分析。[97]前面我循序介绍表征与本相，记忆与认同，都是为了在进入本章之前对相关概念与理论先作些说明。因此在本章中，我将不涉入太多的理论探讨，而以较多的篇幅，以具体的例子，来说明我们如何对一文本进行情境分析。这些实例分析、探讨，也是对前述各种理论的检验与再说明。我所举的例子，皆为中国古今各种文献（不限于汉文献）中以各种文类表述的文本，以及由人们的口述转录为文字之文本，无论它们被视为历史、神话或乡野传说。

文本与文本分析

目前，“文本”一词在中文学术界被广泛使用，且经常被当作“文献”的替用词；对许多学者而言，文本与文献并没有差别。这并没有错，文本一词可以有多种解释。若我们将文本对应于英文的text，情况也一样，text有多种含意。然而在汉语文环境中，文本究竟是个新词，且多被用于学术语境之中，因此为了方便讨论，我们有必要对它作些界定与说明。

首先，我将文本一词对应于西文学术界所称的text，并在其与情境（context）的关系中来理解它。毕竟文本、文本分析、寓意诠释

（allegory）、文本与情境之关系等等之研究，在西方人文与社会科学界有很长久的学术传统，也在当前多种人文与社会科学中受到重视，我们无法自外于这些研究传统。将文本略等同于西文学术界所称的text后，我们可以给它一些简单的定义。狭义的文本指以文字表述的一本书、一篇文章、一段文字等等，特别指它们的主体而非其附属部分（如文章的注脚、书的附录）与转译版本。一段语言表述或对话内容亦可被视为文本，它们被转为文字后，可作为文本分析的对象。[98]广义的文本，指任何能被观察、解读的社会文化表征，如一个广告、一张民俗图像、一部电视剧或电影、一个宗教仪式，甚至一个社会行动、运动或事件。[99]

其次，在作了如此广泛的定义后，接着我们要将文本的意涵作些限缩。既称文本，表示它们被作为观察研究的对象与被解读、诠释的基础（所谓“本”），并因此其隐而未显的一些意义可以被揭露。所以，文本分析与表征分析有相当的重叠。我在本书第二章曾提及，与表征（表相）对应的本相（reality）指的是其本质不易被我们察觉、认知的社会现实情境。表相能传递一些隐约讯息，如同社会记忆所传递的“默示性讯息”，让人们习而不察地接受其生存其间的社会现实本相（情境）。我所称的文本与情境间的关系，便如表征与本相之间的关系。因此，文本除了其表相化的意涵外，还有其隐而不显的指涉内涵；文本分析的主要目的便是揭露这样的内涵，也就是产生此文本的社会情境。

我们可以用法国学者罗兰·巴特（Roland Barthes）的一个研究为例。在其著作《神话》（Mythologies）一书中，他分析了一本法国杂志的封面照片，照片形象为一个身着法国军服的少年黑人士兵，目光高抬凝视地敬礼，可能是向一面法国国旗。他称，这是我们由此照片所得的第一层次的讯息。然而在第二层次，罗兰·巴特认为，这形象联结上法国殖民帝国主义意识形态—它传递的讯息是：“法国是个伟大的帝国，所有她的子民无分肤色，忠心地服务于她的旗帜下；一个黑人效力于所谓他的迫害者时所展现的热忱，是对那些批判殖民帝国主义的人最恰当不过的回复了。”这便是我们前面所说的，一般人看到此照片不会有第二层次的联想，但这照片传递的讯息的确能散播殖

民帝国主义意识形态，合理化这样的社会现实情境。再者，我不认为该杂志编辑及摄影者有意创造此照片影像，来为殖民帝国意识形态服务；较可能的是，已存在于法国知识分子心中的殖民帝国意识（一种社会本相与情境）产生此表征或文本。

罗兰·巴特的分析方法—符号学（Semiotic），深受费迪南德·索绪尔（Ferdinand de Saussure）语言学影响。同样受索绪尔学说影响的还有人类学对文化现象的分析。有些人类学者探索人们如何使用文化符号来理解、诠释与表述周遭世界，借此学者尝试了解一个异社会文化。[100]如此他们也将社会文化现象（如一仪式或神话）视为一文本，由此文本中的关键符号（如仪式中使用的牺牲、神话中的某一主题、前述照片中的黑人法国士兵）来了解此文化。相关方法、理论，在华文学术界已有很多的引介与探讨。在此我们只需注意，索绪尔认为语言能传递意义是因为语言有“结构”，因而所有循此分析当代社会文化现象（如电影、广告、戏剧）或异文化现象（如人类学家所观察之仪式与神话）的研究，都相信这些现象中有如“语法”一样的结构逻辑，如此“符号”才能在人群间产生其社会意义。[101]

总之，文本分析的主要目的是揭露产生此文本的（也受此文本讯息影响的）社会情境，而文本所传递的默示讯息之所以可以被揭露、认识，乃因文本有其内在结构，及具指涉意义的符号，皆与现实社会密切相关并彼此影响。前面我曾说明社会表相与社会本相之间有对应关系，我也说明社会记忆有其社会赋予的结构，并与某种社会情境结构相呼应，且相互滋长，所言都是同一现象。然而，通过文本我们能更系统地深入分析一个社会记忆与表征。

文本分析与文献研究

由以上对文本的说明可知，它与我们一般所称的文献是不同的概念，因此“文本分析”与“文献研究”亦有相当大的差别。此处所称的文献研究是指，以一文献之字词、语句表面所描述的人、事、时、地、物，以及它们所构成之整体语意为考察对象的研究。也就是说，在这

种研究中，语言文字符号所陈述的内容及其是否客观真实，是学者希望揭露的要点。而文本分析则是以语言、文字（或以及图像、影视）符号所陈述的内容为表相（或社会记忆），而尝试探索此表相背后的本相，也就是探求此陈述、表述内容背后的社会情境。

对于一段文字，文献研究问“它到底在说什么？”文本分析问的则是“它到底想说些什么？”文献分析希望在文献中去芜存菁，以重建客观、正确的过去事实。文本分析则对于文本中的“芜”，也就是不实的、矛盾的、脱裂的或难以理解的记载，更感兴趣；这样的记载往往是研究者得以窥探文本中隐藏的社会情境之窗口。[102]

然而，文本分析并非完全不顾及一文本表面所陈述的内容。以历史研究来说，我们的整体历史知识主要来自于历史文献对过去发生之事的描述，而文本分析应用于历史研究中时，我们仍需整体历史知识提供的过去时间、空间、人物、事件组成之框架，作为进行分析的基础背景。总之，在文本分析中我们探索的要点是：在什么样的社会情境下作者如此选择文本符号、依循某种叙事法则以建构一文本，以及此文本所传递的表述性与默示性讯息为何，它们之间的关系如何。

我们可以实际的例子来说明文本与文献间的差别，以及文本分析与文献研究的不同。以下我以一篇经典的文献研究，国学大师钱穆的中国上古史之作《周初地理考》为例，[103]看看史家如何从历史文献考据中建立历史知识，以及同一文献在文本分析下能带给我们什么样的历史知识，并探讨这两种知识的本质与立论基础差别。

在这篇论文中，钱穆研究、分析的对象文献主要是西汉司马迁所作《史记·周本纪》的起始部分。这篇文献记载建立周王朝的姬姓族之祖源，族人之迁徙历程，至于该族定居岐山下之周原的历史。该文献首先描述周人始祖“后稷”（稷神或农神）出生时的神奇事迹。后稷的母亲姜原为帝喾的元妃，有一天她在野外踩到一个巨大脚印而得孕，生下后稷。因以为不祥，初生的后稷被抛弃，但种种神迹让这婴儿活了下来。[104]接着该文称，后稷从小好种植，为帝尧的农官，到了帝舜时，后稷受封在邰。后来因夏代末年世乱，当政者不重农事，因此后

稷的儿子失去司理农政的世业，其族从此转徙于戎狄之间。到了后稷的曾孙公刘时，他才又率族人复行农业，并自漆、沮渡渭水，利用本地（豳）的资源。接着，该文献记录公刘之后至古公亶父，中间共八代周人父子传承的族长之名，[105]但此外并无此八代人的任何活动记载。该文献又称，到了古公亶父时，周人“复修后稷、公刘之业”，也就是再度开始力行农事；此似乎指，前一段时期这家族并未行农业。接着该文献描述古公亶父因不愿百姓受兵灾，而对于来犯的戎狄一再忍让，最后为避戎狄而迁于岐，老百姓也纷纷跟着他迁来。于是周人“乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋”，也就是从此定居下来。[106]

钱穆在《周初地理考》一文中的文献研究，主要是一种历史地理考证。除《史记》外，他引《左传》《尚书》《诗经》《国语》等古籍，对《史记·周本纪》中的地名如邰、漆、沮、豳等的确实地理位置，一一加以考据，以勾勒出周人早年迁徙的完整路线与过程。特别是，他认为公刘所居的“豳”是在山西汾水流域的荀县附近，周人先祖的早期活动都不离山西。以此，他反驳周人是从西往东迁来周原的学界普遍说法，而认为周人早年之迁是由东往西，由山西迁至陕西渭水流域。

我曾注意《史记》中这一段关于周人族源的叙事。然而，将之视为一种社会记忆文本，或更确实地说，社会记忆中的根基历史，我对于这文献记载有不同于钱穆的关注点。我所注意的，也是我要问这文本的是，为何周人要称自己的祖先为“后稷”，农神？为何此文献多次提到戎狄，并暗示他们是不务农、不定居且好战的部族？为何记载周人的祖先不断迁徙，又反复于行农业与不行农业之间？为何这文献中，周人有八个世代的族长，除名字外没有任何事迹，而直到古公亶父，该文献才对他有较详细的记载？为何在此历史中被书写较多的祖先（后稷、公刘、古公亶父），都是因行农业的功绩而被记录描述？产生这样的根基历史之社会背景为何？

首先，我由考古材料重建与此历史记忆相关的人类生态背景。从对考古发掘材料的分析中可知，约从公元前2500年至公元前1000年前后，华北黄土高原曾经历因气候干冷化造成的人类生态变迁。特别

是在新石器时代晚期黄土农业聚落分布的北方极限地区，如套北及邻近鄂尔多斯的地区。由于这些地方的气候环境原来便不利于原始农业，此时的气候波动，更迫使这儿的农业聚落人群放弃其农业定居生活，因而聚落废弃。而在稍南，也就是晋、陕、冀三省之北的山岳地带（约当后来的长城地带），公元前2000～前1000年左右出现一些其生计较依赖驯养动物的、武装化的且不长期定居的人群。到了公元前1300年左右，考古资料显示，与这种人类生态有关的人群已向南分布到了渭水北岸一带。Paul Ricoeur, Hermeneutics and the human sciences，277-278.

周武王克商的年代约在公元前1050年前后，古公亶父为周武王之曾祖父，因此他居于周原的时间约在公元前12世纪中。周王朝建立之后，该王朝努力发展与拓土的方向是往东方，以及南方、东南。从西周中期起，来自北方与西北方的玁狁、西戎等敌对部族对此王朝的威胁愈来愈大。周王对于王畿北方、西北方的西戎，采安抚、和亲及以戎制戎政策，来维系双方和平关系。但最后姜姓申侯—周人的亲密盟友及姻亲，也是周人集团中与戎人婚姻关系最密切的部族，与犬戎相结，攻入王畿，造成周王与贵族们被迫离开渭水流域，东迁于洛邑，也造成西周王朝的结束。东周或春秋战国时期，周王失去其统御诸侯的力量，诸侯国各自为政。由于此时北方及西北的戎狄对中原东周诸侯国的威胁加剧，中原诸侯国与戎狄之间的战争，强大诸侯以“尊王攘夷”为号召的诸侯国会盟活动，以及西周亡于戎的记忆，都让东周诸侯贵族间产生一体感；华、夏、华夏，这些族群称号便在此时出现在文献记载中，显示以“戎狄”为我族边界（异族概念）的华夏认同在此时逐渐形成。

基于以上考古资料及文献记载所提供的情境，我对《史记·周本纪》中的这一段文本叙事提出一种解读。我认为，除了它表面所描述的历史外，这整篇文献传递另一种讯息是：以定居与迁徙、务农与去农、行仁德与好侵犯等三组对立概念，来强调周人的本质及其与戎狄间的区分。在叙事中，戎狄代表着不定居、不行农业、好侵夺的人群，而此整个周人早期之“历史”便是其逐渐去戎狄化，“乃贬戎狄之俗”，而开始有“城郭室屋”定居生活之过程。在这历史叙事中，作者选

择主题（周人居岐前的祖先源流），依循一种叙事模式（英雄祖先历史），选用一些血缘与空间符号（后稷、公刘、古公亶父、戎狄、豳、岐等等），生业符号（稷、稼穑、耕种、农师），以及选择性忽略（公刘与古公亶父之间的八代祖先），以建构一个农耕部族的血缘、空间起源与传承之历史。叙事中以定居、务农与仁政（或爱和平）这三项特征作为“周”（周人）的族群本质，并以缺乏此三项特征的“戎狄”作为周人的族群边界与异族意识（the sense of otherness）。由此族群的内涵、边缘与异族意识来看，显然这历史叙事中的“周”隐喻的是“华夏”。产生此根基历史记忆（文本）的情境，便是由春秋战国至司马迁之时代延续发展的华夏认同情境。因而，此文本所默示的讯息为，在华夏认同下，华夏对“我族”内涵与边缘的主观界定—华夏是不同于戎狄之定居、行农业、以仁而非以力得民的人群。司马迁生活在此社会情境本相中，因此他相信及叙述（或选择性建构）这样的“历史”，这“历史”也强化当时（战国末至西汉）华夏之人的华夏认同情境。

由这个例子，我们可以探讨文本分析所得之历史知识，与文献考据所得的历史知识，两者之间的差别及彼此关系。首先，钱穆依据此文献所重建的历史，是始于唐、虞至于商代约3000多年的周人历史，而我依据同一文献所证得的历史，则是春秋战国至西汉前期约500余年（或更短，战国末至西汉前期）华夏认同情境之历史。这是由于文本分析的一个立足点为，我们不知道一篇历史文献（如《史记·周本纪》）所描述的过去是否真实，但我们很肯定这篇历史文献的创作者或编辑、重述者（如西汉时的司马迁）有这样的历史记忆，因此我们从这可以肯定的历史记忆作为研究立足点，探究的问题则是当时（一个历史记忆文本被创作及重述的时代）什么样的社会情境产生此历史记忆。[107]

其次，钱穆由此文献重建的历史事实是过去曾发生的“事件”，而我们由此文献所见的历史事实则是过去曾存在的“情境”，以及在此情境中人们的“认同”。这种差别，也便是本书所提倡的反思史学与争论历史人物功过与事件真伪之史学间的差别。我认为，一个事件的历史重要性（它如何影响历史）不只在于此事件本身的性质，也在于（或

更在于）它为何被人们记得，以及如何在叙事中被人们与其他事件以时空及因果关系相联结，以成为一传递特定讯息的社会记忆。毕竟，人们基于其社会记忆（及由此产生的身份认同）而行动，因而缔造历史，且人们为何记得、如何记忆，都与其存在其间的社会情境以及个人之社会身份认同有关。

第三，钱穆所主张的历史事实，周人源起于山西后迁于陕西，或他所驳斥的周人源于陕甘之说，都与我们经由文本分析而主张的历史无关。也就是说，我们并没有否定，也无需否定这些前人的研究成果。然而这并不是说，从事历史文本分析时我们不在乎过去真正发生的事件。我们也并非完全不相信文本的表面陈述；历史文本分析仍须奠基于我们由各种历史文本记述所知的、由许多事件排列而成的历史框架上（如西周史、汉代史）。只是对于从多种史料证据所知的历史事件，文本分析要问的仍是：什么样的情境产生此历史事件？情境指的并非是造成一事件之因果背景；我认为，对一历史事件之因果解释仍是历史叙事上的合理化安排，合理化过去或现在，此便如由上下文关系（context）对一文本（text）的理解。我所称“文本存在于情境之中”（text exists in context），此“情境”指的并非文本内的上下文关系，而是产生此文本（以及事件）的社会情境或人类生态情境。以此而言，有些史学家成功地运用社会科学（如经济学、社会学、人类学、心理学等等）解读历史文献的研究，也是一种对文本的分析解读。

这样的说明也表示，我们不宜将文本分析与文献研究刻板化。即使是最深入的文本分析也不得不由文本叙事中了解一些客观历史背景，以为深度分析的基础。而有些经典的历史文献研究，学者们虽未用“文本”一词，但也努力发掘隐藏于文字背后的历史事实。

文本与情境举例

以下我举几种类型的实例，来说明文本与情境之间的关系。它们之所以成为“类型”，乃因人类社会经常有类似的情境，由此（特定情

境）产生之文本也有类似结构。我所举的例子都与人群“认同”有关，经济生业、性别、族群、社会阶级、近代国族，等等。人群认同与区分是人类生态的一部分，人类以结群方式来获取、维护及分配生存资源。由于我们存在其间，因此不易由其表相（文本）中见其本相（情境）。

我所举的文本之例，不限于以文字表述的文本，也有以图像、照片表述的文本。甚至于我认为，人类的社会行为（与历史事件）亦可被视为一种文本，因而我们可以思考，什么样的情境本相产生这些行为与事件，它们又如何强化情境本相。

人类经济生态情境与相关文本

首先，我举的是生业或生计策略（subsistence strategy）的例子。在一种经济生业及相关社会组织下，人们不容易了解他种经济生业下的人群及其社会组织。在中国文献中，最常见到的便是华夏作者对于北方游牧经济人群及其社会的记载—其中经常有充满偏见与误解的描述。下面这一段是《后汉书·西羌传》中，有关汉代西羌之生业与社会之描述：

所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳厘更（嫠嫂），故国无鳏寡，种类繁炽。不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落，更相抄暴，以力为雄。杀人偿死，无它禁令。[108]

这段文本内容，部分是史家对西羌经济生业与社会状况的客观、真实描述，然而其中亦有不少的想象、简化与误解。游牧人群有其固定的冬夏草场，不全然是所居无常。在牧业之外，游牧人群通常都有其辅助性生业，如汉代西羌也种麦，以产牧为业是简略的说法。说他们氏族无定及以父名母姓为种号，以及称其“父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂”，更反映作者是以中原之人的“姓”“名”“氏族”等概念与家庭组织、伦理，来观察、描述西羌社会的亲属与家庭。“不立君臣，无相

长一”，事实上也只是表面现象，其背后是十分复杂的分枝化部落结构（对此本节后面将有说明）。更重要的是，以上所有被强调的西羌经济与社会特色，都是中原之人或华夏自我文化认同的反面陈述—华夏是定居、行农业，有其氏族并遵行家庭伦理，统于一君并严守君臣上下之礼，以及爱和平、守律法的人群。这便是，此段文本之表面陈述所喻示的讯息，它反映汉帝国中原之人对西羌之“异己感”，以及汉代华夏的我族社会文化价值观。

关于汉代西羌的分枝化部落结构，在《后汉书》的相关记载中已有表述，然而其意义却难以被我们察觉、认识。如以下这两段记载：

明年春，羌封摎、良多、滇那等酋豪三百五十五人率三千落诣颎（段颎）降。

纡（张纡）设兵大会，施毒酒中，羌饮醉，纡因自击，伏兵起诛杀豪酋八百余人。

这两段文本，其一称，曾有三千帐的羌人来降于中国，率他们来降的羌人豪酋有355人；另一则称，汉帝国之将领曾设鸿门宴，一次诱杀羌人豪酋八百余人。这两段文本所描述的是两个历史事件，陈述汉军将领如何成功地诱杀、降服许多羌人豪酋。此两段文本（及其前后文）所喻示的讯息则是：因羌人经常反复无常，经常原已投降，忽而又攻击汉帝国之边塞城镇，因此汉帝国不得不对羌人采杀尽其豪酋的策略（张纡所为），以及后来更采追杀败兵穷寇的灭种战略（段颎所为）。[109]

这些发生于汉帝国与西羌间的事件与记载，透露了一个不寻常的讯息—为何在来降或谈和的场合，有那么多的羌人“豪酋”参与？这样的事件与记载，完全不见于汉帝国与匈奴帝国的互动中。事实上，这是一种深层社会情境在文本中浮显之冰山一角现象。游牧社会之人类学研究显示，各类型的游牧社会皆或多或少存有一种分枝化社会结构（segmentary structure）。[110]这是为了保持移动以避免环境与生计风险，以及为应付大小不等的外敌，而形成的人群大小、聚散十分有弹性的部落结构。在这样的部落结构中，每一小单位的牧团通常为十

户上下之牧民所构成的共同游牧人群，都必须保有自做抉择的权力，如决定加入或离开一个部落。因而所有大规模的政治结合，如聚为一个数千人的部落或部落联盟，都是短暂的。愈是在险恶、孤立环境中的游牧人群，愈倚赖此种分枝化部落结构来求生存。111对比统于单于与各层级大部落首领的匈奴，汉代西羌便是如此的分枝性部落社会。没有一个“单于”可为全体羌人作决策；无论是与汉帝国媾和、作战或要降于汉，每一牧团都自做抉择，自行派代表出席相关场合。这说明为何有如此多的羌人豪酋一同来向汉军投降，以及那么多的豪酋同时被汉军屠杀，也说明，为何在汉军眼中羌人“累以反复”。

我们再举一则与人类经济生态有关的中国历史文献。以下是一则见于中国正史《三国志》中的记载，其内容描述一位好地方官之作为。

郑浑……复迁下蔡令，邵陵令。天下未定，民皆剽轻，不念产殖，其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，

课使耕桑。又兼开稻田，重去子之法。112

这一段历史记载，其文本陈述的是：汉末三国时，郑浑在下蔡、邵陵等地为官。时值乱世，百姓不愿从事田里的生产劳动，生了孩子也无法养活，因而大多故意将婴儿弃养或杀害。郑浑在其任上，到处没收人民的渔猎之具，开稻田，劝民务农，并以重法绝禁杀婴之俗。在这样的陈述中，这文本也喻示读者一古代良吏所应为，以及“农业”是百姓该努力从事的生业，渔猎、不定居、杀婴都是应被去除的恶行。

这文本的陈述中也有一些重要内容，它们的意义在此文本所强调的意识形态下很容易被我们忽略。那便是“天下未定，民皆剽轻，不念产殖……（生子）率皆不举……夺其渔猎之具”。这些文本内容显示，在世乱之时，人们不愿务农，而较愿意赖渔猎为生，而又有杀婴的习俗。这文本只是负面描述这些现象，而未表述其人类生态意义。我们知道，农业是人们长期定居，累积成本、劳力于土地，而等待未来收获的一种人类生计。因此当世乱时，人们无法防范收成时兵与匪

夺其田产收获，因此宁采取渔猎这种其收获可“由手到口”（hand to mouth，指所获立即可食），并可随时迁移避险的生计方式。婴儿不利于此种游动生计，且同一空间领域，渔猎经济所能供养的人口又远少于农业所能，因此渔猎经济人群社会中常有弃婴、杀婴习俗。

总之，在世乱之时，由于环境变数太多，在中原帝国人类生态情境下的部分民众开始选择游动渔猎的生计策略，杀婴亦为此人类经济生态的一部分。以上诠释、理解为“化奇特为熟悉”。接着，我们可借由对这文本的了解，而对我们所熟悉的古代中原王朝体制产生一些反思：为何能劝民归田的便是良吏？这是“视熟悉为奇特”而产生的问题。中原帝国（包括所谓征服王朝）的人类经济生态是，天子、百官、士绅（也是大小地主）都赖百姓定居、务农以纳赋税来供养。因此一个好的地方官须能让百姓定居务农，从事生产，并好好养育子女（未来田里的劳动生产者），以持续对社会上层供应其生产物。郑浑的事迹被记载在正史上，而正史又是受到王朝支持的一种历史书写，因此通过此文本，情境—帝国人类生态及其中蕴含之良吏、良民道德规范—也不断被强化。

以上这些例子，说明文本分析并非完全强调文本的虚构与建构性，以此揭露作者之主观认同与偏见。一个文本的内容蕴含多种“事实”：它们或是文本表面所陈述的事实，或是在文本中只显露一角而其整体有待我们发掘之事实，或是隐藏在文本叙事之选择与建构中的作者个人认同及其时代情境，也是一种“事实”。

族群认同情境与“历史”文本

前面曾提及，族群是人类社会结群很普遍的一种方式；以真实或想象的共同祖先记忆来凝聚一相信彼此有共同血缘的人群，以争取、保护及分享群体之空间领域与其他资源。因此，在族群认同情境中，证明及强调成员间的血缘与资源关系的“历史”，是十分重要及普遍的一种文本表征。

我们首先从最早的“中国人”认同—战国至西汉的华夏认同—来说

明此情境与文本间的关系。春秋战国时期，在戎狄入侵的危机下，东周列国诸侯以“尊王攘夷”为名，进行政治军事合作动员（会盟），同时诸侯国贵族间产生一体之华夏认同，以巩固与扩张他们所宣称的共同领域资源。在此同时，华夏知识精英已开始建构“历史”，将各部族之祖先记忆整合在一个共祖记忆之中。秦与汉代中原帝国，可以说是实现及巩固华夏现实利益与相关人类生态体系的政治体。西汉前期司马迁作《史记》，其中有关黄帝之历史论述，综合战国以来诸家有关黄帝之记载并作选择、增补，最能表现文本与情境间的关系。《史记》首章《五帝本纪》关于黄帝之记载称：

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征，于是轩辕乃惯用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从……教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之。披山通道，未尝宁居。东至于海，登丸山及岱宗。西至于空桐，登鸡头。南至于江，登熊、湘。北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。

此文本首先叙述黄帝不平凡的出身，然后描述他结束一个乱世，打败炎帝、擒杀蚩尤，因此得以代神农氏为天子的经过；此为描述一政治体的起源。文中又称，黄帝在得天下之后，仍四方征伐；其征途东至于海，西至空桐，南至于长江，北逐荤粥而有其地；此为描述一群体之空间领域起源。在以上内容之后，该文又提及黄帝封禅、获宝鼎，以说明此群体统治者之天命起源。又以黄帝迎日推筴，来作为时间历法起源。接着该文又称，黄帝及其臣下教民以时播种百谷，驯化利用鸟兽蚕蛾，发明利用各种材物；这是叙述该群体之文明与文化起源。最后，此文本述说夏、商、周三代及更早的帝王都是黄帝子孙；如玄嚣、昌意为黄帝之子，颛顼为黄帝之孙，帝喾为黄帝曾孙，尧为帝喾之子，舜则是颛顼的七世孙。[113]这是以黄帝作为所有华夏统治帝王的血缘起始。

因此，这个文本在所陈述的历史讯息外，也隐喻着一些讯息。它以黄帝事迹来说明此华夏始祖所开创的政治体之起始、领域空间起始、天命起始、历法时序起始、文明与文化起始，以及（帝王）血缘的起始。因此借着“黄帝”，司马迁在此文本中表述的实为其心目中的华夏情境，即一个结合政治、领域、天命、文明、文化与血缘的综合体。然而我们不能忽略的是，早期的华夏认同只存在于东周列国诸侯贵胄之间，到了汉魏晋时才渐及于有姓之门阀家族。因此，这时的华夏认同情境还包括华夏之域内的统治者与被统治者区分，以及征服者与被征服者区分。

我们另举一则古代族群认同情境及其历史文本的例子。这文本见于12世纪朝鲜古文献《三国史记·高句丽本纪》。其文如下：

始祖东明圣王，姓高氏，讳朱蒙。先是，扶余王解夫娄老无子，祭山川求嗣。其所御马至鲲渊，见大石相对流泪。王怪之，使人转其石，有小儿，金色蛙形。王喜曰，此乃天赉我令胤乎。乃收养之，名曰金蛙……金蛙嗣位。于是时，得女子于太白山南优渤水。问之，曰我是河伯女，名柳花，与诸弟出游，时有一男子自言天帝子解慕漱，诱我于熊心山下、鸭渌边室中私之……金蛙异之，幽闭于室中。为日所照，引身避之，日影又逐而照之。因而有孕，生一卵，大如五升许。王弃之于犬豖，皆不食。又弃之路中，牛马避之。后弃之野，鸟覆翼之。王欲剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男儿破壳而出。骨表英奇，年甫七岁，嶷然异常。自作弓矢，射之百发百中。扶余俗语，善射为朱蒙，故以名云。114

这关于高句丽始祖朱蒙的“历史”，其文字表面所陈述的是两段各有独立情节的英雄圣王故事，前为金蛙故事，后者为朱蒙故事，两者以河伯之女串接在一起。朱蒙故事中又提及，朱蒙之父为天帝之子“解慕漱”。这文本中有关朱蒙的叙事，大多袭自中国史籍《魏书》的记载。

这个故事的叙事结构十分牵强，金蛙之神性起源事迹，实与高句丽没有多少关联；此为一个异例（anomaly），显示作者如此建构“历

史”必有其深意。幸好其他高丽早期文献为解答此问题留下一些线索。较晚，在成于13世纪的《三国遗事》一书记载中，北扶余之始祖为乘五龙车而降的天帝解慕漱，东扶余始祖为金蛙，高句丽始祖则为朱蒙。[115]因此《三国遗事》的这些内容，显示《三国史记》之作者金富轼（或首创此说的其他作者），在高句丽之祖源叙事书写中，刻意将当时已流传之北扶余、东扶余与高句丽的神性英雄祖先故事串接在一起，以构成一个不同于中国文献记载的朱蒙故事。在《三国史记》中，百济始祖温祚王也是邹牟或朱蒙之子。我认为造成此文本同时也是此文本所反映及强化的，是融合多族群以构成泛“高丽”族群认同之情境—经过三国时期朝鲜半岛各国间之往来互动而有高丽王朝之统一，而政治体的统一与高丽民族意识之形成，两者互为表里、相生相成。

糅合几个英雄祖先故事以建构一个族群之起源历史，这样的例子很多。这些故事是否为历史事实，将它们结合在一起的文本叙事是否合理，都值得深究，但却不影响如此构成的“历史”中保存着一些珍贵的、关于人们的认同情境与情感之“史实”。在荒谬、矛盾、断裂等异例中，我们更能体会“历史”建构者的情感与意图。云南大理段氏的一个家族史文本，可以为此提供另一例证。

据撰于明代之《三灵庙碑记》所载，大理国帝王家族段氏之历史如下。唐天宝年间南诏王阁罗凤在位时，出现三将领，一为吐蕃酋长，一为唐将，一为南诏王偏妃之子。三人共同举兵打南诏，后来兵败被杀。三将死后，人们为其立庙，从此三将之灵保佑地方。若干年后，庙旁一老人，因无后嗣，向三灵神祝祷。后来庙旁李树结了个大果子，果子坠地生出一女子，她便是“白姐”。白姐后来成为南诏清平官段宝珑的夫人。有一天她到河边洗濯，在水边触及一段木头而受孕；白姐与龙（三灵之一所化）生的孩子，便是段思平、段思胄等大理帝王。[116]

此“历史”将大理段氏之母系与父系祖源，皆系于吐蕃酋长、唐大将、南诏庶子三者合一的神灵，其母系祖先白姐与本土“白国”同名，白姐触及龙所化浮木而生子，此一情节则出于云南地区流传已久

的“沙壹与九隆”传说—这样多元混杂的“历史”书写，一方面强调段氏王权及其神圣性来自于多方核心势力之汇集，一方面也强调段氏家族的本土性。无论这“历史”是多么荒谬与不合理，都无妨于它蕴含着大理段氏家族居于多方政治势力边缘的本土认同情境。

我族边缘建构情境与相关文本

在一族群认同中，人们不仅以“历史”来强调本族群成员的共同起源，也以“历史”来描述我族边缘人群之由来。这些描述我族边缘人群之“历史”，或表达书写者心目中对他者的异类感（为何他们是“非我族类”），或表现书写者期望“他者”成为我族一部分的企图。无论如何，这些文本都是认同情境下的表征，它们也强化（或逐渐改变）人们的认同情境。

首先，我举一则见于《后汉书》中的记载；这是一则关于南方蛮夷之祖的故事。

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也……帝不得已，乃以女配盘瓠。盘瓠得女，负而走入南山，止石室中……经三年，生子一十二人，六男六女。盘瓠死后，因自相夫妻。织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子。衣裳班兰，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传、租税之赋……今长沙武陵蛮是也。[117]

这个故事的大意是说，高辛帝时，犬戎来犯。帝王悬赏募勇士杀敌人主将，结果杀敌立功的却是帝王家养的一条狗—盘瓠。高辛帝不得已，将女儿嫁给了盘瓠。盘瓠带着妻子走入南方大山之中，在此他们繁衍后代。高辛帝后来将盘瓠一家所居山泽赐给了他们。盘瓠与帝女的后代便是武陵蛮（在今湘西）。该文又称，因这些蛮夷的父系始

祖对朝廷有功，母系祖先是帝王之女，所以他们不用出力役赋税。

这文本所述显然为一神话传说，其文字表面陈述并无“史实”可言，然而它却十分真实地隐喻着一些讯息。称南方“蛮夷”的祖先是一只狗，显示创作及传述这故事的人们对此方异族十分鄙视。称其山泽为中原帝王所赐，又称因其父有功、母为帝女所以无需出赋纳税，其言外之意为“蛮夷”之地与人仍在中原王朝的管辖范围内，他们不对王朝纳赋税实有特殊缘由。因此，产生这“历史”文本的情境是中原之人对南方“蛮夷”或“武陵蛮”的鄙视，以及此时中原王朝实难管辖、控制湖南西部被称为“五陵蛮”的人群。

文本与情境的关系，文本与情境如何互动因而影响现实社会及造成历史变化，在这个例子中最为明显。后来，随着中原帝国军政势力及其官民深入南方“蛮夷”之域，造成被称为“盘瓠子孙”者或不堪受此祖源历史之辱而自称汉裔，或相反的，不堪王朝地方官府对他们强征赋税而自称“盘瓠子孙”，以借此历史记忆来宣称自身有利用所居山泽及得免赋税之权。[118]并且，这文本记忆与相关情境在汉晋以后随中原帝国势力往南扩张，由湘西逐步南移至贵州、两广；到了20世纪上半叶，在被称为苗、傜、畲的族群中都有祭盘瓠或以盘瓠为祖的文化习俗。

盘瓠与帝女故事，也是我称之为“英雄徙边记”的模式化历史文本之一。这种文本的共同叙事模式为：一位英雄因失败或受挫折而自核心地域远走边陲，而在此边陲之域成为本地人的王或始祖。中国史籍记载中的“箕子王朝鲜”历史记忆，即关于一个失意的商王子自中原出走，而在朝鲜受土著拥戴为王的故事，便是此种“历史”。关于“英雄徙边记”模式化情节之历史文本，将在下一章中作较详细的介绍说明。

总之，盘瓠与帝女故事或“历史”产生的时代情境是，汉晋时期中原帝国（相对于其四方边裔）优越的国力与文明，以及因此产生的中原人之我族中心主义（ethno-centrism）。在此情境下，自居于文明核心的人们，对边远之他者产生如此的“历史”想象；这样的“历史”想象又强化自居文明核心之人的“我群中心主义”。在历史上，居于中原

南方边陲的非汉族群常否定、采用或修改“盘瓠与帝女”记忆，古高丽与今日韩国学者也经常重述、修饰与争论“箕子王朝鲜”历史记忆。由此再生产的文本，包括当代中、韩历史学者之相关论文，仍然争论于“历史事实”。然而注重文本与情境间的关系，我所强调的史学研究重点已不在于（或无关乎）文本表面所陈述、争论之史实是否真确，而希望因此了解文本创作者的情感、意图与其认同情境。

人类群体认同情境与“身体”文本

人类的社会认同与区分，不只是借由人们所建构或相信的“过去”来表述，也经常由人们对“现在”的描述来表达，特别是人们对我群或他群的“身体”描述。前面所说，关于一群人共同起源之“历史”在建构群体认同上十分重要，也因为人们相信群体成员的共同起源造成类似的“身体”。

在主观的族群认同与区分中，所谓“身体”实包括两大部分：一是外在身体，包括被人们注意到的皮肤、头发等生物性人体外观，以及刺青、拔牙、卷发等人们对身体的修饰与诠释，以及人们以服饰、肢体行为来展现的身体之延伸性特质；另一则是“内在的身体”，这是人们主观上相信由食物及其他因素造成的身体特质—吃啥就变成啥。无论是外在或内在身体，都不必然有客观与实质的存在，它们更常是被人们主观选择、想象与建构的特质，以此建构一个我群或他群“身体”。其中，以服饰与饮食分别指涉人的外在身体与内在身体，在人类社会中最为普遍。

中国古文献《礼记·王制篇》中有一段文本，说明四方之民与中国之民的区分：

中国、戎、夷，五方之民皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发、纹身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题、交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发、衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛、穴居，有不粒食者矣。[119]

这个记载显示，《礼记·王制篇》作者认为中国人与“夷、戎、蛮、狄”之区分，主要在于发式、服饰、纹身等所造成的“外在身体”，以及由食物所造成的“内在身体”。《左传》中也有一段文本，记载戎人首领姜戎氏说的一段话，他说：“我诸戎饮食、衣服不与华同。”[120]此文本显示，这位相当华化的戎人首领，或《左传》作者，认为“饮食、衣服”是华、戎之间重要的区别因素。然而以上所述都不必然是客观事实，或不可能为客观事实。所谓“戎、夷、蛮、狄”各方之民，不可能有如上述整齐划一的饮食服饰习俗，在“中国之民”或“华”之中，各地以及不同社会阶层之民，也不会有同样的饮食、服饰习俗。这些文本所隐喻的，只是早期以戎、夷、蛮、狄为我族边界的“华”或“中国之民”的族群认同。这也是产生如此文本的时代社会情境。

人们对我群或他群“服饰、饮食”的认知与表述，常反映其身份认同与主观建立之我群与他群“区分”，此现象古今中外皆然。譬如，元代中原政权征服云贵等地，明清两代逐步强化对南方与西南边疆的统治，大量汉人军、政、商、民也因此进入南方与西南边疆，在此情境下，明清时期出现许多汉人士大夫、官员描述南方与西南蛮夷生活习俗的文本（包括图像）。首先，这些文本中对“蛮夷”的分类命名，便显示其汉人书写者常注意各土著族群间的“身体”区分，因而有狗耳龙家、马蹬龙家、大头龙家、剪头仡猪、锅圈仡猪等等以土著发式为之区分的命名，有红毡苗、花苗、青苗等以其服装特色为区分之命名。

其次，以饮食来说，自古以来中国之人便十分注意他者的“异类食品”。唐代樊绰所著《蛮书》中对“裸形蛮”的记载称，“其妻入山林，采拾虫、鱼、菜、螺、蚬等归，啖食之去。”[121]宋代朱辅描述湖南西部五溪蛮之日常饮食，称其“牛羊肠脏水中略摆洗，臭不可近，羹以飨客，客食之既则大喜。”[122]明代朱孟震在其著作中也描述西南土著的饮食习俗为，“昆虫、蚱蜢、蜗蜒之类，夷人皆生啖。”[123]这虽或是事实，但这类食物绝非西南各族群的主食，更何况生食与采集田螺、蚱蜢、蜗牛、野菜为食，这样的饮食习俗在汉人乡民间也很普遍。因此，我们仍需探究为何这些作者们特别强调土著的“异类饮食”，以及这一类的书写作为一种社会记忆，在土著社会中造成的影

响。

一个当代现象值得我们注意，那就是，今日中国南方少数民族地区之旅游事业中，常见有以蜂蛹、蚱蜢、蛇、蜗等制作的“民族特色菜肴”，以满足外来观光客异域猎奇心理与对“原生态饮食”的欲求。有些历史与民族学者将此当代现象与古代文献中的记载联系在一起，以此描述一个绵延千百年的“少数民族”及其饮食文化传统。我认为，这是对于古文献与当代现象表面化的解读，以此建立的则是缺乏反思性的历史与民族知识。

前面我曾提及，荞麦食物所影射、隐喻之意涵，由清末民国至于现代在北川人心目中有几度转变—蛮子的食物、本民族特色食物、绿色食品。这个例子可以说明，许多南方与西南族群成为今日少数民族（如北川羌族），都曾经历一些社会过程及因此造成的历史变迁。在这些社会过程中，当代羌族的父祖辈曾被“汉人”歧视为“蛮子”，他们或也因此自称“汉人”而歧视“蛮子”；在此过程中“荞麦”被影射为“蛮子”（面容与身体），因而虽然大家都需要吃荞麦粮食，却不愿承认自己吃荞麦。近代，另一个社会过程及相关历史变迁让愈来愈多的北川“汉人”成为“羌族”，荞麦食品成为他们傲于向外人吹嘘、展现的“本民族特色食品”。如此，当代少数民族旅游观光业中所见的一些饮食文化现象，不能简单地被视为一种民族文化的延续；我们应注意的是，造成此现象（表征）的当代社会情境（作为少数民族之情境）与其历史（成为少数民族之过程），基于具反思性的民族与历史知识。

女性的社会边缘情境与相关文本

绝大多数的人类社会，皆为程度不同的男性中心主义社会。这是一种十分古老且根深柢固的社会本相，产生许多让人们习而不察的表相。人们对这些表相习而不察是因为它们都披着社会所界定的道德规范（如传统中国女性的三从四德、贞节）、文化习俗（如女人不得参与重要宗教仪式）、美感（如女性柔弱之美）的外衣，或藏在“历史”与神话传说中，以隐喻的方式影响人们的认知。

以讲述一族群共同起源的根基历史来说，这世界上很普遍的一种类型便是“英雄始祖历史”。在此“历史”中，男性英雄事迹及其血脉传承是叙事主轴，女性只是居于陪衬角色。《旧约圣经》中的亚当、夏娃故事便是个好例子；虽有男女主角，但其说为上帝创造亚当，并以亚当的一根肋骨造成夏娃，如此谁是“主体”、谁是“分支”也就不言而喻了。另一种根基历史，即流行于羌族村寨中的“弟兄祖先历史”，其中更是完全没有女性—最早几个兄弟到这儿来，不知如何便繁衍出现在所有的人。

以神话传说强化女人的社会边缘性，这样的社会表征更为普遍。在从事川西羌族田野考察的那几年，我经常在村寨中听得人们讲“毒药猫”的故事。当地人以毒药猫（四川话）来称一些会在晚上变成动物来害人的女人。当听得本地人说，毒药猫骑橱柜飞行、许多毒药猫聚在一起吃人宴乐一类的情节时，我想到西方骑扫帚飞行并聚集狂欢宴乐（Sabbath）的女巫；这两种传说故事何其相似。我不认为这是文化传播造成的现象，而更相信这是由于人类社会有许多相同或相似的情境，因此产生种种类似的文本或其他表征。

首先，我大略说明岷江上游村寨居民心目中的毒药猫。在这川边的羌、藏民众多认为，毒药猫都是女人，还经常是漂亮的女人；男人变毒药猫的很少，即使有，不如女性毒药猫凶，也无法传给下一代。毒药猫的传承是由母亲传给女儿，因此村寨中被人们认为是毒药猫的妇女，她的女儿便很难嫁出去。人们说，毒药猫有个小口袋，里面装着各种动物的毛，口袋藏在火塘底下。到了晚上，她偷偷拿出口袋，在袋里随意捡一根动物的毛，打个滚，就变成那动物。然后她就在野外吓人，把夜行的人吓得摔下山崖，或把他们吓出病来。人们说，更厉害的是毒药猫王子（指头领），她召集许多毒药猫一起吃人宴乐，被吃掉的一般是毒药猫自己的丈夫或孩子。还有一种老年毒药猫，她们的法力较差，只能用指甲偷偷触在汤水里放毒，用这样的汤水毒害邻人。在一村寨中，大约只有一两位妇女被人们认为是毒药猫；人们仅只在她们背后闲言闲语，没听过村民对这些女人真正施以暴力。[124]

以下是茂县黑虎沟村民讲给我听的一则毒药猫故事的片断；我将

这故事的录音转为文字如下：

有个毒药猫王子，她们在一个隐秘的地方，一个坪坪上。

有拿人手杆的，有拿人腿杆的，你一口，我一口。毒药猫王子坐在上把位，野鸡翎子弯弯，穿人指甲做的衣服，大部分是女的。那天晚上，他婆娘一睡就喊不醒。他就早有准备，洒了草木灰。半夜他听到响，起来看，一个猫脚印子从门槛上过，他就跟着去到那地方。那些毒药猫在那叽里呱啦，她们那种语言有些听不懂，很吓人。王子人指甲衣服穿起，野鸡翎子插起。那男人吓得溜了回去。结果，半夜，从天窗上先一个人脚杆甩下来，一下，又有一个人手杆甩下来。他把它们藏了，假装睡觉。后来他婆娘也回来，打个滚，又变成人。

接着他述说，这个毒药猫的丈夫如何邀其岳父母来，然后拿出藏好的人手杆、脚杆，说他们的女儿是毒药猫，要他们把她带回去。

神话传说作为一种文本，它以隐喻的方式影响及强化社会现实本相。在此社会本相下，产生与此相关但不一定是神话传说的社会记忆或表征，如人们传述的“历史”，以及人们的社会行为（如人们对被指为女巫者施加集体暴力）。以下是一段口述录音转为文字的文本，茂县赤不苏的一位羌族朋友对我讲述的一则过去发生在他家乡的事。

我们寨子有一家，在大集体时有两个人，要去开会。寨子上有个毒药猫王子，变一个白马，跟寨子上一匹白马一样的。这两个人，一个胆小，一个胆大。他们觉得有白马跟着，知道是毒药猫。胆大的就说：我躲在石包包这儿，你去把它吆上来。

结果马一过来，躲在坎子上的那个人吆喝一声，马就掉下去死了。他们两个商量，明天我们很早起来看，如果死的是寨子里的马，我们就都不要开腔。如果不是，就是毒药猫了。第二天他们来看，结果没有死马，但寨子里有一个人病了。他们说，整了毒药猫的人一去，那个毒药猫就会吐血死掉，所以一般是不去的。但这两个是村干部，不去也不行。他们就去看看。那毒药猫的家人把她抬到医院去，在半路上就遇到那两个村干部，那个人就吐血死了。为了这事，到现

在两家的关系还僵得很。

以上这些例子，以及类似的女巫故事的例子，都说明神话传说作为情境本相下的一种表相，并不因其不真实而减损其强化本相的力量。相反的，它们中所蕴含的符号（如女巫骑乘的扫帚，毒药猫骑乘的橱柜，毒药猫化身的猫、牛、马等）与情节（如毒药猫、女巫终为其亲人或邻人识破而被整治或杀死），以隐喻的方式（如扫帚、橱柜等家务用具隐喻女巫及毒药猫的女性特质，如猫、牛等隐喻自外面嫁来的女人介于群体内部成员与外人间的边缘性质），[125]影响人们的经验与认知。因此如上例，村中一个女人的死亡，被村中的人解释为行“毒药猫”巫术者的下场，此事件成为“历史”及村民们的集体记忆，也因此强化社会本相。

研究欧美猎女巫（witches　hunt）历史现象的学者罗宾·布里吉斯（Robin　Briggs）曾指出，此种事件产生的背景因素，如社会骚乱与压力，亲近人群间的敌意，女人的社会边缘地位等等。[126]在这样的综合情境下，一位特定女子被她的丈夫、邻人或仆人检举，而成为代罪羔羊。这是十分有见地的看法。然而猎女巫只是发生在特定时期的现象，一种集体行为表征，它们是更为普遍的人类社会现象、表征的一部分。这些社会表征，有些仅只是被人们传述的神话传说，如流行于台湾及华南的虎姑婆故事、苗族中的苗女放蛊故事、凉山彝族传说中的妖婆故事、欧美的女巫故事等等。有时，传说与信仰影响人们的经验记忆与社会行为，使得某些女人被指控为行巫术者，受到村民们的闲言闲语（如羌族村寨中的情况），甚至受到集体暴力或被杀害（如17世纪美国Salem等地殖民聚落中的女巫审判与猎杀），因而其事迹成为本地历史记忆。因此，产生这些表征（神话传说、历史记忆与社会行为）的是更深层而普遍的社会情境本相，也就是孤立的人类群体认同，以及女人在群体中居于“不是自己人也不是外人”的边缘地位。

关于造成羌族毒药猫传说与信仰的社会本相，我曾指出，在封闭的社群中（如山间村寨），激烈的生存资源竞争造成各群体（如一家族）界线分明的孤立人群认同。在此种群体认同下，人们认为上游的“蛮子”与下游的“汉人”都是根子（血缘）不洁的。村寨民众对外界

的敌意与恐惧，使得由外嫁来本地的女人蒙上不洁之名，因她们打破村寨人群与外界的区分，打破洁与不洁间的区分，因而被视为危险与有毒的。她们是一个群体内部被人们厌弃及闲言闲语的毒药猫，也是人们对其内心深处更大的毒药猫—“蛮子”与“汉人”—的恐惧与敌意之代罪羔羊。

在村寨生活中，面对群体内（一寨之人或一家族之人）因资源竞争而生的敌对与分裂危机，以及面对外部人群可能带来的暴力与恐惧，以集体施虐于一代罪羔羊来减轻外在压力及再凝聚本群体，是人们经常采用的手段。毒药猫与女巫之神话传说、历史与群体行为，经常便是在这样的情境中被想象及创造出来。前面提及的毒药猫被丈夫揭穿而为其父母领回去的故事，其后续情节为：毒药猫的父母把那女子带到大河去洗掉身上的毒。当已洗了八条河，来到最后一条河前时，天上的神就喊：“洗不得了，再洗毒药猫要断根！”许多毒药猫故事都有类似内容：若毒药猫没了，害人的瘟神与魔鬼就要猖狂，人们更无安全。因此人们常说“无毒不成寨”，没有毒药猫也不行。近年来，我在湘西也曾听得苗族乡民说类似的话，“无蛊不成寨”，寨里没有放蛊的女人也不好。这样的文本也表示，因情境存在，所以文本必须存在。

少数民族的社会边缘情境与相关文本

在川边羌、藏族的田野考察中，我经常听到一些解释“我们为何住在山上”的地方传说。我记录了一些；以下是其中几则从录音资料转为文字的文本。首先是一黑水藏族老人的口述：

四川地方以前没人住。周仓是民族的菩萨，观音是全国的菩萨，四川人是他管的。周仓是男的，观音是女的。周仓老实得很。周仓说我得行，观音说她得行。根本是观音菩萨得行。两个人分地盘，观音菩萨用一个钻子、一个锤锤，晚上去、白天去，在石头上刻字。周仓在草上打疙瘩作记号。观音说，我们走到那去看，是我的还是你的。结果烧了一把火，周仓的草疙瘩都被烧掉了。地都是观音的。所以民

族就到山上来了，观音就到四川。

这故事以两个菩萨间的斗法，来说明当前川西少数民族与“四川人”（隐喻汉人）间不对等的资源分配关系—解释为何汉人占了好地盘。述说者以老实的周仓与狡猾的观音，分别代表少数民族与汉人的神，并用观音的玩心机以及周仓的被骗来解释为何现在平坝都属于汉人。产生此文本的社会情境为，首先，岷江上游非汉族群成为少数民族而广大四川盆地上住的主要是汉系四川人此一现实。其次，黑水藏族与邻近羌族相同，都有以“山神”作为地盘保护神的宗教习俗，此反映的是本地各人群看重并彼此尊重地盘界线的人类生态。第三，黑水人长久以来便被下游村寨与城镇的人视为身体强壮、好勇斗狠但头脑简单的“蛮子”，黑水人也知道自身的此种形象（以周仓为隐喻）。第四，当前黑水人承认的另一现实：一个人要会读书识字，才能在整体社会中有优势地位。

北川羌族也有类似的传说。如以下这一则北川小坝乡民的口述：

这里不是安土司管，蛮坡渡，这原是西番管，后来说是打赌就输给汉人了。传说是，一个薛土司，一个安土司，喝酒当中打赌，就把这里输了。所以茶花一个生产队归松潘管，一个生产队归平武管。另外，让一箭之地，就在邓家渡那。打赌，从梭子口到蛮坡渡好远？有几百里路。汉人狡猾些。一个是羌族土司，一个是汉人。其实没射那么远，他早就要人把箭插到那儿去了，于是地都归汉人了。这都是诈骗手段。片口上一个梭子口，那里就是交界，蛮坡渡在江油那。

这是说，过去本地藏族、羌族被视为“蛮子”时，其领域往东可及于江油，后来因其土司与汉人（或与汉人土司）打赌，而输了大部分的土地，包括小坝乡。同样的，此口述记忆表达的是，因汉人狡猾，而让“蛮子”失去大部分地盘。这个文本与前一文本的结构类似，但相对结构位置上的符号不同；在此打赌的为两个“土司”，前者打赌的是两个“菩萨”。这符号差异反映的情境差别是，在北川小坝乡民（都为羌族）心目中人民受土司或官府管辖，而在黑水人（藏族）心目中，人们则受“菩萨”佑护。

在理县、汶川、茂县等地，特别是茂县雁门一带，普遍流行“周仓背石塞雁门”的故事。在雁门关附近的岷江岸边有一块巨大岩石，上面有类似手印的石纹。据说是，当年周仓为了不让汉人进来岷江上游地区，背了个大石头想把雁门关堵住。周仓是阴神，见不得太阳。观音（或关羽）便学鸡叫，周仓以为天要亮了，于是丢了石头就跑，也因此雁门关没有堵住。以下这一则是出于一汶川乡民之口，由录音转成的文本：

周仓背石塞雁门。不是三国的周仓，不知是哪里的周仓。观音聪明些，周仓气力大，笨一些。周仓背起石头，打赌天亮背上去。观音菩萨就学鸡叫，周仓就把石头放下来了。

这位理县乡民不认为羌族的神周仓与三国故事中的周仓为同一人。但居住在城中的羌族，知识程度较高的羌族人，便多肯定背石塞雁门的周仓就是三国时的周仓。如一位汶川城内的羌族知识人所言：

周仓是三国时，东汉末期的人。那时威州雁门关有一个洞子。周仓这个人气力大，有勇无谋，他跟关云长在一起的。据说他是个本地人。西京，三国时代，孔明、刘备征西的时候，周仓这个人温厚、老实，气力又大。刘备征西蜀的时候，在我们西北征战的时候，发现这么一个人，气力很大。关云长是个文武得行的人，就把他收了，给他一些照顾。周仓就对关云长，怎说就怎么听，就怎么干。

与前面黑水藏族口述的周仓与观音打赌之故事相同，周仓背石塞雁门故事所表达的是，少数民族因为比较老实，受汉人的骗，因而有今日的情况。周仓在中国民间流传的文字与图像记忆中，便是一个有气力、没头脑的粗夯武人，因此，本地羌族与藏族普遍以周仓作为本民族的神或祖先，也显示他们接受自身被主流社会所赋予的少数民族形象—身强体健、老实憨厚，但知识程度较差。称周仓为羌族的神，或羌族的祖先，羌族知识分子更爱谈的是周仓与关羽的另一层关系—关羽为周仓的主子或关照者，周仓为关羽忠心耿耿的追随者，或护佑者（特别如周仓站在关羽身旁，手持后者的青龙偃月刀的民俗图像所示）。这也显示，在羌族知识分子所处的社会情境中，他们较倾向于

强调羌族作为“汉族的忠实护卫者”之角色，而羌、藏族乡民也因其社会情境，则较易于表露他们是因“汉人”（常指下游村寨的人）的狡诈而居于劣势地位的人群。



图七

前述有关羽、周仓以及关平的三国演义民俗图像，在中国民间社会流传已久（见图七）。图像中，一左一右地站在关羽后方的周仓与关平，前者面貌粗黑、虬髯，手持关羽的青龙偃月刀，后者容貌俊秀、面若敷粉，手捧关羽的金印。这是此图像（作为一种文本）表面所陈述的。在另一层面，周仓、关平两人的形象一武一文，在整体图像中他们只是诠释主题“关羽”的符号，隐喻着关羽的文武全才特质。无论如何，同样的图像在川西部分羌族民众的认知中，周仓成为主题，隐喻着羌族是一个对汉族（关羽所喻示）忠心耿耿且时时护卫着他的少数民族。这个例子也说明，在不同情境下的人们心中，一个文本可能产生不同的表征意义。

以上是川西羌、藏族在当前民族认同情境下，日常聊天时讲述的神话与传说故事。四川话称此种闲谈为“摆条”；说个故事称“摆”个故事，因此“摆条”有所述天马行空、不必当真之意。虽然如此，这些人们常“摆”的神话故事也是一种文本表征，其内容所蕴含的符号以隐喻的方式表现述说者处于整体国族边缘的认同情境，这样的文本表征也强化其民族认同情境。

文本所描述的与喻示的讯息

我应该更深入地说明，以及检讨，以上我所举的文本与情境分析的逻辑基础。但在这之前，我先谈谈法国学者罗兰·巴特如何以其符号学（semiotics）来分析一个符号（也就是表征）。本章前面曾提及，罗兰·巴特所举的一个法国年轻黑人士兵（向国旗）敬礼的影像之例。他以这个例子说明如何分析、理解现代社会生活中经常可见带有神话喻义的意符。[127]他接受语言学者索绪尔（Ferdinand de Saussure）的看法，认为一个意符（sign）由指符（signifier）与指意（signified）构成。[128]基于此，他指出，在另一层面，社会群体以此意符作为指符，而赋予它因社会文化而衍生的指意，如此构成另一意符（他称之为connotation，也就是具言外之义的意符）。为了区分此两个层面——语言层面与神话层面，他又以form来称第二层面的signifier，以concept称第二层面的signified，称它们两结合之sign为

signification。以下这出于罗兰·巴特著作的图表（我添入中文译词），可清楚地表示这两层次意符间的关系。

<table>
<tr><td>Signifier 指符</td><td>Signified 指意</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Sign 意符
SIGNIFIER 指符</td><td>SIGNIFIED 指意</td></tr>
<tr><td colspan="3">SIGN 意符</td></tr>
</table>

表一

以正在敬礼的少年法国黑人士兵为例，这图像是个指符，它的指意是“一个法国黑人士兵正在敬礼”，它们共同构成一个意符；人们看到此图像便得到“一个少年法国黑人士兵正在敬礼”之讯息（语言层面）。然而在另一层面（罗兰·巴特所称的神话层面），在法兰西帝国主义意识形态下，这意符成为一指符，它对应的指意是“连一个出身过去法兰西帝国殖民地的年轻黑人士兵都如此忠诚地向其祖国致敬”，如此它们（指符、指意）共同构成一有衍生意义的意符。这样的意符出现在一杂志封面上，它隐约地、让读者们不知不觉地合理化过去法兰西帝国之所为及钦佩其成就。

依据这样的逻辑，我们可试着来分析前面所举的两则“周仓”的例子。“周仓”这两个字形，其音读，其人物图像，都是指符（signifier），它们对应的指意（signified）大约是：一个三国时代人物，面貌粗黑虬髯，是关羽的部将与随从，经常手持关羽的大刀站在其身后。“周仓”的指符与指意，共同构成一个意符“周仓”。然后，在前述羌族知识分子的认知中，“周仓，关羽的部将与随从，面貌粗黑虬髯，经常手持关羽的大刀站在其身后”这样的意符，在其羌族与中国人认同情境下成为一种指符（神话层面），它原来的历史意涵被抽离，其指意变为“周仓是羌族人，羌族强壮、老实，总是忠心耿耿地护卫着汉族或国家”。于是“周仓”作为第二层次的意符，便有了新的衍生意涵。

然而在汉化程度低的黑水藏族与部分羌族民众的认知中，“周

仓”未必有如上的指意。对他们来说，以口语表述的“周仓”（指符）对应的指意是，一个面貌粗黑、力大无穷又有些老实（或笨）的菩萨或鬼神。因此，在黑水藏族民众所述之周仓与观音打赌的故事中，除了此口述文本表面所陈述的（语言层面）意义外，在第二层面（神话层面），“面貌粗黑、力大无穷又有些老实（或笨）的周仓”这意符又成为一种指符，对应的指意是“强壮、老实但有些笨，因此居于劣势地位的藏族”。这样的指符与指意，共同构成第二层次的意符“周仓”。

这是个值得参考、借重的分析方法。然而基于一些理由，我觉得难以完全遵循它来诠释、理解一个文本。首先，以同一逻辑来理解图像、语音、文字符号，将它们都视为由“指符”“指意”构成的“意符”，可能忽略了它们（图像、语言、文字）在人类认知与记忆体系中有不同的意义与作用，且在不同的语文体系中，图像、语音与文字符号间的关系也会有差异。以前面所举的两个关于周仓的例子来说，因深受汉文化影响，羌族知识分子所称的周仓其内涵多来自于《三国演义》之文字与图像记忆，这些表征在汉文化的护持下其指意较为稳固。黑水藏族所称之周仓，则多由口耳相传的故事中得其形象、内涵。此地人们受汉藏文化影响深浅有等差，因而他们对“周仓”这汉话符号的认知也有相当的个人差异；有人完全不知周仓为何方神圣，或称周仓便是格萨尔，一位本地史诗中的英雄。因此这语词符号的指意，很容易因言谈对象及当时情况不同而有相当变化。[129]

其次，罗兰·巴特所称的意符，无论是第一或第二层次意符，似指的是让社会中一般民众或某一阶层的人（如资产阶级者）借以得到共同意义的符号（如红酒对于法国资产阶级者的象征意义）。在文本分析中意符的重要性是毫无疑问的，然而一个词汇（如周仓、荞麦、黄帝）或一个图像（如周仓和关羽图像、黄帝图像），在人们心中可能产生的意义不仅是其为众人接受的指涉意涵（指意），另外，整体叙事结构及该词汇（或图像）在其中的位置，以及传递与接受讯息者当时所处的社会认同情境，都影响人们对一意符的认知。

譬如，前面我所举的荞麦在北川的例子，当今荞麦是在强调及展现羌族认同的情境下，如羌族知识分子与我（一个对羌族文化感兴趣

的外来研究者）彼此交往之情境，才通过文字（关于荞麦为羌族特色食物的书写出版）、语言（羌族知识分子对外人强调此羌族特色食物的言谈）、实物（荞麦面、荞麦馍馍）、社会集体行为（在餐宴中展示此羌族特色食物的言行）等符号媒介，而成为带有“羌族”（或羌族本质）指意的意符。然而在日常生活中，荞麦或只被人们当作是一般粮食，或被视为粗粮，或相反，被视为绿色食品，端视当时的“情境”，以及包含荞麦此一意符的整体“文本”而定。130

最后，也是最重要的，符号得其特殊社会意义，经常由于该符号存在于一结构化的文本中，且此结构化文本有其对应的结构化情境。譬如，“箕子”此一指符对于具相当历史知识的中国人来说，其指意为“商末一个因劝谏商王未成而远奔于朝鲜的殷商王室贵族”。中国史籍中除箕子故事外，还有类似的以太伯、庄蹻、徐福、盘瓠、淳维等为主角的历史故事。这些历史文本的共同结构是：一个受挫的或失意的英雄，自中原远走边远他乡，而成为当地的王（或始祖），并为当地人带来文明教化。它们以隐约的方式流露一种讯息：“连一个在中国（中原）受挫折的失意英雄都可以成为边远异国的王，并为当地人带来文明教化，中原的文明核心地位自然是无可置疑。”它们共同的文本结构，对应着特定的情境结构—中原之人的我族中心主义。便是在这样的我族中心主义情境下，许多中国人心目中“箕子”的指意转变为“一个开化朝鲜人的古代中国英雄”。

总之，无论是以话语、文字或图像表述的意符，它们都有人们在日常生活中借以彼此沟通的普遍指意，也在特定情境下产生的延伸、喻示指意；后者以隐喻的方式影响人们的认知，因而强化相关情境。无论如何，它们都在叙事及叙事结构中，以及在叙事产生的社会及个人认同情境中得其意义。也因此，我们可以从叙事结构与情境结构之关系，来了解一个词汇与具结构性的叙事为何会被人们自然化（naturalize），让人们“不知不觉地”受其影响。

第七章　文本结构与情境结构

为何在一社会中，经常有许多结构类似的文本被创作出来？一位作者在什么样的动机与过程下，创作这些符合某种结构的文本？社会如何导引或强制其成员依循某种规律（结构）来产生一些文本（也是社会记忆与表征）？个人是否可能违反社会所规范的“结构”，创作出一些对社会而言“异类的”文本？这些问题，也涉及一个社会如何延续、如何变迁。在这一章中，我将从文本结构与社会情境结构（以及符号与结构）之间的关系，来说明如何从文本分析中了解相关的社会情境及其变迁。

前面我曾提及，人类以种种生产与交换策略生存于一空间环境，并集结为各种社会群体、设立群体边界，以进行资源的保护、扩张与分配，如此逐渐形成一较稳定的人类生态体系，也就是社会情境本相。人类生态体系有其稳定性，这是因为，社会经常发展出一些与其内在结构相应和的“规范”来控制种种社会表征，包括人们的社会行为与所创作的物象，以及人们所传述及书写的历史与神话文本等等。这些符合规范的社会表征也是社会记忆的一部分，它们的存在、展现、流传，能巩固与强化人类生态体系下的社会本相。

我们以中国古代的汉帝国为例。由战国至秦帝国时期，可说是东亚大陆上一个人类生态体系的形成期，随后出现的汉帝国则是这一人类生态体系完成后的政治载体。汉帝国自身便是一庞大的结构化情境，其内又包括许多不同层面的次级情境。譬如，帝国的领域资源边界、边疆情境，帝国内的郡县、乡里、家族与家庭等情境，社会中的父子、长幼、男女、贫富、贵贱以及各种职司人群间的阶序高下情境，等等。以上这些情境结构皆有其对应的文本结构。由狭义的文本（语言文字表述）与文本结构来说，譬如，中国的正史、方志、族谱等都是文本结构，我们可称之为“文类”，它们让一作者写出合于某种规范的正史、方志与族谱。这样的正史、方志与族谱文本，又分别强

化帝国、郡县与家族情境。

广义的文本也就是各种的社会表征，它们亦有与之相应的、更普遍存在的各种结构。譬如，帝国之种种“制度”，边防制度、郡县制度、朝廷官制等等；“组织”，如郡、县等地方治理组织机构，以及家族、家庭等亲属组织；“伦理道德”，让人们在君臣、父子、长幼、男女关系下产生合宜行为之社会规范；“宗教与风俗习尚”，让人们在日常生活中，或在定期之节日仪式中，产生模式化个人或集体行为之社会文化。如此，在帝国边防制度与军事组织下，每一模式化之军事行动皆造成一些社会表征与记忆，强化汉帝国此一人类生态体系的边疆情境。每一个人在朝廷、乡里或家庭中依循朝仪、道德、礼法、习俗而为的种种言行，也成为模式化的社会表征；它们在人们心目中产生的印象与记忆，强化相关的君臣、父子、长幼、男女等社会区分情境。

以下本章的讨论将聚焦于三种文本结构：历史心性、文类与模式化叙事情节。它们所产生的是狭义的文本，以语言文字表述且与“历史”有关的文本。

文本结构一：历史心性

历史心性，更清楚地说应为产生“根基历史记忆”的历史心性，是存在于绝大多数人类社会中的一种历史记忆文化。在第五章中，我对“根基历史记忆”作了些说明：这是一种以人群之血缘、地缘起始及其在时间中之传承为叙事主轴的历史记忆。人们因着这样的历史记忆，建立其“族群”认同与相关之社会人群区分体系。历史心性便是让人们循着一定规律来思考、建构根基历史记忆的一种文本结构。它存在于一社会中，受本地人类生态形塑其结构，并在人们日常生活中得到滋养，因此受它导引、模塑而产生的“历史”也强化本地人类生态本相。

基于对羌族与华夏的研究，我曾提出两种不同的历史心性，“弟兄祖先历史心性”与“英雄祖先历史心性”。131它们都是文本结构，各

有其对应的情境结构，也就是说它们对应着不同的人类生态情境。

弟兄祖先历史心性

1990年代我在川西岷江上游进行羌族之历史人类学田野考察，我的研究主题是人类历史记忆与其族群认同之间的关系。当时，我在许多村寨中都曾听得人们说一种本地“历史”；这些“历史”的共同结构是，本地几个村寨人群源起于最早来此的几个弟兄。以下是我在松潘埃溪沟采集的三则口述历史记忆文本。

1.最早没有人的时候，三弟兄，大哥是一个跛子，兄弟到这来了，还一个幺兄弟到一队去了。大哥说：“我住这儿，这儿可以晒太阳。”所以三队太阳晒得早。幺弟有些怕，二哥说：“那你死了就埋到我二队来。”所以一队的人死了都抬到这儿来埋。

2.高头来的七弟兄。从那七弟兄，有些安在大尔边，有些朱尔边、纳溪、郎该、尼巴，是这样分出来的。他们是在这个啥子朝代打散的，跑到这来。原来这儿没有人，没有人，这下子七弟兄到这儿；只来三弟兄，还有四弟兄是纳溪安了一个，大尔边，还有尼巴那安了一块，是这样分出来的。还有一个兄弟，我还都记不到。

3.一组的人，以前是三弟兄来的。以前这没得人，三弟兄是从底下上来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是；不是三弟兄喔，那是九弟兄，九弟兄占了那地方。三弟兄打伙在这条沟。还有两弟兄打伙在那条沟，大尔边。还有两弟兄打伙在大河正沟，热务区。九弟兄是黄巢，秦朝还是黄巢？秦朝杀人八百万？黄巢杀人八百万。他就躲不脱了，就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了。就是在秦始皇的时候。

文本1讲述的是埃溪沟三个寨子人群的“历史”，文本2与文本3讲的是更大范围包括埃溪沟、大尔边沟与热务沟村寨人群的“历史”。我们可以看出，这样的历史记忆文本有些共同的文本结构：一、它们的内容主要是当今人群的血缘（祖先）与地缘（领域）的起源与传承；

二、文本中人群的血缘永远是始于几个弟兄，无名的弟兄，他们分别是当前几个村寨人群的祖先；三、文本叙事中，弟兄祖先历史说明村寨的起源，也说明村寨人群的起源；四、文本叙事中，几弟兄来此之前这儿没有人，此后亦无移民、战争等情节；五、此“历史”中没有女性。

这样的文本结构所对应的情境结构是：一、以人群之血缘与地缘之起源与传承为主轴的“历史”，也就是我所称的“根基历史”，对应的是人类的族群认同情境；二、文本中人群之血缘永远是始于“几个弟兄”，对应的是几个村寨人群（族群）彼此对等合作、区分与争夺的人类生态情境；三、在此族群情境中，人群的血缘与地缘关系为一体，住在同一个寨子或同一条沟中的人们相信彼此有共同祖先（某一弟兄祖先）；四、文本称几弟兄来此之前这儿没有人，此对应的情境是本地族群关系中没有先来、后到（原住民与新移民）族群之分，也没有征服者、被征服者族群之分；五、此“历史”中没有女性，反映着这是以男性为主体的社会。

这样的“历史”在文献记载与口传记忆中并不罕见，但它们经常被人们视为民间传说或神话，而被排除在“历史”之外。我且举两个例子。以下文本4为1930年代民族学者华企云记录的一则云南“野人”（今为景颇族）所述之传说，文本5为1960年代民族考察者所采集的云南布朗族传说。

4.而年老土人则谓：“我野人与摆夷、汉人同种，野人大哥，摆夷二哥，汉人老三。因父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三。且惧大哥野人为乱，乃又令二哥摆夷住于边界，防野人而保卫老三。”[132]

5.他们说人是由天漏下来的，当时是四弟兄，后来上天发文于鼓凳（家具）上说：“佤族是老大，布朗和拉祜为老二（双生子），汉族是老三，傣族是老四。因为佤、布朗、拉祜是哥哥，应该让弟弟好过一些，让汉、傣二族住到坝区去。”[133]

这两则传说的共同文本结构是：一、它们的主要内容仍是当今人

群的血缘（如三弟兄、四弟兄祖先）与地缘（如山野、坝区等）的起源与传承；二、各个民族之始祖为“弟兄”；三、“历史”说明各族群生存领域（空间）的起源，也解释各族群的起源；四、这些“历史”以父亲或上天的命令，来说明几个族群为何分别居于优劣有别的领域；五、此“历史”中没有女性。

我们再看这样的文本结构所对应的情境结构。首先，这仍是以人群之血缘与地缘之起源与传承为主轴的“历史”，反映的是本地人的族群认同情境。其次，在这些“历史”中各民族始祖为弟兄，反映的是建构及诉说此“历史”者心目中的理想人类生态，几个族群彼此对等合作、区分与对抗的人类生态。第三，建构及诉说此“历史”者，以父亲或上天之意（而非以先来、后到者或征服者与被征服者之区分），来接受并合理化自身居于劣势资源环境之现实。最后，这“历史”反映的仍是以男性为主体之人类社会生态。这两则传说（实为本土观的“历史”），说明在弟兄祖先历史心性下，人们不只以此建构各村寨、各沟人群的“历史”，也以此建构他们与各方“异族”的共同历史，以表述他们理想中的族群关系。

我们再看下一则“历史”，1920年代民族考察者黎光明于川西汶川采集的一则土司家族—瓦寺土司家族—之口传家族史。

6.河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民。长子桑英落业于灌县。次子桑贞落业于金堂、彭县一带。三子桑勋回了原籍。四子桑鹏，便来此刻的汶川，到土司家里承袭了土司职。134

这个“历史”文本，虽然仍有弟兄始祖之叙事结构，但它与前面几则有明显的差别。首先，这“历史”始于四弟兄的父亲，一个有名有姓有祖籍的人，且始于一个中国历史上的时间点。因着这些汉人的血缘（桑姓）、空间（河南）、时间（张献忠剿四川之后，指明末清初），这“历史”成为一“家族史”。它并非“所有人的历史”，也不是“全部的历史”，而只是主体人群（汉人）中部分人群（瓦寺土司家族）的“历史”。其次，“历史”中人群的血缘与地缘关系分离；来到汶川

的“弟兄祖先”并非所有汶川人或土司领民的祖先，而只是土司家族的祖先，他的三个弟兄亦非所有灌县、金堂、彭县及河南人的祖先，只是各地某桑姓家族的祖先。这样的历史记忆文本，反映及强化叙述者的家族（族群）认同；他认为该家族并非本地土著，而乃汉人之裔，以及认为该家族在川西（以灌县为喻）、成都平原（以金堂、彭县为喻）以及中原（以河南为喻）都有些弟兄家支，此也隐喻着土司家族与远近“汉人”都有对等的血缘联系。这样的历史记忆文本产生于一种“汉化”情境，它也反映及强化这情境。

通过这样的文本分析，特别是多种文本间的结构性变化（文本与情境间的对应关系），我们可以借此深入了解与文本对应的“情境”及其变化。譬如，上面文本6所显示的“汉化”情境所造成的历史文本变化：由于采用汉姓而造成“历史”中本地人群之血缘认同与地缘认同分离，又由于汉姓、省籍与中国历史记忆相联结，因而本地“历史”成为外界“大历史”（典范中国历史）的一分支。这些细微但关键的文本变化所反映的“汉化”情境，是只着重“表相”之汉化研究难以察觉的。

无论如何，前述这些个人的历史记忆文本都循着一种文本结构——弟兄祖先历史心性——而被建构。与此相应和的情境结构，便是各族群“内向式地”共同保护、区分与争夺本地生存资源的人类生态。这样的人类生态情境，最常见于封闭的山间村落人群之间。如在松潘埃溪沟，三个寨子坐落于这条沟中，它们各有各的资源领域，又共同保护及对外垄断本沟的资源，并在边界模糊的地方彼此争夺资源。这样的人类生态中最重要的情境结构便是各人群间的合作、区分与对抗，而这样的结构也反映在文本中“弟兄”此一结构性符号上——“弟兄”隐喻着人群间的合作、区分与对抗。

英雄祖先历史心性

与此截然不同的一种历史心性——英雄祖先历史心性，它所产生的“历史”是生活在阶序化“文明先进”社会中的人们所熟悉的；如以黄帝为始祖的华夏历史，以后稷为始祖的周人历史，以檀君为始祖之朝

鲜民族史，及以亚伯拉罕为始祖的许多西亚民族之历史。以下几则是中国历史文献所见，人们在此历史心性下建构的“英雄祖先历史”。

7.楚之先祖出自帝颛顼高阳；高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱，帝喾使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终，陆终生子六人，坼剖而产焉。其长，一曰昆吾，二曰参胡，三曰彭祖，四曰会人，五曰曹姓，六曰季连，芈姓，楚其后也。昆吾氏，夏之时尝为侯伯，桀之时汤灭之。彭祖氏，殷之时尝为侯伯，殷之末世灭彭祖氏。季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。135

8.秦之先，帝颛顼之苗裔孙，曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。

9.初，北夷索离国王出行，其侍儿于后妊身。王还，欲杀之。侍儿曰：前见天上有气大如鸡子来降我，因以有身。王囚之，后遂生男。王令置于豕牢，豕以口气嘘之，不死。复徙于马兰，马亦如之。王以为神，乃听母收养，名曰东明。东明长而善射，王忌其猛，复欲杀之。东明奔走，南至掩㴲水，以弓击水，鱼鳖皆聚浮水上。东明乘之得度，因至夫余而王之焉。136

以上三则历史文本，与前面那些“弟兄祖先历史”有相似的地方，也有相当明显的结构性差别。相同的是，以上三则文本的内容也是一人群的血缘与地缘的起源与传承。因此它们与“弟兄祖先历史”一样，都是根基历史，它们对应的是人类的族群（楚、秦、夫余王室等家族）情境。它们之间的差别是，首先，在后者这三则文本中，人群之血缘均始于一个出生神奇或有特殊功绩的“英雄祖先”，而非几个无名的弟兄；它们所反映、对应的是人群、资源与权力集中化且阶序化的社会，而非分散化、平等化社会。其次，不同于“弟兄祖先历史”中各

人群间的血缘、地缘关系始终如一，此三则文本（及其后续内容）中的英雄祖先及其后裔，因受封、迁徙或征伐，而造成多元的血缘、地缘关系（有征服者与被征服者、有故土与新疆）；此对应的是，面对生存资源匮乏，人们可借着迁移、征伐来对外获得领域与人力资源的人类生态（相对于在一地域内各人群彼此区分与争夺地盘的人类生态）。第三，这些文本叙述的并非本地所有人的“历史”，而只是统治者家族的“历史”，此对应的是有统治者与被统治者之分的社会情境。

上述文本7与文本8还有一共同处，它们称春秋战国时的楚国与秦国王室家族英雄祖先的子孙，有些在中国，有些在夷狄（或蛮夷）之中。这两篇文本都出于司马迁所作《史记》一书，该书对于东周时的吴国、魏国王室也有类似记载，称其祖先的后代或在中国或在夷狄。产生如此模式化文本叙事的情境是当时—战国时期至西汉前期—华夏向华夏之域（国）周边的扩张。《史记》称吴、秦、楚王室的先祖（颛顼、帝喾）都是黄帝子孙，因此，称其后裔子孙“或在中国，或在蛮夷”，一方面表示在作者司马迁（或战国后期至西汉前期之华夏）心目中，秦、楚、吴等国（地）居于“华夏边缘”，另一方面也暗示“蛮夷”中亦可能有华夏子孙。这是一种扩张性的我族想象；只要秦、楚、吴等地之人接受这样的历史记忆，其地便成为华夏子孙（统治）之域，其人也成为华夏了。

几乎在所有“文明社会”中，人们所相信的本族群“历史”都是始于英雄祖先的历史记忆与叙事。所谓文明社会，便是（人、资源、权力）集中化且阶序化的复杂社会。“我们”多为文明社会中人，因此不容易怀疑这样的“历史”。它们经常根据的是过去真实发生的事。譬如，简明而典范的台湾史可略如：三百多年前，英雄郑成功驱走了荷兰人，率闽粤军民来台垦殖，到了上世纪中叶，另一个英雄蒋中正又率一批军民来此……又如，典范美国史将乘坐“五月花”号客船来到美洲的欧洲移民之英雄事迹作为重要历史起点。我们无法怀疑这些英雄及其事迹的真实性。然而，只要将英雄及其事迹写成“历史”，便必然涉及对史料的选择、忽略与遗忘，也涉及以特定之文本结构与符号，以及符号的衍伸意涵（隐喻），来完成此英雄历史叙事，让它产生现实社会意义。

如在台湾，这样的“历史”隐喻着郑成功为所有闽南人及客家人所信奉的英雄祖先，蒋中正为所有外省人所信奉的英雄。因此争论蒋中正在台湾之历史功过，一直与台湾的省籍族群矛盾，以及蓝（国民党）绿（民进党）政争，难以脱离关系。在美国，强调“五月花”号英雄祖先之历史，也便是强调欧系白人在当前美国社会的主流地位—他们，相对于“被征服的”印第安人及“后来的”亚、非、中南美洲裔“移民”，居于征服者与先来者之优越地位。事实上，以上“历史”皆为选择性建构。这些历史文本中的“英雄”（指符），在台湾与美国主流社会意识形态下，其指意分别转变为台湾的“闽南人”“外省人”与美国“欧系白人”的祖先—此远非事实，因而其性质便如罗兰·巴特所称的“神话”。137

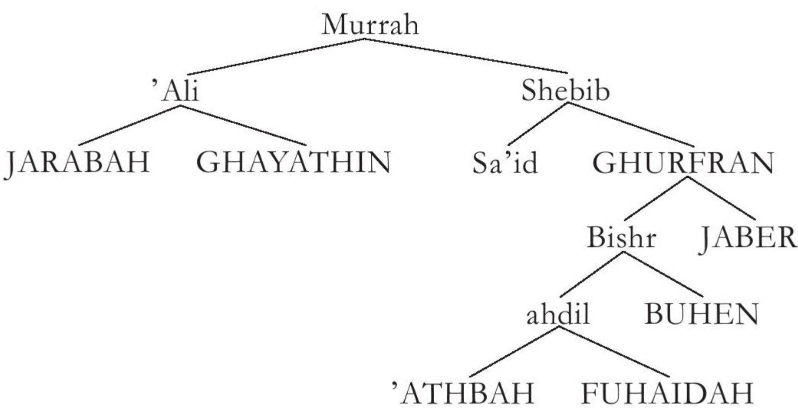
结合弟兄与英雄祖先的历史心性

在特定人类生态下，有些族群所记忆、建构与想象的我群历史，其内容结构中同时包含“英雄祖先”与“弟兄祖先”两种符号。这种历史叙事结构有几种不同的形式。一种普遍形式为，叙事中仍保留弟兄祖先结构，但出现源始弟兄们的父亲或母亲。前述文本6，其中有弟兄祖先的父亲“河南人桑国泰”，便是这一类型的历史，但这例子中“父亲”的英雄本质并不明显。另外，长久以来流传于滇洱一带的“沙壹与九隆故事”也是此一类型；此“九弟兄”历史故事中出现了他们的母亲—沙壹，但同样的其英雄本质并不突出。

这一类历史心性下之“历史”，最常见的便是，首先，描述一英雄之功绩，然后描述他的儿子们（或以及他们的儿子）之功绩，以及指出他们为哪些族群的祖先。如在《旧约圣经》记载的人类历史中，人类始祖亚当与夏娃有两个儿子，该隐（Cain）与亚伯（Abel），此两弟兄前者是农人，后者为牧人；该隐因忌妒而杀了亚伯，隐喻着早期农人与牧人间的合作、区分与冲突。《旧约圣经》又记载，以方舟逃过大洪水的诺亚与其妻有三个儿子，闪（Shem）、含（Ham）、雅弗（Japheth），他们是当时（圣经内容被建构、书写的时代）西亚人心目中世界各民族的始祖。吐蕃（藏）历史记忆中有“原人六族”之

说，称各地吐蕃族群始于六弟兄；此“历史”中提及他们的父亲—阿聂木思赤朵钦波。138

此种历史心性下还有一种特殊的叙事模式，如沙乌地阿拉伯的阿穆拉（āl Murrah）贝都因人的部落“历史”。此一部落族群包括7个氏族，本地人所述说的各氏族“历史”略为：始祖穆拉（Murrah）有两个儿子，阿里（’Ali）与希比（Shebib）；阿里有两个儿子，希比也有两个儿子……如此，各氏族的祖先便是这些成对的“弟兄”之一，以及他们的父亲、祖父等等（如下所示）。人们强调愈早的共同祖先，便能凝聚愈多的氏族；如强调始祖穆拉之记忆，可团结所有7个氏族。



表二 Al Murrah各氏族所宣称的祖源关系139

有类似结构的英雄祖先及其儿子们的“历史”，似乎也见于布里亚特蒙古族人（Buryat Mongols）之中。根据人类学者的研究与记录，布里亚特蒙古族分为两大支系，环贝加尔系（Cis-Baikal）与外贝加尔系（Trans-Baikal）；环贝加尔系内有两部族，分别出于两位神性祖先Ekhirit与Bulgat；Ekhirit的子孙又分为左、右两部。140如此一层层“成对”的弟兄（及其后裔）团结在其父之下的“历史”，对应的是各部落既对立又能合作对外发展的分枝性部落结构（segmentary tribal structure）人类生态。

在青藏高原东缘各族群中，凉山彝族的历史记忆十分特殊。在这“弟兄祖先历史”流行的地区，一般藏族、羌族家庭的家族史记忆都

很浅短，但凉山彝族却有非常丰富的宗族、家支历史记忆。[141]甚至为了记诵这样的家支历史，他们发展出父子连名制以便于记忆。凉山彝族所叙述的本族群历史或各家支（氏族）之历史，亦多兼含“弟兄”与他们的“英雄”父亲。以下是两个例子。

10.（大洪水之后）只留下仲牟由一人，仲牟由没有人跟他通婚，天帝策耿苴才把三家君主的女儿，以色汝仰为媒，嫁给仲牟由。波仙痴的女儿痴以姑吐嫁后，生了穆阿怯和穆阿枯二子。穆阿怯是武氏族的祖宗，穆阿枯是乍氏族的祖宗。努山嫩的女儿嫩以米冬嫁后生了穆阿赛和穆阿卧二子。穆阿赛是糯氏族的祖宗，穆阿卧是恒氏族的祖宗。顾仙尼的女儿尼以弥布嫁后生了穆克克和穆齐齐。穆克克是布氏族的祖宗，穆齐齐是默氏族的祖宗。[142]

11.我们吉克氏族的先祖“吉克”是出生在四川凉山州美姑县境的龙头山脚“吉鸠海玛”，即今美姑县甲谷区尔琪乡核马村。吉克生七子，即是有名的“龙头山下吉克七祖”。吉克七祖除了杰贺杰牟两祖（即六房及七房）迁居云南昭通一带外，其余一至五房都留居美姑。[143]

这样的历史记忆，其中有“英雄祖先历史”中的迁徙、征伐等因素，这是“弟兄祖先历史”中缺乏的。又因人们所相信的“历史”中，英雄祖先及其后裔有对外的迁徙、征伐，因此“现在”人群的血缘与地缘关系分离，如文本11称吉克家族分居于云南昭通及四川凉山州的美姑，此亦与“弟兄祖先历史”中人群血缘与地缘关系为一体有很大的差别。这一类型历史心性所产生的历史记忆，其对应的人类生态与族群认同情境为，首先，既有各大家支内部（兄弟家支间）的区分与对抗，又有各家支（共祖家支间）的团结对外，以保护及扩张群体之生存资源。其次，在这样的人类生态中，彝族能够扩张其生存领域资源乃因其根基历史记忆中的人群血缘与地缘关系分离，且血缘关系远重于地缘关系，如此让几户至远地开荒的彝族家庭，必要时仍可得到各方本家支的奥援。近代以来，凉山彝族便靠着这样的家支历史记忆，与由此产生的家支组织与认同，成功地往西、西北、西南等方向的白族、纳西族、藏族地区扩张其族群栖地。

面对生存资源匮乏，羌族与嘉绒藏族之人类生态是以内向式的合作、区分与对抗来解决问题。凉山彝族之人类生态，除了区域内各家支间的合作、区分与对抗外，亦能团结以外向式的手段来扩张生存领域资源。彝族与藏、羌族在历史记忆与人类生态上的差别，以及彝族在中国西南各族群间的“掠食者”强悍形象，反映着结合“弟兄始祖”与“英雄始祖”的族群起源历史记忆可能是人类由较分散、对等之社会，朝向集中化、阶序化社会发展之过渡或初成阶段的一种“历史心性”产物。

“弟兄”与“英雄”历史心性人群接触之情境

了解历史心性（历史文本结构）及其与人类生态（情境结构）之间的关系，特别是它与人类族群认同体系之关系，可以让我们借着分析一些历史文本，来探索它们所对应、反映的古代人类生态情境。由古代华夏之英雄祖先历史记忆，以及它们所反映的人类生态，我们可以知道“英雄祖先历史心性”在人类复杂化社会（complex society）演进上，也就是人类朝向对内权力与资源集中化、阶序化并对外扩张领域资源的人类生态—或简单地说，“国家”—的发展上，有十分关键的重要性。相对于此的“弟兄祖先历史心性”社会，在与前者相遇时自然很容易成为前者的猎物，或同时也被迫接受前者给予之“历史”。

我举一些历史文本为例，说明此两种不同历史心性及人类生态人群接触的情境。以下三则文本，第一则出于宋代《太平寰宇记》，第二则为1930年代民族学者在云南江心坡（今景颇族地区）记录的传说，第三则出于东晋时的《华阳国志》。

12.五溪谓酉、辰、巫、武、源等五溪。故老相传云：楚子灭巴，巴子兄弟五人流入五溪，各为一溪之长。一说，五溪蛮皆盘瓠子孙，自为统长，故有五溪之号，古谓之蛮蜑部落。[144]

13.土人种族甚多……或谓彼等为蚩尤之子孙……而年老土人则谓：“我野人与摆夷、汉人同种，野人大哥，摆夷二哥，汉人老三。因父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三。且

惧大哥野人为乱，乃又令二哥摆夷住于边界，防野人而保卫老三……”[145]

14.（巴志）洛书曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人，分理九州为九囿。人皇居中州，制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一囿。囿中之国，则巴蜀矣……（蜀志）蜀之为国，肇于人皇，与巴同囿。至黄帝，为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。[146]

文本12中包含两种历史心性之历史叙事：五溪蛮为“巴子兄弟五人”之后的说法是一“弟兄祖先历史”，称他们为“盘瓠子孙”则为一“英雄祖先历史”。在上一章中，我已对出于《后汉书》的盘瓠故事作了些说明。《后汉书》作者以此解释南方“长沙、武陵蛮”的祖源。[147]武陵蛮所指的地域人群在今湘西，约略便是宋代《太平寰宇记》所称五溪蛮之域。魏晋南北朝以来，中原人称南方蛮夷为“盘瓠”后裔，表现他们对后者的鄙视—在英雄祖先历史心性下，以及在我族中心主义下，人们常以“历史”来想象边远异族为一被打败或受挫，而自中原出走的英雄（或被污化的英雄如盘瓠）之后裔，以此表述他们低劣的族群本质。另外，《太平寰宇记》文本提及五溪蛮为巴国王室五兄弟的后代之说，并称此说为“故老相传”，可见湘西山间村落曾是“弟兄祖先历史心性”及相应的人类生态流行的地区。[148]

文本13，同样的，称本地土著（今为景颇族）为“蚩尤子孙”，隐喻着他们是被汉族祖先（黄帝）打败的英雄祖先（蚩尤）之后裔。而野人、摆夷、汉人的始祖为三弟兄的说法，则是本地人（年老土人）在其“弟兄祖先历史心性”下的历史想象与建构。这“历史”以始祖“三弟兄”隐喻着三个民族间应有之对等合作、区分与竞争的族群关系，又以“父亲疼惜幼子，故将大哥逐居山野，二哥摆夷种田，供给老三”，来解释当前汉族占优势、傣族种田向官府纳粮、野人住在山上的不对等民族境遇。虽然如此，宣称野人为“大哥”的后裔，也流露诉说此“历史”者的族群自尊与情感。

文本14出于4世纪蜀人常璩所著《华阳国志》，内容是蜀人（帝

王）的祖先源流，因此这可以被视为蜀人所宣称的根基历史。前段文本出于该书的《巴志》，“《洛书》曰”之后是一“九弟兄祖先历史”；后段出于该书的《蜀志》，是一以“黄帝”为始祖的“英雄祖先历史”。两段文本都解释了“巴蜀之人”与中原华夏之间的关系。人皇九兄弟祖先历史中的“弟兄”，隐喻着巴蜀、中原与其他各地人群应有对等合作、区分与竞争的族群关系。然而称居于中州之囿（域）的人皇控制着其他兄弟所居的周边（辅）之域，巴蜀古帝王也是人皇弟兄之一，则又隐喻着中原华夏为我族核心，巴蜀为边缘的华夏。文本后段，《蜀志》称巴蜀古帝王为黄帝后裔的历史，自然隐喻着巴蜀之人亦为华夏。称蜀是帝喾的舅国（帝喾母为蜀山氏女），表现巴蜀之人面对中原华夏时的自尊与自傲，[149]然而称帝喾封其“支庶”（而非根干嫡子）于蜀，则又承认自身为边缘的华夏。总之，产生此两段文本的是“弟兄祖先历史心性”与“英雄祖先历史心性”所代表的两种人类生态体系接触之情境，以及在此接触下蜀人自居于“华夏边缘”的认同情境。

另外值得注意的是，此文本称人皇九兄弟之历史出于“《洛书》”记载。在此，“《洛书》”此一指符，其指意隐喻着此说非常古老或不可信；古蜀帝王家族（也比喻蜀人）为黄帝后裔，才是作者常璩相信的历史。文本12中的“故老”与文本13中的“年老士人”作为指符，其指意与文本14中的“《洛书》”类似，都表示这些说法古老、不可信，或是已成为过去的社会记忆。此也显示两种历史心性接触情境中，它们分别产生的“历史”论述权力之高下。

最后我要说明，历史心性并非只是一种文本结构，它是与最基本的人类生态情境密切结合的一种社会文化；根基历史之文本结构，如弟兄祖先历史心性，只是其面相之一。历史心性让我们创作及相信有特定叙事模式的“历史”，也让我们产生模式化的行为。譬如在英雄祖先历史心性下，16至20世纪初的欧洲殖民帝国主义者不但常为他者建构“我们中的失败者远走他方而成为他们的始祖”这样的英雄祖先历史，[150]有些人也以其英雄式的行动深入远方异域，企图创造“来自文明核心的人在异国蛮荒之域被土著奉为王或神”这样的历史，但更多的是遵循此叙事模式的历史故事被写成小说、拍成电影，[151]甚至成为

学术著作。[152]

历史心性让人们相信具特定叙事结构的历史，因此它也导引人们识别“历史”与“神话传说”。也就是说，“历史”与“神话”的区分原则并非放诸四海皆准，而是深受人们的历史心性影响；在特定历史心性下一人群所认知的“历史”，在另一历史心性人群看来可能便是“乡野传说”或“神话”。关于此，本章前面提及的瓦寺土司之家族史（见文本6），便是个很好的例子。此文本出于20世纪上半叶之民族考察者黎光明、王元辉的考察报告。关于此文本，黎与王在报告中写道：“由一个索家土舍口里，我们听得一种传说：河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民……”[153]黎与王称这样的历史叙事为“传说”。另外，关于瓦寺土司家族的祖源还有一种说法，此说为民族学者马长寿于1940年代得于土司家族的一个喇嘛。马长寿在其著作中写道：“汶川涂禹山瓦寺土司官廨，龙书喇嘛告余以瓦寺土司之起源神话，与绰斯甲所闻者略同。照录如下：天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰琼……”[154]如是，马长寿称此为“神话”。显然，弟兄祖先历史心性下人们所相信的“历史”，在英雄祖先历史心性下的黎光明、马长寿等人看来便是“传说”与“神话”。他们心目中土司家族之真实历史，应如本地方志及该家族族谱中的一则历史记载。根据这些记载，土司的祖先来自于乌斯藏，如清嘉庆十年（1805年）所编县志《汶志纪略》中所言：

15.瓦寺土司索诺木氏，旧称桑朗氏，乌斯藏加渴人，其先世雍中罗洛思与兄桑朗纳思霸，明中叶贡方物。正统六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番跳梁。罗洛思奉调出兵，剪除诸番。即驻扎汶川之涂禹山瓦寺地，给宣慰使印，世袭土职。[155]

这是一个“英雄祖先历史”，且被记录在族谱、方志之中，因此得到黎光明等人的信赖。然而马长寿根据《明实录》等书曾指出，这家族应来自于川西南的宝兴，为当地“董卜韩胡土司”的一支系。[156]此说明有时“历史”不比“神话、传说”更真实。

文本结构二：文类

瓦寺土司的祖先为受朝廷之命自乌斯藏来此为中国平乱的英雄，这个祖先源流叙事会被黎光明等人（以及汉历史文化中的“我们”）当作“历史”，不只是因为它符合“英雄祖先历史心性”，也因为它被记载于汉文化中人们所熟悉的族谱、方志这两种“文类”之文本中。以下我便借此介绍影响文本叙事的另一种结构—文类，以及与其对应的社会情境结构。

在过去的著作中，我曾对文类作一简单的定义：文类是一种被沿用而产生许多文本之范式化书写、编辑与阅读模式。譬如，中国历代朝廷所编的“正史”，它们有范式化的书写体例与用词，有范式化的编修过程，有具相同知识与文化背景的作者与读者群（士人）。当一位古代作者在受命编写正史时，他知道应如何循正史文类结构来书写；一位士人在阅读此文本时，也因文类概念而知道这是一部正史，一种比“野史”“乡野传说”可靠的历史记载。因此，文类不但影响个人之文本创作，它也左右读者对文本的阅读与认知。[157]依此定义，方志、族谱、墓志、异域风土志、警世与讽世小说等等，都是传统中国的重要文类。当代政治社会报导与评论刊物、名人传记、自传、武侠小说、游记，以及学术著作如民族志、民族史等等，都是近现代重要文类。以更宽广的定义来说，有模式化内容的电影、电视剧等等，也可被视为文类。如同历史心性有其对应的情境结构，文类作为一种具内在结构的叙事法则，亦有其对应的情境结构。

以下我主要以中国的正史与方志为例，来说明文类与文本间的关系、文类的形成过程，以及作为文本结构之文类与情境结构之间的关系。

正史文类与中原帝国情境

“正史”指的是中原帝国历代朝廷官方修纂之史书，由《史记》到《明史》共24部，或加《清史稿》共25部，一般称之为二十四史（或

二十五史）。《史记》写成于西汉前期，这是中原帝国经秦统一后，其政治、经济与社会体制趋于稳固的时期；尚未完成的《清史稿》脱稿于民国初年，正在最后一个中原帝国王朝清代结束后不久。这可以证明，与正史文本结构对应的情境结构是中原帝国，同时也说明文本与情境有共相始终的密切关系。帝国情境产生正史文本，而正史文本也维系及强化帝国情境。中原帝国情境有其结构性，以政治权力维系此结构及相关人群之利益，因而正史文本亦有其结构，此便是正史文类。正史文类的结构及其权威性受政治权力的维护，以保证能借此产生合宜的正史，以这样的正史来巩固帝国情境，让此一人类生态体系内的君臣、官民、百业、藩属等等，各安其位，各守其分。

文类形成的过程约为，在同样或类似的社会情境中，一个新创作的文本对前之文本的模仿、攀附。以正史文类来说，那是《汉书》《后汉书》之作模仿《史记》创下的体例，只略加修改而成书，后代修史者又模仿《史记》《汉书》《后汉书》之体例，如此形成一些稳定的正史内容结构。那么，司马迁作《史记》时为何未模仿前之著作如《国语》《左传》之体例？为何司马迁在作《史记》时要创造新的体例？他如何创造新体例？以及，为何他所创的历史书写体例会被《汉书》《后汉书》作者班固、范晔等人遵循？

对于这些问题，一个简单的答案便是“情境”—中原帝国情境。司马迁生存在一个新的历史时代情境，由秦统一至汉初形成的中原帝国情境。这个帝国情境，有不同于战国时期诸夏之国的政治社会体制、组织与权力关系。司马迁对这个现实情境及其历史意义有深入的体认。司马迁的《史记》之作，便是通过选择、组织“过去”来合理化他所理解的“现在”。因此可以说，《史记》文本摹拟的是“现实”（reality）。

在此，我所称的“摹拟”（mimesis）借自埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）之名著《摹拟》（Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature）[158]一书中的概念，但与之有些不同。奥尔巴赫所言之“摹拟”，如其书之副标题所示，指在文学创作中作者如何以文字描述其心中构想或认知的真实社会场景。而我所称的“摹

拟”，指的是人们对“历史”的回忆与建构如何受当前社会情境影响，因而将社会情境反映在其创作的“历史”文本中—人们以“过去”摹拟当前现实，也因此合理化现实。便如一位松潘埃溪沟羌族老人以本地“历史”来摹拟、形塑本地社会现实，司马迁也以其《史记》之作来摹拟、形塑汉帝国之政治、社会与经济现实。以此而言，后者并不比前者更高明。然而汉帝国之社会比起埃溪沟羌族社会复杂得多，因此司马迁的历史建构工作也相对地复杂得多。而且，我们可以说，司马迁的《史记》之作是对一全新的现实（汉帝国之人类生态与社会情境）之完美摹拟。这样的“历史”，让生活在现实中的人们感觉此“历史”十分真实，因此也让现实在人们心中有无可动摇的合理地位。借着这样的“历史”，司马迁和与其有类似知识背景的同代人，不着痕迹地完全融入汉帝国社会现实之中，如一只蝴蝶摹拟枯叶，而完全与其环境背景融而为一。因此mimesis在此译为生物学名词“拟态”更为恰当；如一个生物为了自身的安全或生存优势，而摹拟周遭之物以改变自己的形貌，将自己融入或隐入大环境之中。《史记》之内容有本纪（12篇）、表（10篇）、书（8篇）、世家（30篇）、列传（70篇）等篇目。“本纪”记载的是帝王之事；其首章《五帝本纪》及随后的夏、商、周、秦与诸汉帝之本纪，说明黄帝与其后裔帝王之“整体”血缘联系，以及他们征服、统御的“整体”空间领域。“表”将所有重要人物与事件系于一个简要的血缘、空间与线性历史时间之整体架构之中。首章《三代世表》表现的是夏、商、周三代帝王及东周诸侯之黄帝血脉；随后的十二诸侯、六国等年表，将诸侯、贵族之相关史事系于此整体时空架构，以表现其“部分”或“地域性”。“书”的各篇内容有亡佚，然而由后人续补的部分看来，它们主要描述的是由天文、地理到人文世界之秩序，以此对应于华夏之国的内在“秩序”。

“世家”记诸侯、王者与贵戚家族之血脉传承及相关事件。世家各篇内容大多首先提及这些王侯家族的血脉传承，绝大多数为黄帝后裔支庶，接着说明其家族始祖辅佐帝王之功；其叙事要旨在于表述“枝”与“干”，“边缘”与“核心”之间的关系。如首篇《吴太伯世家》，通过其文本中的太伯事迹，长江下游的吴地成为边缘的华夏子孙之国。最后，“列传”记载华夏之域中个别、各类型人物之事迹功

过，以及描述四裔和域外方国之风土民情及其与中国的往来互动—这是描述域内的华夏人物以表现华夏内涵，及以描绘域外的他者来刻画华夏边缘。

可以说，《史记》的篇章结构及其内容，反映着秦汉帝国的本质：一个实现华夏人类生态体系的政治社会结构。春秋战国时期逐渐形成的华夏认同，自身便蕴含着一种人类生态蓝图，包括哪些地方为华夏的资源领域，哪些人应被排除在华夏之外，华夏的资源、权力如何在该群体内做阶序化分配等等。秦汉帝国的政治社会架构，以及人们在此架构下产生的政治、军事与社会活动，都让这样的人类生态体系得以实现。因此，华夏认同与秦汉帝国为情境、本相，《史记》便为此情境、本相的文本表征。也可以说，《史记》为汉代华夏之人建构一个典范的社会历史记忆，包括以“黄帝”为共同血缘起始的根基历史，以“四裔”为他者的异社会文化描述，以及刻画华夏内部之阶序性与多元性的人物书写。如此，《史记》的篇章结构与内容也是一个人类生态蓝图，符合当时社会主流群体之意识形态与阶级利益。

在西汉之后相继产生的东汉、魏、晋帝国，在人类生态情境上延续着秦汉帝国，没有太多的改变，因此《史记》的篇章结构被后之历史书写者模仿，而形成正史文类—情境结构与文本结构同时完成，并且相生相成。甚至于，依循正史文类的历史书写，受到历代中原帝国制度化的支持（如修史制度的建立），以保证能产生合宜的典范“历史”。司马迁之后，所有正史作者在书写王朝历史时都进行着两种摹拟：一是他们所存在的帝国情境结构，二是《史记》及其他正史创下的文类结构。正因如此，正史文类并非一成不变。如《汉书》中无“世家”，又改“书”为“志”，“志”中又有首创的“地理志”；这些体例也为后世遵循，而成为正史文类的一部分，即正史文类中的次文类。《后汉书》中有本纪、列传、志，而无表。《三国志》《南史》《北史》等皆只有本纪、列传。每一种文类及其内部次文类的修饰与改变，都有其相应的社会情境变迁。如魏晋南北朝时北方多国分立，因此唐代所修《晋书》中有“载记”，以记载正统王朝之外所谓“僭伪”政权之人与事。总之，每一代的正史作者都因其存在的帝国情境，以及其个人的地位、处境，调整他们对正史文类的选择、依循，而有创新

或违逆，如此产生的每一部正史文本都参与界定正史文类。

方志文类与地方情境

在汉代以后，以中原帝国内一地方之山川、物产、人事、历史为描述对象的书写渐多，逐渐形成一种模式化书写体例。具此体例的著作一般称为方志或地方志。因此地方志也是一种文类，一种文本结构，它产生有类似结构的文本。同样的，它有其对应的情境结构，也就是中原帝国内的地方情境—地方是整体帝国空间、人群、行政的一部分，且地方、部分从属于整体帝国。这是无可动摇的现实本相；地方志书写所创造的社会记忆，其功能便在强化这样的现实本相。

著于公元4世纪晋代的《华阳国志》，被认为是中国最早的方志著作之一。[159]若我们着眼于文类，一种书写范式，那么这本著作更毫无疑问地是中国方志文类之祖，因它开创了许多后世方志的书写结构模式。

《华阳国志》作者常璩为东晋时的蜀郡江原人。他从小成长于一个乱世；巴蜀在隶属于秦汉帝国五百余年之后，此时因中原的东晋王朝无力统辖如此广土众民，而让本地落入豪强割据的局面。常璩的家族也是当地巨族，为避此世乱，该家族在其族长率领下举族南迁至巴（川南、鄂西）与南中（约指今云南、贵州）等地。常璩则留在蜀，后来并因其才学出众而被揽入本地大成（成汉）王国为官。公元347年东晋伐蜀，大成王国统治者李势降于晋；除了迫于局势外，也因包括常璩在内的朝中重臣们多认为巴蜀不应独立于中原政权之外，而劝李势勿与中原朝廷争衡。常璩此种视中原政权为正统、核心、整体，视巴蜀为整体之边缘、部分的观念，也表现在其所著《华阳国志》之中。另外，巴蜀归晋之后，常氏家族从南中、巴等地返蜀；这样的家族背景，让常璩易于得到关于南中、巴等地之方域、物产与人文方面的知识讯息。

总之，常璩的家世及其所处的地方与时代背景，使得他熟知中原帝国各西南边郡之事，对本地有很深的情感，也让他对此域在整体华

夏中的“地方性”及“边缘性”有很深的感受。因而，地方描述、乡土情感以及本地在整体中原帝国中的“部分性”，成为其所著《华阳国志》中的内容要旨，此三者也是后世所有方志著作的主要旨趣。

从《华阳国志》的内容中，我们可以了解其文本所反映及强化的情境。在前面我已提及，秦汉帝国是华夏认同的政治体现，是实现华夏人类生态的政治工具；这样的情境、本相表现在《史记》的书写内容上。我们在《华阳国志》中可观察到此种人类生态情境之“部分”（地方、郡）在文本上的展现—在《华阳国志》文本中，不仅华阳之域在空间、政治上为中原帝国的一“部分”，统领本域之人（以巴蜀古帝王家族为代表）也是华夏血脉的一地方“分支”。因《华阳国志》的内容包含人群的“血缘”与“领域空间”的来源与流变，因此它所叙述的“历史”也是一种“根基历史”。

在空间领域书写上，《华阳国志》中《巴志》《蜀志》各卷之起始部分描述本郡的地理空间位置，强调本地为华夏之域的一部分。如在本书首卷《巴志》中，常璩引《禹贡》之说，称大禹治平洪水后，分天下为九州，而巴、蜀所在的梁州便为其中之一。这是以“九州”代表中原帝国之整体空间，以巴、蜀在“梁州”之域来强调本地为整体的一部分。《巴志》中又记载，巴之域在天空星象的位置是“其分野舆鬼、东井”。这是一种特殊的空间表述方法：将肉眼无法见其全貌的整体中原帝国空间，投射、对应于可见的夜空星象上，并以二十八宿（星座）将夜空分区，每一星区或星区之间都对应着中原帝国内某一州、郡之地理空间。这种空间表述的意义是，通过“星野”与帝国之域的对应想象，将不可见的华夏“部分”与“整体”空间关系变为可见的天文图像。在前面第四章中我曾说明，“可见的表征”在强化社会本相上的重要性；由此我们可以体认此种通过“星野”的帝国空间表述法之精妙。

另外，《巴志》在描述巴郡地理空间的内容中有一段文字，“《洛书》曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人，分理九州为九囿。人皇居中州，制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一囿。囿中之国，则巴蜀矣。”这段文字所表述的仍是整体帝国空间的核心（中

州）与边缘（八辅），以及整体（九州、九囿）与部分（华阳之壤、梁岷之域）关系。同时，在本章前面我曾提及，这是弟兄祖先历史心性下的历史建构。因此，这段文字的原意似为表述巴蜀地理空间在整体华夏之域中的相对位置，但却意外地为一个十分珍贵的古代历史记忆与历史心性保留了一点遗痕。

接着《巴志》又描述三代以来至汉晋，此空间在中国整体疆域之行政划分上的沿革，如梁州、益州之建置与变迁等等，以强调本地在政治统辖上属于中原帝国的一部分。本地在“禹贡九州”及“星野”中的位置，以及在中国历代行政疆域上之归属建置演变，皆成为后世方志首篇的重要内容。

在本地古帝王的“血缘”书写上，《巴志》记载道：“其君上世未闻，五帝以来黄帝、高阳之支庶世为侯伯。”《蜀志》亦称：“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。”[160]这些文字以“其君上世未闻”（没听过本地有远古的帝王）来遗忘巴、蜀原有的本土历史记忆，称巴、蜀古帝王为“侯伯”表示他们的尊贵地位为中原帝王所封赐，又称他们为黄帝、高阳之“支庶”，表示相对于华夏核心之黄帝嫡传中原帝王，巴蜀统治者是为血缘上的华夏边缘。

巴、蜀本土历史记忆中的古帝王如蚕丛、杜宇等，在《华阳国志》里并未被完全遗忘，而是被编入华夏历史记忆之中。如《蜀志》记载：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。”[161]周失纲纪，指的是周室东迁后的春秋时期。称蚕丛为“蜀侯”，便是将蜀视为周王朝下的诸侯国；借此作者巧妙地将蚕丛置于华夏历史记忆里的春秋时期政治背景之中。蜀本土历史记忆的“杜宇”也有类似的遭遇；《华阳国志》中有“七国称王，杜宇称帝”这样的记载，此也就是将杜宇置于华夏历史记忆中的战国初期，并将之视同于该时代“僭越”的东周诸侯。将巴蜀传说中的古代统治者视为黄帝子孙，并将他们置于华夏历史记忆体系之中，如此巴蜀便成为华夏子孙统治之域了。[162]

华夏历史记忆中的古圣王大禹与巴蜀的关系，也是《华阳国志》强调本地华夏性的书写重点。《巴志》中称禹娶妻于涂山，涂山便是巴郡的江州。《蜀志》中称大禹出生于蜀地汶山郡之石纽。然而《巴志》中记载，当禹成为中原帝王而大会诸侯于会稽时，巴蜀的统治王侯也前往与会。这些文本叙事有双重意义：一方面表示巴蜀为华夏政治体系的一部分；另一方面，将大禹—华夏圣王及夏王朝开创者—和巴蜀古王侯分别开来，以示并非一个蜀地君王成为中原华夏帝王，而只是此华夏圣王出生于蜀。《蜀志》之末称“故上圣则大禹生其乡，媾姻则黄帝婚其女”，所表述的也是此意。在这些文本叙事中，作者一方面强调本地之卓越，但又小心谨慎地不逾越、侵凌中原的核心地位，这种书写特色也为后世方志所承继。

《华阳国志》又模仿《史记》《汉书》等中原王朝史籍之书写，以历史人物传记作为该书之内容主体。在这些人物传记中，华夏的社会、道德、政治等价值观，影响或引导作者常璩选择被书写的人物、选择这些人物可被描述的事迹，以及选择用词以构成一历史人物叙事。因此在该书中被描述的或为功勋著世的王侯将相，或为博学著述之士、修道通玄之人，或为忠义、死节、孝子、烈女、隐逸等等。通过对这些本地人物的描述，作者期望表现的是本地社会的华夏性。另外，本书描述公孙述、刘焉、刘璋等人如何“据土乱世”因而“自取灭亡”，称蜀汉刘后主刘禅失败的原因是以“区区之蜀……抗衡上国”，称本地李特、李雄家族建立的成汉王国为“伪僭”政权；这些语法、用词皆表现作者以华夏一统为常、以天下离散为乱、以中原为核心、以巴蜀为边缘的政治价值观。[163]

《华阳国志》所创之书写文本结构，能充分表述（或完美摹拟）“郡县”与“帝国”间的部分与整体关系，一种情境结构，以及兼容并蓄地表达本地知识精英的本土与华夏认同，因此被后世方志作者摹拟，如此产生的方志文本逐渐形成方志文类书写典范。

文本结构三：模式化叙事情节

在思考社会如何教导其成员循一定叙事结构来进行书写时，我想起了一段往事。那是我在小学五六年级时，有一次作文课，老师出的题目是“可爱的小动物”。这题目对于当时的我，以及绝大多数班上同学来说，都实在过于简单。因此一位班上同学这天写了篇很糟的作文，为此受到老师的处罚，这事让我记忆深刻。他写的是他家养的小鸡；他花了许多笔墨来形容小鸡有多么可爱，但在文章之末他约略写道：过年时，小鸡长大了，我们把它炖汤，小鸡吃起来味道也很不错。他被老师叫到讲台上宣读自己的文章，然后被打手心。现在，我们可以认真思考这件事：为何一个小孩忠实地记录一件事，以及自己的感受，会因此被老师处罚？这是否说明，社会经常教导我们一种合乎社会规范的书写，而这不一定是合于事实的书写？

社会所规范之书写结构十分普遍。在中国各种文类中，均常见有模式化、结构化内容情节的文本叙事。较简单的，如在正史之人物传记中常见以“姓、郡望”来为个人社会身份初步定位的书写结构。如《史记》记载，“李将军广者，陇西成纪人也”；《晋书》记载，“陆机字士衡，吴郡人也”。前者，陇西为地缘符号，李为血缘符号，两者结合突显李广为西北名门之裔。后者亦然；吴为地缘符号，陆为血缘符号，两者结合表示陆机出自南方名门。又如前所述，在中国方志书写传统中，以描述本地在禹贡九州及天文星野中的位置，来表达本地为整体帝国空间之一部分的书写，如唐代《吴地记》记载，“禹治水以后，分定九州，《禹贡》扬州之域……当磨蝎斗女之位，列婺女星之分野”，如元代《无锡志》称，“无锡《禹贡》扬州之北境，在天官星纪为斗牛、女之分，而无锡实当女之辰”等等，都是有模式化情节的书写。

较复杂的模式化叙事情节，如中国方志及正史中对良吏、隐逸、烈女等等人物之事迹描述，也经常有特定的书写情节模式。以下是见于《华阳国志》中的两则书写。其一，“玹何，郫何氏女，成都赵宪妻也。宪早亡，无子，父母欲改嫁。何恚愤自幽，乃不食，旬日而死”。其二，“姚超二女，姚妣饶，未许嫁，随父在官。值九种夷反，杀超，获二女。欲使牧羊，二女誓不辱，乃以衣连腰自沉水中。”[164]这两则记载显示，女性为了不失节而自杀之模式化情节，是为中国方

志文类士女传中的一种书写结构。

英雄征程记与英雄徙边记

在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我曾提及两种历史文本之模式化情节，“英雄征程记”与“英雄徙边记”。[165]它们都是文本结构，也是人类历史记忆与叙事文化的一部分，存在于有英雄祖先历史心性的人群社会中。或者说，它们是英雄祖先历史心性之历史记忆文化下的一种次文化。

含有“英雄征程记”模式化情节之“历史”常见于世界各文化圈中。在人们心目中，它们以历史或神话传说的形式来解释一族群或民族的来源。这种“历史”的共同叙事结构为：一个英雄（神、帝王或始祖）在广大地理空间中游历、征伐之经过。藏文化口传史诗《格萨尔王传》中格萨尔的四方征伐，中国古文献《穆天子传》中穆王的征伐，《史记·五帝本纪》中黄帝之四方征伐，日本《古事记》中神武天皇的东向征伐等等，都是循这一类模式化叙事情节产生的文本。

最早，我是从羌族研究中认识这种有模式化叙事情节之“历史”。羌族有一部口传经文《赤吉格补》，内容述说一个英雄“赤吉”为了报杀亲之仇，而率羌兵到处征战的故事。[166]该经文称，赤吉率兵由松潘沿岷江而下，经过宗渠、石鼓、南兴、木托（以上皆在茂县）、汶川、绵篪、娘子关（映秀）、灌县等地，都对这些地方的“寨首”说明其出兵缘由，因而未受拦阻。当他前进到川西平原上的郫县时，便与当地“寨首”打了起来。在《羌在汉藏之间》一书中我指出，这是羌族认同尚未形成时的20世纪上半叶，本地见闻广的端公（祭师）所建构的一种“历史”，借此他们想象一个不是“汉人”也非“西番”的我族人群与其领域范围（由松潘到灌县）。这是十分质朴、简单的“英雄征程记”历史记忆，也是“英雄祖先历史心性”之产物。在岷江上游各村寨社会中，人们常以“弟兄祖先历史”来支持各沟、各寨人群孤立的“尔玛”认同。因此，在超越“尔玛”之较宽广我族认同出现的时代情境中，同时出现“英雄征程记”历史记忆，这是十分值得注意的现象—此显示

这样的“历史”，一种表征，其背后的本相是广土众民且有扩张性之人类生态情境。

类似的“历史”与对应的人类生态情境之例很多，我们可以举一古代中国的例子来说明。前面我曾提及，《史记·五帝本纪》中有一段关于黄帝登天子之位后行四方征伐的文本。其文称黄帝征四方不顺服者，而“东至于海，登丸山及岱宗；西至于空桐，登鸡头；南至于江，登熊、湘；北逐荤粥，合符釜山而邑于涿鹿之阿”。以历史事实来说，这个文本所陈述的黄帝四方征伐经过，不比前述羌族经文中英雄“赤吉”的战历更真实，然而作为一种历史记忆，它忠实地反映另一种历史事实：秦汉时的华夏与中原帝国情境，与人们在此情境中的华夏认同。也就是说，在此情境下，华夏（特别指此体系内的统治阶层）以“黄帝”作为他们共同的“血缘”根源，以黄帝四方征伐来表达华夏共有的“空间”（领域）。

“英雄征程记”历史记忆常被人们用以强调“我群”的过去，与此不同的，具“英雄徙边记”模式化情节的历史叙事则常见于人们所想象、建构的“他者”之历史。在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我曾举出四则符合“英雄徙边记”模式化情节的历史文本，皆出于汉晋时期的中国史籍。为了便于分析，我将此四则文本抄录如下：

16.吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子而王季历之兄也。季历贤而有圣子昌。太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮。文身、断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。167

17.殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。乐浪朝鲜民犯禁八条：相杀以当时偿杀，相伤以谷偿，相盗者男没入为其家奴，女子为婢。欲自赎者，人五十万。虽免为民，俗犹羞之，嫁取无所雠。是以其民终不相盗，无门户之闭，妇人贞信不淫辟。168

18.始楚威王时，使将军庄蹻将兵循江上，略巴、黔中以西；庄蹻者，故楚庄王苗裔也。蹻至滇池，方三百里，旁平地，肥饶数千

里，以兵威定属楚。欲归报，会秦击夺楚巴、黔中郡，道塞不通。因还，以其众王滇。变服从其俗，以长之。[169]

19.羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云，爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗，遂俱亡入三河闲。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之以田畜，遂见敬信。[170]

这些文本叙事的共同结构是：一个失意的英雄自中原（商、周）或中原边缘（秦、楚）远走异国，而在此远方异国成为本地的王，并为本地人带来文明教化。这是在英雄祖先历史心性下，汉晋华夏为其四方异国人群所建构的历史，也是华夏对四方“他者”的历史想象。这证明历史心性不只导引人们循着某种叙事结构建立“我们的历史”，也让人们循此想象“他们的历史”。这样的他者历史想象，除了遵循英雄祖先历史叙事结构原则外，还有次一层的文本叙事结构；譬如上述文本16、17、18、19呈现的共同叙事结构，我称之为“英雄徙边记”模式化叙事情节。

模式化叙事情节也是一种文本结构，因此它也有其对应的情境结构。上述“英雄徙边记”文本结构，对应的情境结构便是：一个有明显核心与边缘之分的人类生态体系（如古代的中原帝国情境），及该体系中居于政治、经济与文明核心空间人群的我群中心主义（ethnocentrism）认同情境。一个来自我方或我方边缘的失意、失败者，亦可成为他方人群的英雄祖先，并为他们带来文明教化，如此我群的政治与文明核心地位便不言而喻了。

我们可以进一步分析以上四则文本，比较它们在相同结构位置上的文本符号。在这些文本中，奔于东北方之朝鲜的英雄为“商”的“王子”，奔于东南吴地的是“周”的“王子”，奔于西南之滇的是“楚”的“将军”，奔于西北羌地的是“秦”之“逃奴”。“商”“周”隐喻着核心的华

夏，“秦”“楚”则隐喻边缘的华夏。“王子”隐喻身份尊贵者，“将军”隐喻着身份次于王子的尊贵者，“逃奴”则隐喻身份低下且受鄙视的人。如此我们可以知道，虽然共同的文本结构反映同样的以中原为核心、四裔为边缘的中原中心主义，但这四则文本叙事中不同的意符及它们的延伸指意，却又反映当时中原史家对各方他者的族群本质（ethnicity）有不同的想象—显然他们认为朝鲜与吴地之人最具华夏性，滇人次之，而羌人的华夏性最差。这样的他者“历史”建构，也流露这些中原史家（及后世相信这些“历史”的中原之人）对此四方人群不同的族群情感与意图—他们相信，或期望，朝鲜人与吴人为华夏子孙，对于滇人，他们的此种信念与期盼稍逊，对于西羌是否为华夏则有迟疑。

在中国历史文献中，类似的英雄徙边记历史叙事，亦见于《史记》所载秦时方士徐福（或徐市）率童男童女出海，至东方有“平原广泽”之地，并留在那儿为王的故事。[171]在唐代之后的中国著作中，徐福为王之地多被认为是日本。又如，《史记》称匈奴的先祖淳维是“夏后氏之苗裔”。在东汉时人的著作中，这“历史”却演变成夏后氏的后代淳维在殷克夏时逃到北边去了。[172]稍晚出现的另一说法是：殷克夏之后，商汤将夏桀放逐于鸣条之地，三年后夏桀便死了，他的儿子獯粥将其父众妾纳为己有，并避居于北野（北方荒远的地方）。[173]无论如何，这“历史”愈来愈符合英雄徙边记之历史叙事模式；淳维变成纳其父之妾的獯粥，也是进一步污化此“历史”中他者之英雄祖先。

其他形式文本中的模式化情节

若我们将“文本”的界定放宽，让它包括小说、电影、戏剧等叙事形式的创作，那么有模式化叙事情节的文本在我们日常生活中更是无所不在。它们和以文字表述的“历史”在社会记忆上有同样的意义，两者又都在同样的社会本相下被创造出来，也同样有助于巩固社会本相。与“历史”不同的是，它们更能让人们不知不觉地接受一些社会现实本相，因为人们只争论“历史”真相。

譬如，在小说、电影创作中常见有一种与“英雄徙边记”类似的文本结构，与前者出于同一社会情境结构，那便是“边远异国女子爱上一来自文明、文化或政治核心的男子”之故事。美国小说与电影《风中奇缘》（Pocahontas），一个印第安公主波卡洪塔斯与一新英格兰殖民地士兵的爱情故事；舞台剧及电影《蝴蝶夫人》（Madama Butterfly），一个日本艺伎爱上一美国军官，最后并为他殉情的爱情故事；舞台剧《西贡小姐》（Miss Saigon），一个越南妓女与美国士兵的爱情故事；电影《苏丝黄的世界》（The World of Suzie Wong），一位美国画家与香港舞妓的恋爱故事，都是这种模式化情节下的文本。一首早年在台湾流行的歌曲《愿嫁汉家郎》，歌词中摆夷姑娘称“山上的男人我不爱，一心只爱汉家郎”，也是在此模式化叙事情节下的创作。

电影《阿凡达》（Avatar）有与此类似的情节（异域女子爱上一入侵国的军人），但其更重要的结构化情节是“一个来自文化与文明核心的英雄拯救边远落后异族”。循此模式的电影创作如《教会》（The Mission），一个西班牙之南美殖民地的军人，为了赎罪而自我放逐于一偏远土著村落，后来率领土著对抗外来强权而壮烈牺牲的故事。以及，著名的电影《阿拉伯的劳伦斯》（Lawrence of Arabia），讲述第一次世界大战期间，一个英国情报官员协助阿拉伯诸部落团结以打击奥斯曼土耳其帝国的故事。同样的，我们可以分析这些文本结构中的意符，由它们之间的异同来进一步了解其意义。如以上三部电影中的“英雄”都是来自核心、强权的军人，且都有“瑕疵”—《阿凡达》中的英雄为身体残障者，《教会》中的英雄为因杀了亲人及其他罪恶而寻求救赎者，《阿拉伯的劳伦斯》中的英雄则在电影中被影射为同性恋及受虐狂。因此，这些“英雄”意符在整体叙事结构中所传递的讯息，仍与中国古代史籍中“英雄徙边记”文本所透露的讯息一样：一个我方失意或身心不全者，都可以成为他方之人的教化者或拯救者英雄。更重要的是它们间的“异”，如上述电影《阿凡达》与《教会》中，英雄率本地人对抗的敌人是他们自身所属的外来强权，而《阿拉伯的劳伦斯》中英雄打击的对象是阿拉伯诸部的外来统治帝国。这些差异，反映的是不同时期之欧洲中心主义

（Eurocentrism，或欧美中心主义Euro-American centrism）下，部分欧美人士对第三世界国家之解放与救赎的理解—《阿拉伯的劳伦斯》隐喻着欧美国家如何协助第三世界国家，或某民族，脱离其本地封建帝国统治者的暴政；《阿凡达》与《教会》则隐喻着西方世界有能力对自身殖民帝国主义做反思、批判，因此让第三世界国家与人民得到救赎。

不仅如此，若将许多社会人群的集体活动，以及社会现象与事件，皆视为造成人们印象与记忆的文本，那么可以说它们也是由许多结构与符号（意符）所组成。譬如，中台湾的妈祖绕境活动、嘉绒藏族祭墨尔多神山的转山活动、羌族各寨的祭山神活动，各国国庆日之庆典活动等等，这些人类社会中各种宗教与政治仪式都可被视为文本结构；人们遵循或违逆传统，服从或不服从威权，而在这些仪式中呈现的个人形象与行为，都成为构成社会文本的“意符”。这些个人与群体行为构成的意符，同样的，带着它们的隐喻意义，影响人们的认知与社会认同，维系或逐渐改变社会情境本相。也因此，“文化”应是人类社会中最笼统的文本结构。

文本结构的作用

以上我提及的“历史心性”“文类”与“模式化叙事情节”，只是人类社会中常见的几种文本结构。“历史心性”是一种比较特殊的文本结构，它的内在结构反映的是最基本的人类社会生态，因此它最深沉而最不易为我们所察觉。文类与模式化叙事情节之间的区分并非绝对；在本书中我只是以文类来指对应于较复杂、多元之社会情境（如中原帝国、郡县）的文本结构，以模式化情节指与较单纯之社会情境（如我族中心主义）对应的文本结构。因此，一个文类内可能包括多层次的次文类（如方志内的士女志），与多种的模式化叙事情节（如士女志中不同模式的女性事迹书写）。

为何一社会中经常存在这些文本结构？从它们与情境结构的对应关系可知，它们是外在社会情境结构“内化”于人们心中的产物。当人

们在诉说本地人的历史，或书写一正史或方志时，他们循着特定的历史心性及文类、模式化情节来完成其文本，这样的文本自然巩固及强化社会情境结构。或者我们可以说，生活在社会现实本相中，人们通过言行、书写所发的文本或表征，并非直接反映或摹拟社会现实本相，而是依循、摹拟它们在人们心中造成的文本结构，因此当一个作者一心一意想要写一部好的方志时，他很难察觉自己是在摹拟并强化郡县（作为帝国一部分）的社会现实本相。可以说，文本结构是社会现实本相的遮掩物；人们循着一种文类来书写历史，循着某种仪式传统进行宗教活动，而不知不觉地强化社会现实本相。

由此我们可以了解，一个开创性文本如《史记》《华阳国志》等著作之意义：在没有文类可遵循的新社会情境下，其作者在书写间所反映或摹拟的正是社会现实本相。但后之作者并非全然遵循一种文类（或模式化情节、历史心性）来创造其文本。如我在前面谈到正史文类时提及的，司马迁之后的所有正史作者在书写王朝历史时都依循、摹拟两种结构：一是他们所存在的帝国情境结构，二是《史记》及其他正史创下的文类结构。因此，他们存在的帝国情境结构与前不同，或他们自身在此帝国情境结构中特殊地位与身份，都可能让他们的写作超出或违逆原来的正史文类结构。

因此，强调文本结构与情境结构间的关系，并不表示人类社会常在文本与情境（以及表征与本相）的相生相成间打转而难以被改变。相反的，这是让我们知道文本结构与情境结构有这样的关系，而注意在自身所处的世界中，人们（包括古人）如何依循或违逆文本结构来创作文本，也因此了解其对应的社会情境本相及其变迁。

第八章　三种文本表征分析策略

前面几章介绍和阐述的是人类生态，人类生态下的社会表相与本相，记忆与群体认同，文本与情境，文本结构与情境结构之间的关系，以及意符（包括一字词、图像与社会中的个人及其行为）如何在文本结构中让文本产生意义。这些都可以帮助我们认识过去、远方及我们周遭的社会现实本相。在这一章中，我要介绍三种观察与分析策略，分别以陶器、凹凸镜、燃烧木杆为比喻，它们都是我过去多年来在田野考察与文献研究中逐渐形成与实践的一些方法。

文本生命的情境分析：陶器的比喻

首先，若一文本是由许多意符被选用、组织而形成，那么我们如何由此过程来尝试了解与此文本相关的社会情境？在此问题上，考古学者对遗址内之器物遗存的一种思考与研究角度，间接给了我们一些启示。

简单地说，兴起于1960年代的新考古学在许多方面都有不同于传统考古学之处，其新观念之一便是，考古发掘出的人工制品遗存是经人类使用、废弃后，再经由一变迁过程（自然与生物性扰动与堆积过程）而形成的“残余”。它们只是人类生活的残余，并不代表当时人类生活的全部。因此为了重建人类过去的生活样貌，考古学者必须探究形成这些“残余”的人类生活情境与过程。也因此，有些考古学者到特定当代社会人群中，观察记录人们制造、使用、废弃工具的行为，以及相关的社会背景（如生产分工与交换、亲属制度等等），以作为诠释考古遗存之助。他们被称作民族考古学者（ethnoarchaeologists）。因这样的研究，民族考古学常被戏称为垃圾人类学（anthropology of residue），研究人类制造及弃置垃圾行为的人类学。这个对考古器物遗存之概念转变，也就是将研究焦点由

器物的“客观存在及其样貌”，转移到它们被制造、使用及抛弃的“社会情境与过程”，也就是一器物的生命史过程。这与我在本书中所强调的文本与情境（或表征与本相）之思考方向十分近似—人为制造“物”只是一表征，我们希望知道的是产生此表征的社会本相与历史过程。

循着这样的思考逻辑，我建议的分析方法如下。以一个陶器为例，考古学者将一古代陶器遗存视为，经选材、制造、使用、废弃过程，此后又经长期的自然与人为扰动，最终经考古发掘出土，而形成我们所见完整或残缺的物件。“文本”也可以被视为一种经历选材、制作、使用、废弃（或保存）过程而形成的社会记忆遗存。因此我们可以探索在此过程中，每一阶段或层面（选材、制作、使用、废弃等等）的社会情境。我对此简单说明如下。

一、选材　作者选择哪些意符来构成一文本；这些选择背后的社会情境与作者个人在其间的认同情境为何？

二、制作　作者如何将这些意符置于各种、各层次的文本结构中以创作其文本，以及文本对文本结构的遵循与违逆之情况；这些文本制作所透露的社会情境与作者在其间的认同情境为何？

三、使用　作者或他人如何在各种社会场合与活动中使用（如流传、夸耀、修饰）此文本，使其产生社会意义；这些文本被利用的社会情境，及其可能造成的情境变迁，以及作者在其间的认同情境为何？

四、保存　一个文本为何（以及如何）被社会人群刻意保存，或其叙事结构被其他文本模仿成为一文类而被沿用；这些文本（或其叙事结构）被保存、再利用的社会情境本相与其历史延续性为何？

五、废弃与再利用　一个文本为何（以及如何）被人们否定、遗忘，或被拆解而其部分内容被用来构成其他文本；这些文本被废弃、遗忘或被再利用的社会情境本相及其变迁为何？

以上只是些原则性的问题探索方向。个别文本在选材、制作、使用等方面透露的情境讯息丰寡有别，因此如何由一文本中探求与之相关的社会情境本相，应依文本内容与性质而调整。同时，因一文本之选材、制作，以及它被使用、废弃或保存，是在同一社会情境本相或其延续性变化下进行，因此我们经常无法在这几方面一项项地探究与之相关的社会情境本相，而应将它们作一整体来考虑。以下我用一些具体的例子来说明。

我曾用这样的方法来研究西周铜器铭文，以此重建西周渭水流域的社会情境，以及生活其间的贵族们之社会认同体系。我先以此为例，进一步说明这样的分析方法。中国历史中的西周，其政治中心在陕西渭水流域，这儿有居于王廷、王畿中的周王，以及各有其封地及人民的邦君贵族，部分贵族也在王廷中据有高下不等的职位与不同性质之司守。上面铸有文字的青铜礼器，是此一时代、此一空间中最重要的“表征”及社会记忆传递媒介。当时铜器制造十分不易；我们可以分析铸于其内的铭文，看看什么样的社会记忆值得人们如此大费周章地以文字铸于铜器上以刻意保存，以及它们反映的是什么样的社会情境本相。

在最简单的铜器铭文中，通常只有代表作器者或其祖先之名的意符，如氏名（表示封地领域）、姓（表现家族血缘），或只有一家族徽记。这些意符被择用，反映以共同领域与血缘关系来凝聚的贵胄家族情境与作器者在其间的身份认同。如此简单的记忆被铸于贵重、耐久之器物上，也表示作器者希望这样的记忆被永久保存，借此让本家族之优越社会地位情境能延续下去。

在较长的铭文中，被选用的意符常有人名（如作器者自己及其父、祖、妻、女之氏姓、庙号与私名等等）、事（如作器者祖先或自身有功于周室之事迹，与邻邦争田疆之事）、时间（如作器者接受周王赏赐的时间，作器的时间）、地（如作器者接受周王赏赐的地点，作器者征伐之方国或地域，与邻国争田土疆界的地点）、物（得于周王赏赐之物，器主所作之器物）与一些感谢周王的套语，等等。这些文字意符被组合制成一铭文文本时，常循着一定的文本结构。譬如，

一种常见于西周贵族为其妻、母及出嫁女儿所作器之铭文，[174]其文本叙事结构为“于周王在位的某年，某国贵族为来自（或嫁于）某家族的某女性作器，其子子孙孙永保用”。依循这样的文本结构产生的文本，作为一种社会记忆，其所强调的是本家族及其由婚姻关系建立之政治联盟，在以周王为中心的政治网络中所占之尊贵位置。因此这文本结构与一情境结构对应，此情境结构便是西周时王室与诸侯贵族间借着婚姻的政治结盟。

另一种模式化的铭文，其文本结构略为：“周王在位的某年，王在某地说‘某某，你的祖先曾在文王、武王建立周邦时有功劳，我赐与你……’，某某稽首行礼，并颂扬周王之美意，因此为先人某某作此器，子子孙孙永保用享。”[175]这样的文本结构对应于一个情境结构，那便是，曾参与周克商建国之诸旧邦在西周政治体中居于优越地位之情境。一个西周贵族能够循此文本结构建立一铜器铭文，必然因他的家族在此情境结构中占有一席之地。铭文中，作器者得自于周王的每一种赏赐物之意符，如贝、臣、銮旗、鋚勒等等，都有其所明示的实质对应之器物或人，以及其所隐喻的政治象征意涵。这样的铭文被铸于铜器上，让此记忆得以保存、流传，用以强化周政治体系中开国集团邦国成员之尊贵及优越地位。

认识这些文本结构，可以让我们判断一文本中哪些是不寻常的意符选用，以及因此了解作器者之意图。譬如《询簋》铭文，是符合上述周开国旧邦之文本结构的铭文；[176]此铭文之末提及此器是为“乙伯”及“同姬”所作。在此类铭文中将父祖的配偶列为共同受祀者很不寻常，除非此女性来自比较尊贵的姓族，如姬，而值得作器者借以自豪。[177]这也说明铜器铭文中女子被记载的社会功能。

我们再以关于古蜀人的一些中国历史文献之文本为例，说明这样的分析角度与方法。关于古蜀帝王家族的族源，汉至魏晋时的蜀人常引述一文本，[178]在传抄中其内容或有些差异。以下是此文本的一版本：

1.蜀王之先名蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明。是时人萌椎髻、

左言，不晓文字，未有礼乐。从开明上到蚕丛，积三万四千岁。[179]

这文本提及，在蜀地为王者最早有蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明等。这是此文本的主题；蚕丛、柏濩、鱼凫等指符的指意是古蜀统治帝王，它们作为一整体隐喻着古蜀“历史”，此也便是其延伸指意。当时人民（人萌）“椎髻、左言，不晓文字，未有礼乐”。在此，椎髻的指意是随便地将头发卷起固定在头上，其延伸指意为低下阶层的或异族的发式。[180]左言，有些版本为左衽，无论如何“左”都指不合常规的、异类的事物，因此“左言”是指奇怪的语言。文字、礼乐，这两个意符，除了其字面所示的指意外，其延伸指意为文明；“不晓文字、未有礼乐”便是指未进于文明。最后，我们可将“从开明上到蚕丛，积三万四千岁”当作一意符；在明示的指意外，其所隐喻的是这些古蜀帝王存在于遥远、神话式的过去之中。因此，这文本所表达的整体讯息为：本地蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明等所代表的“历史”是异类、茫昧未进于文明的，或只是遥远的神话。这也是此文本在社会“使用”上的目的：将古蜀人相信的“历史”转变为神话。因此对于本地原有关于蚕丛、柏濩、鱼凫等之历史记忆来说，这文本所表现的社会记忆是对前者的遗忘或改造。

作者选择这些词、句作为指符（选材），将它们组织在一起以制成此文本（制造），用这样的文本来传递一有社会意义的讯息（使用），最后这文本被汉晋与此后的蜀人传抄、改写或重新诠释（保存、废弃或再造）。这是一个文本的社会生命过程，其中包括其被制造及流传的社会过程。我们可据此了解其所对应的社会情境本相。首先，解释一人群起源的“历史”（我所称的根基历史）与该人群的群体认同密切相关，因而这文本被“使用”来将本地原有的历史记忆异类化、茫昧化与神话化，此表现的情境本相是：汉魏晋时期蜀地之政治社会，以及在其间蜀人作者们之华夏认同，与蚕丛、柏濩、鱼凫等古蜀王之“历史”不相符。其次，选择以蜀王作为意符来述说本地历史，显示文本作者所关怀的是蜀地的政治属性（而非所有蜀人的血缘属性）。第三，选用椎髻、左言以及不晓文字、未有礼乐这些意符，来表示过去蜀民之“异类”，及其与此时（汉晋时期）蜀人间的差距，表示此时至少蜀人中之知识精英们（如此文本及类似文本之作者）已接

受中原传来之语言、文字、冠服及礼乐，以及与此相关的身份认同。

上面提及的这文本只是将一个“历史”异类化与变为不真实的神话，因此从中我们只知道这“历史”与汉晋时期蜀郡的情境本相不相符，亦与此情境中之蜀人（文本作者及与其有类似社会背景的当代人）之身份认同不相容。那么，什么是这些蜀人接受或主张的“历史”？他们因此置身其间的社会情境本相与身份认同为何？一些汉晋时期关于古蜀历史的书写，透露了些这方面的讯息。如蜀人常璩在其所著《华阳国志》一书中，对巴蜀最早的统治君王有如下记载：

2.其君上世未闻。五帝以来，黄帝、高阳之支庶世为侯伯……[181]

3.蜀之为国肇于人皇，与巴同囿。至黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯。

4.周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。[182]

古蜀王为黄帝后裔的说法，最晚在西汉时便已出现在中原文献记载中。[183]常璩接受这些说法，选择其中片断内容，组成以上这两段文本叙事。文本2，“其君上世未闻”；这句话接在“五帝以来”之前，其意在于否定本地有较早且在黄帝后裔之外的古君王。虽未提及蚕丛、鱼凫等，但已否定他们是早于黄帝的巴蜀君王。“黄帝、高阳之支庶世为侯伯”；这是将本地上古统治者都视为黄帝后裔。然而相对于黄帝嫡传之中原帝王，他们是黄帝后裔“支庶”；相对于中原帝王，他们是受封于此的“侯伯”。在此，支庶、侯伯等意符的延伸指意都是受主体辖制的边缘、分支。文本3，“蜀之为国肇于人皇”；人皇喻指历史十分久远（或与中原同样久远）。“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女”；这段叙事，由其表述之婚姻中的“娶妻者”与“嫁女者”关系，来隐喻中原与蜀（或巴蜀）的政治位阶高下。[184]文本4显示，其作者将本土记忆中的蚕丛纳入一个他所相信的历史中，此也就是汉晋时人所熟知的，西周之亡与周室东迁后中原政治失序（周失纲纪）之历史记忆。

以上《华阳国志》中的这三段文本叙事表示，作者常璩（或与其有类似社会背景之蜀人）接受的是本地为黄帝后裔支庶封地之“历

史”，他们所处之社会情境本相是，巴蜀为中原帝国的部分、边缘，而他们也自我认同为居于黄帝子孙统治之域的华夏。这样的社会情境与蜀人知识精英们的认同，也就是蜀人作者们将本地蚕丛、柏濩、鱼凫等古蜀王之“历史”异类化、茫昧化及变为神话的社会本相与认同情境。

以陶器为喻来分析一文本，从文本之选材、制造到被使用、保存、废弃过程中，我们可以有系统地探索该文本对应的情境。不只是僵化的文本与情境对应，而是什么样的情境产生如此之文本现象，以及这样的文本之流传（被使用）造成什么样的情境及其变化。然而，这样的方法在诠释理解上亦有其缺陷，那便是文本与情境有相互验证的关系：对情境的理解帮助我们解读文本，而文本的存在又证明情境存在。那么，我们如何知道我们对情境的理解为真，因此对文本的诠释不误？或我们如何知道自己对文本的诠释是正确的，因此对情境的理解无误？

最早，我在羌族田野中便对自己有此质疑：我对羌族村寨生活情境的了解帮助我解读本地流传的“弟兄祖先历史”，而“弟兄祖先历史”又证明我对本地人类生态情境的理解是正确的—那么，我如何证明在其间我未受自己的偏见影响？后来，也是在羌族田野研究中，我发展出一种观察“偏见”的办法—多点田野与移动观察。

多点观察与整体比较：凹凸镜的比喻

近代社会人类学以其深入被研究社会之参与观察（participant observation）田野工作，以及深度描述（thick description）之民族志书写传统，建立对他者社会的认知。1980年代以来，这样的民族志考察与书写是否能无偏差地呈现一社会之真实面貌开始受到质疑。我们需要在一村落进行时间更长、更深入的田野考察，以认识一异文化社会？或者，我们无论如何皆难以摆脱自身的文化与学术偏见，因此人类学田野考察无法让我们认识他者社会？又或者，我们甚至并不认识周遭世界；我们所见及心中所获皆为万物表相，我们难以认识事物

本相？

虽然我承认，我们所见皆为被种种偏见扭曲的表相，多年来我尝试通过一些方法来认识社会本相，或至少对于影响我们观察、认知社会本相的潜藏偏见有更多的了解。这些方法，主要是经常移动的多点田野工作，以及对边缘与差异现象的观察分析。这样的研究策略可以“凹凸镜”为喻来说明。简单地说，若在桌面上放置一物体，用一个凹凸镜来看它，我们所见只是凹凸镜面上所呈现的此物扭曲的形象。这凹凸镜便是我们得之于社会文化与学术法则中的“偏见”，它让我们无法看清社会现实本相。我们所见（心中所获）只是被我们的文化认同、社会身份与学术专业知识所扭曲的表相。虽然如此，我们可以得到“近似真相”的一个方法是：移动此透镜，观察镜面上的表相变化，发现其变化规则，以此我们能知道此镜的性质（造成我们“偏见”的凹镜或凸镜），以及约略知道镜下之物的状貌。以下我先以自己在四川西北部之羌族、藏族中的研究为例，说明这样的研究方法。

弟兄祖先历史之文本与情境

仍以前面多次提及的松潘埃溪沟为例。这个小山沟中约有300多位居民，分别住在三个寨子中。在此我见到的只是些零星的社会现象—人们共同祭山神，聚在一起闲话家常，谈论或争辩本地人的历史，参与婚丧及各种节日活动，日常生活中的农事、放牧、挖药等等。所有这些社会现象被人们观察、认知，而形成他们的日常经验，一种表相化的经验。这些表相强化本地社会本相—三个寨子的人群间既合作又彼此区分、对抗的人类生态体系。人们放牧、挖药、砍柴，各寨各有其地盘，界线分明；对沟外来的越界者，他们则共同以行动来保护本沟的地盘资源。人们的这些作为，皆因那作为社会本相的人类生态而生，也就是表相因本相而生；表相经常呈现在众人眼前，强化各寨、各沟资源边界在人们心中根深柢固的地位，因而也强化本地人群认同与区分之社会本相，此也就是社会本相借着表相而存在、维持。

以上我对埃溪沟社会的认识，似乎是一般人类学民族志的深层描

述—不只是描述浮面社会现象，更进一步诠释产生这些现象的社会情境（文化、社会结构、亲属体系等等）。然而问题是，我们为何知道这样的诠释、理解正确无误？更重要的问题是，我们不了解是何种因素让埃溪沟人难以认识其社会本相，同样的，我们也难以察觉哪些因素让我们难以认识自身所处社会之本相。

埃溪沟只是岷江上游许多藏族、羌族所居的山沟之一。经过多年在这些羌、藏族山沟村寨中进行田野考察后，逐渐地我体认及发展出一种观察分析方法。这方法是，在多个田野点上观察、记录各种社会文化现象（表相），尝试理解其与当地社会情境（本相）之间的关系，并借此观察各地之文化表相如何因社会情境本相差异而变化，如此我们可以逐渐了解造成社会文化表相及其变化的内在规则，也就是“偏见”，一种人们难以察觉与认识的自身思考与行为模式—如布迪厄所称，人们未能思及的思想范域（unthought category of thought）。

人们所相信及经常述说、书写的历史，便是一个重要的社会文化表相。基于人类族群认同与历史记忆间的关系，我认为在所有作为社会表相的文化表征体系中，本地人所相信及经常提及的“历史”（包括我们一般所称的民间传说与神话）十分重要—人们以“过去”来合理化“现在”，或表现他们心目中的理想社会现实。我在本地羌、藏村寨中，一方面观察、采访以了解当地社会本相（情境），另一方面，记录人们所述本地各村寨人群来源的“历史”（文本）。以下是松潘埃溪沟村民口述的几则本地历史，均为依据录音转为文字的文本：

5.历史有传说，我们古代，是哪个朝代？原来羌族是比较亡命的，我们一个国家或一个省份，都是羌族人掌权。所以羌族恶得很，杀人无数。所以汉族和藏族，还有回族，就联合起来打羌族。啥子就杀八百万，在劫难逃，就是杀羌族。住的地方没啥，就乱跑。进来了三弟兄，进沟来了。进沟来了就坐到卢亚住，就在河坝头，那原有一个房子，那坐了，那就是大哥、二哥、三哥。这下子，大哥是个残废人，就到三队去晒太阳。二哥在这，最小的在二队。我要想你，二队的兄弟说。你要想嘛，我们死了我们两弟兄就一个坟。祖坟就是一

个。我们死了就到二队去烧。[185]

6.以前这没得人，三弟兄是从底下上来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是；不是三弟兄喔，那是九弟兄，九弟兄占了那地方。三弟兄打伙在这条沟。还有两弟兄打伙在那条沟，大尔边。还有两弟兄打伙在大河正沟，热务区。九弟兄是黄巢，秦朝还是黄巢？秦朝杀人八百万？黄巢杀人八百万。他就躲不脱了，就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了。就是在秦始皇的时候。[186]

7.我听说埃溪的人是甘肃武都迁来的。因为那时羌族，咋个说呢，自己骂自己嘛，好战，就迁到这些地方。我们埃溪人先迁到草地，草地有藏族占了，羌族又退转来，大部分在茂县，就我们这一些人留在山沟沟里，就这样来的……七弟兄，黑水有一个，松坪沟一个，红土一个，小姓有一个，旄牛沟有一个，松潘有一个，镇江关有一个。五个在附近，迁出去两个；一个在黑水，一个在茂县。[187]

如前面提及的，埃溪沟的社会本相是三个寨子居民间既合作又彼此区分、对抗的人类生态体系。在此，人们放牧、挖药、砍柴，各寨各有其地盘，界线分明。以上文本5的前半部，述说者先讲一个强大羌族被打败而逃亡来此的“历史”；这是许多羌族自中国典范羌族历史中（经口耳相传）所得的记忆，此历史记忆对应的是目前羌族为中国少数民族之一的情境本相。接着他说的是一个三弟兄祖先之“历史”，此“历史”解释埃溪沟人的由来。这“历史”对应的社会情境为，埃溪沟中有三个村寨（进来了三弟兄），其中的三寨，也称三队，坐落在阳山面，人口最多（大哥就到三队晒太阳）。二寨、一寨共在阴山面，人口较少（二哥在这，最小的在二队）；这两个寨子距离很近，日常生活中也较亲近（两兄弟共用一个火坟）。

当我的田野访谈转移至同寨另一人时，我得到两则结构与前者类似的“历史”。文本6，这位埃溪沟人说的“历史”，开始讲的仍是关于三弟兄来到埃溪沟的“历史”，但很快地转入另一个九弟兄祖先“历史”；文本中这九弟兄之建寨空间包括埃溪沟、大尔边沟及热务沟各羌、藏族地区，也就是包括支流埃溪沟的小姓沟流域。这便如，凹凸

镜面之“表相”（人们所宣称的历史）随镜下情境转移（由埃溪沟转为更大范围的小姓沟）而改变，但仍循着此镜特定的光线折角规律（弟兄祖先历史之文本结构）而呈相。文本7也一样。这“历史”中提及的人群所居包括岷江上游松潘、茂县、黑水各羌、藏族地区，此“历史”仍循弟兄祖先历史之文本结构。

我们可以由上面这三则历史文本知道更多其共同“偏见”，以及它们所反映的社会情境。首先，这些“历史”中的主题是各寨祖先为“弟兄”，而“弟兄”意符隐喻着人际间的合作、区分与对抗，因此这文本反映的是几个村寨间对等合作、区分与相互对抗的人类生态情境。其次，这些历史叙事文本中都没有女人，反映的是以男性为主体的社会情境。第三，此“历史”中，建寨始祖弟兄来到本地之前这儿原来没有人。所有本地人都是这些兄弟祖先的后代，此反映的是一个没有老居民与新移民族群区分的社会情境。第四，除了文本5、7中羌族被打败而逃来此地的情节外，这些弟兄祖先“历史”中没有战争情节，此反映的是一个没有征服者与被征服者族群区分的社会情境。以上例子显示这些“弟兄祖先历史”是在“弟兄祖先历史心性”这凹凸镜面上呈现的表相，镜下的本相则是，如上所述村寨人群之人类生态与相关的人群认同情境。相反的，如果我们将凹凸镜转移到文本5、7的前半部，镜面之相变成有战争与迁徙的羌族“历史”。这“历史”所对应及反映的是羌族作为中国少数民族之情境本相，有征服者（汉族）与被征服者（羌族）族群区分的社会情境。

我们对这些“历史”（社会表相）与其对应之社会本相的解读与认识，都在移动观察中通过对表相与本相（或文本与情境）相对变化之整体比较而获得。这就像是我们移动一个凹凸境，由其镜面物像的变化来大致了解其镜下物体的形貌，而更重要及更具意义的是，我们可以因此了解这凹凸镜的性质，也就是其镜面呈现扭曲物像的特定光线折射角度。下面我举的例子，便如同以大幅度移动凹凸镜来观察镜面上的表相变化，也就是观察不同社会情境下人们所说的“历史”差异，以更清楚地说明这种移动观察与整体比较方法。

汉化情境呈现的弟兄祖先历史变化

在历史上，岷江上游各沟村寨人群不同程度地受到来自东方、南方的汉文化与政经势力影响，也不同程度地受到来自西方、北方的藏宗教文化与政经力量影响，因此造成各地人类生态情境的差异。当我将田野转移到松潘东边湔江上游北川地区较汉化的羌族村落时，我所采访到的本土“历史”便与在松潘地区所闻有较大的区别。这就像是较大幅度地移动此凹凸镜，自然，镜下物体在镜面上的成像便有了较大变化。如在北川小坝乡羌族村寨中，我所录得的一个口述历史版本是：

8.小坝乡在我们的记忆里面，特别我们刘家在小坝乡，最早。听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来；过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。[188]

在此口述历史记忆文本中，“弟兄祖先历史”文本结构仍然存在，此与本地几个人群彼此共有、区分及争夺本地资源的情境相应和。然而此文本中出现一些不见于前述埃溪沟“历史”的意符与叙事，它们相当程度地改变了“弟兄祖先历史”之意义，因此反映的是与埃溪沟有相当差别的社会情境。首先，这“历史”提及，刘家来得最早，或最早来此的是张（龙）、刘、王三弟兄。因而此“历史”并非所有小坝人的过去，而只是本地部分家族的“历史”；这反映的是本地有老居民与新移民区分之社会情境。

其次，这“历史”称最早来此的是三弟兄，为了他们的后代能彼此通婚而改成张（龙）、刘、王三姓人；这是我在北川及其他较汉化羌族地区经常听得的一种说法。“姓”是血缘意符，同姓家族是血缘群体，因而在此“历史”所反映的人类生态情境中，分享与竞争资源的社会群体已非地缘性（或地缘、血缘关系重叠的）“一寨一沟之人”群体，而是血缘性“家族”群体。三弟兄“改”为张（龙）、刘、王三姓家

族，这样的文本情节（凹凸镜面之像）似乎也喻示着一个重要的人群认同情境变化（镜下之物的变化）：由重地缘的本村寨或本沟人认同，转变为纯血缘群体“家族”之认同。

第三，张（龙）、刘、王等意符所指的血缘家族群体，以及“湖广填四川”此一意符中的外在空间（湖广）、时间（明末清初）与历史事件（张献忠剿四川后的大移民）等指意，都是松潘埃溪沟之“弟兄祖先历史”中所无的因素。这样的镜面之像，表示凹凸镜下是一个与松潘埃溪沟有相当差别的社会情境本相：“本地人”并非由几个紧邻之地域人群构成的孤立族群，而是，其内每一血缘人群（家族）都因有“姓”而成为外界大族群（同姓宗族或整体汉族）的一部分。事实上，大多数的北川小坝乡民在1980年代才被国家识别为羌族。在此之前，他们多自称汉人。

另一位北川小坝乡人，前例提及张（龙）、刘、王三兄弟中的王姓家族之人，曾告诉我其家族来源历史，与前面文本8有相当差异：

9.我们是湖广孝感过来的，五兄弟过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝；一个在团结上寨，一个在这里。189

这位王家的人，不称家族祖先为来自湖广的张（龙）、刘、王三兄弟之一，而说是来自湖广的王姓五兄弟之一。他说这五弟兄来此后，两个在小坝内外沟，另外三个分散在漩坪、金凤、白泥等邻近乡镇。这“历史”强调小坝内外沟两个王姓家族的一体性，也强调小坝乡王姓家族与邻近漩坪、金凤、白泥等乡王姓家族的同源关系。同样的，由于“姓”这样的血缘人群意符，这五弟兄祖先之“历史”表述的不是漩坪、金凤、白泥、小坝四地所有人的来源，而是各乡部分人群（王姓家族）的来源。这“历史”更重要的意义在于，宣称小坝内外沟王家并非孤立于沟中的几家人，而属于一个在漩坪、金凤、白泥都有亲戚的大家族。

更值得注意的是，虽然此“历史”中仍有“弟兄”意符，但文本中的“湖广孝感”之外在空间意符，与“王”姓家族血缘意符，让“弟兄祖先

历史”文本结构（几个不知其由来的弟兄在本地各自建立寨子）受到破坏。“弟兄祖先历史”表述的是几个地缘与血缘关系合一的人群（本寨人、本沟人）之来源，然而文本8、9中的汉“姓”家族为血缘群体，“湖广”与“湖广填四川”是中国史地意符，这样的“历史”文本表征差异反映的是北川小坝在受汉化影响下产生的社会特质，或汉人社会特质，也就是血缘与地缘关系分离的族群认同与社会情境。[190]

文本8与文本9，虽记录于本地人大多已成为羌族的1990年代，但它们是过去本地人在其汉人认同下的家族史记忆。“家族史”与松潘埃溪沟中流传的各版本“弟兄祖先历史”最大的不同在于，前者是“大历史”（如宗族史、中国史）的部分、分支，而后者，每一则都是解释“所有人”来源的整体历史。这样的“历史”文本表相（镜面之像），与前面提及的相同，提示我们应注意的一些汉化造成之社会情境特质。

藏化情境呈现的弟兄祖先历史变化

我们再将观察点移往岷江上游西邻的大渡河上游，看看那儿的嘉绒藏族如何说本地人的“历史”，以及尝试了解这“历史”与其社会本相之间的关系。1950年代以前，大渡河上游各嘉绒村寨社会与岷江上游山间村寨社会最大的不同在于，其一，前者统于各个强大的土司（如绰斯甲、索磨等等），而后者虽也有土司，但土司对各村寨人群的统治威权较弱。其二，前者深受藏传佛教文化影响，[191]而后者受汉传佛教、道教影响较深。至于村寨与村寨间，各沟与沟之间严格的资源界线，以及既合作、区分又竞争的人类生态，两地则无不同。这样的情境也反映在本地人的历史记忆上。然而在此，或至少在我从事田野考察的几个巴底、巴旺村落中，本地人所述之“历史”很少涉及一般民众及其家族或村寨。在此“历史”主要用来说明一教派或寺院的过去，或一土司家族的由来。在本地一些土司家族的“历史”中，“弟兄祖先历史”的叙事结构清晰可见。这些土司家族“历史”所循之文本结构略为：一神性大鹏金翅鸟（琼鸟）生了几个卵，这些卵中生出的几个人（弟兄），或他们中一人的儿子们（弟兄），就是几个土司家族的祖先。

中国民族学先驱之一的马长寿先生，曾于1930年代末至1940年代初在大渡河上游考察当地民族文化。在他的相关著作中，留下一些关于本地各嘉绒土司家族史的珍贵记载；以下几则，便是见于其中的绰斯甲、巴底、巴旺与瓦寺等土司家族的祖源“历史”。[192]

10.天上降一虹，落于奥尔卯隆仁地方。虹内出一星，直射于穰戎。其地有一仙女名喀木如芈，感星光而孕。后生三卵，飞至琼部山上，各生一子……绰斯甲王者，三卵中花卵所出之子也。其余二卵：一白一黄，各出一子，留琼部为上下土司。绰斯甲王出三子：长曰绰斯甲，为绰斯甲之土司；次曰旺甲，为沃日之土司；三曰葛许甲，为革什咱之土司。

11.荒古之世，有巨鸟曰“琼”者降生于琼部。琼部之得名由于此，译言则“琼鸟之族”也。生五卵：一红、一绿、一白、一黑、一花。花卵出一人，熊首人身，衍生子孙，迁与泰宁，旋又移迁巴底。后生兄弟二人，分辖巴底、巴旺二司。

12.天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰“琼”，降于乌斯藏之琼部。首生二角，额上发光。额光与日光相映，人莫敢进之。迨琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三只：一白，一黄，一黑。僧巫取置庙内，诵经供养。三卵产生三子，育于山上。三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为土司，黑卵之子至绰斯甲为土司，白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。

以上三则“历史”，其叙事内容有共同结构，亦有彼此差异。这些“历史”文本皆由两部分构成。前半部为，鹏鸟（或仙女）在“琼部”产下几个不同颜色的卵；后半部为，由这几个卵中生出的几个人（文本12），或出于某一卵的人所生的几个儿子/弟兄（文本10、11），成为几个土司的始祖。后面这一部分，与前面提及的“弟兄祖先历史”文本结构十分类似。

我们看看这些土司家族史所反映的地方社会情境。首先，“历史”称各土司家族皆为佛教护法神灵金翅大鹏鸟“琼”的卵生子裔，此对应的情境是嘉绒各土司之民皆为藏传佛教信徒，本地是藏传佛教文化之域。其次，“历史”记载土司家族之祖源金翅鹏鸟在“琼部”产卵生

子，因此“琼部”等于是各土司家族的祖源地。“琼部”在本地人心目中为西方某部族众多、佛法盛行之处，或被认为是藏传佛教核心之卫藏（如文本12）。因而此“历史”让这些土司之民成为更大群体（藏传佛教之民或藏人）的一边缘、分支人群。这与前面提及的，许多汉化北川家族的“弟兄祖先历史”称最早到此的几个弟兄祖先来自“湖广”，因此在族群认同上他们成为汉人群体的一部分，十分相似。第三，这些“历史”文本后半部的“弟兄祖先历史”结构，反映的情境结构也就是，为了生存资源竞争，各土司所领村寨部落彼此经常在合作、区分与对抗之中。譬如，文本11中巴底土司与巴旺土司的始祖为“弟兄”，而在现实生活中，至今丹巴县巴底、巴旺这两个紧邻的村落群之间，仍然保持着既亲近、合作又不时有些小矛盾的关系。

以上嘉绒藏族及北川小坝乡羌族“历史”的例子，应已清楚地说明汉化与藏化所造成的社会情境，以及嘉绒人统于各个土司之政治社会情境，如何反映在人们所宣称及诉说的“历史”上。特别是，我们以凹凸镜为喻的观察与比较显示，当我们所观察的社会情境（本相）由松潘埃溪沟转移到较藏化的嘉绒藏族、较汉化的北川羌族地区时，人们诉说的“历史”（表相）也随之扭曲、改变，但仍保持一定的“结构”（如叙事中的弟兄祖先历史结构）。这显示，各地域族群对等合作、区分与竞争的人类生态，是这整个地区（其范围及于青藏高原东缘大部分地区）最基本的社会情境本相。

然而，我们对各地社会情境本相的观察与认识，以及如此产生之认知，只是基于移动、多点观察下的文本与情境对应比较。这便如，移动凹凸镜于同一或不同被观察物体间，观察镜面之像的曲度变化，我们只是“约略可知”镜下之物（本相）的形貌—无论如何，我们所见到的只是镜面之像。这样的观察、分析方法并不能让我们见着社会本相及历史事实。在我所主张的反思性研究中，我对获得绝对社会本相及历史事实保持质疑与谦虚的态度。这样的观察、分析方法最重要的意义在于，它让我们认识这凹凸镜的性质，也就是认识造成人们“偏见”的深层社会文化因素，因此让我们能更“接近地”认识社会本相与历史事实。这也是反思性研究的要旨。

我必须进一步说明的是，虽然我们无法直接由镜面之像来了解其下的社会本相，但在移动凹凸镜时，镜面之像的每一细微变化都有如一些提醒符号，提醒我们在进一步观察、分析时应注意的社会情境本相及其变化。譬如在上述例子中，当凹凸镜移至北川小坝时，镜面上“姓”血缘意符的出现，提醒我们应注意松潘埃溪沟中血缘、地缘合一的（或以地缘为主的）村寨人群认同，与常见于汉人社会中之血缘、地缘分离的家族认同，两者间的本质差异，以及历史上此地区曾发生的“汉化”之微观社会过程。在此，因移动凹凸镜的观察、比较，我们不会将血缘、地缘分离的人群认同（亲戚是亲戚、邻人是邻人）视为理所当然，也可以理解为何在许多本地羌、藏族观念中“家族”是“以地方画圈圈”来界定的人群—此也就是，让我们对事物的认识不受宥于我们心中的凹凸镜，因而对我们所熟悉的社会与历史有深度认识与反思。

认识“我们”借以观察“历史”的凹凸镜

前面所举的各地“历史”之例，凹凸镜指的是影响这些羌族、藏族建构其“历史”的历史心性—弟兄祖先历史心性及其演变之各类型。在这样的凹凸镜之折光效应下，人们记得与建构的“历史”可说都是一些“偏见”，有一定结构（如透镜有一定的折光率）的偏见。然而，我们并非只是用这方法来了解“他者”的偏见，来解读一些看来十分异类的“历史”。事实上，认为它们是十分异类的“历史”，反而显示“我们”也带着某种凹凸镜来看周遭世界，包括当今社会与“历史”。

在对弟兄祖先历史心性有了些认识后，我将“田野”移往我（以及与我有同样中国历史文化背景的人们）自认为熟悉的历史情境与文本，也就是历史上的中原情境与相关“历史”文本。我以同样的方法，移动于多个情境/文本之间，观察“凹凸镜”镜面之像（历史文本）与镜下之物（历史情境）之间的关系变化。譬如，在中国历史文献中有许多关于一人群共同起源的“历史”。仔细观察这些“历史”，我发现它们也经常有一定的文本结构—此结构为一位英雄以征服、迁徙获得广大疆土，他及其子孙在此世代成为统治者。

这样的“历史”以不同的面貌出现。前面我曾提及的，黄帝行其四方征伐的历史，盘瓠与帝女的历史，朱蒙建国的历史，以及强调早期欧洲移民开发新英格兰的美国史，强调郑成功、蒋介石等英雄及其随从者开发及治理台湾之历史等等，都是这一类的“历史”，虽然因其叙事，它们有些会被视为神话传说。产生如此模式化“历史”的文化心性，我称之为“英雄祖先历史心性”—这是一种内化于“我们”心中的文化结构，让“我们”永远带着“偏见”，选择性地观看、建构与回忆过去。在此，“我们”指的是生活在阶序化、集中化社会情境的人群。内化，是指外在社会情境结构，经由人们在社会生活中重复获得的经验，而在人们心中造成模式化思考结构的过程。

在《英雄祖先与弟兄民族》一书中，我从中国史籍举出许多这种“英雄祖先历史”的例子。同样的，我以移动、多点的观察，来比较凹凸镜面之像（历史文本）与镜下物体（此历史文本被创作及流传时的社会情境）的相对变化，来证明此镜（英雄祖先历史心性）的存在及其结构性质（如为凹镜或凸镜及其折光率）。在上一章中我曾举的四则具“英雄徙边记”模式化情节之“历史”，箕子王朝鲜、太伯奔吴、庄蹻王滇、无弋爰剑奔于西羌等，便是很好的例子。我再借它们来说明移动凹凸镜观察之意义。

首先，这些“历史”文本有模式化情节，[193]但它们任何单一文本都无法呈现此模式化情节；只有将这些“历史”文本放在一起，我们才能见着它们同样的文本结构。这已表示，我们的观察须由一个文本“移动”到另一文本，才能获知它们共同的文本结构。

其次，若我们将此镜面之像（表相）当作一事物的真实本相，那么这些“历史”更让我们相信一个在中原受挫折而远走异域的英雄，经常能成为异域之人的统治者及文明教化者，因此强化我们心中的英雄祖先历史心性，我们也因此永远无法察觉此“偏见”。然而，移动观察强调的是，我们所见“历史”只是镜面上的表相。我们必须从观察一个文本（镜面表相）与情境（镜下物的本相）的对应关系，转移到观察另一个文本与情境的对应关系，如此我们才能察觉、认识文本结构与情境结构之间关联，以及文本中各种意符（如商、周、秦、楚以及王

子、将军、奴隶等等）所对应的情境指意，以及个人在其间的认同情感与意图。如由这些叙事中的王子、将军、逃奴等意符在汉晋中国人心目中的地位高下，以及商、周、秦、楚等意符在他们心目中的华夏核心与边缘地位，我们可以知道这些“历史”表相下的情境本相是，汉晋时期华夏与其四裔邦国人群间的政治、经济与军事关系，以及华夏因此在我族中心主义下对四方边缘人群的想象与期望—华夏认为朝鲜、吴应为华夏英雄祖先所建之国，滇亦然但华夏性略逊，而羌的华夏性就更差了。这种载于历史记忆中的华夏对四方异族之想象与期望，也影响汉晋以降中原帝国对上述四方邦国与部落人群的政治军事策略与行动。

两层凹凸镜面上的像：神话、传说与历史

在英雄祖先历史心性下，“我们”习于将一些描述英雄事迹的叙事当作“历史”，而将与此不符的解释人群起源之叙事视为神话、传说。这是“我们”看此世界的一种凹凸镜。

上一章中的文本6，是瓦寺土司家族史的一种说法，称瓦寺土司的祖先是河南来的四弟兄之一。我曾以此说明弟兄祖先历史心性，一种造成本地人对“历史”有其偏见的凹凸镜。然而我也注意到，1929年记录这家族史的民族考察者黎光明、王元辉称此为“传说”—他们在考察报告中称，“由一个索家土舍口里，我们听得一种传说”。这显示，在另一种凹凸镜下，也就是英雄祖先历史心性下，黎、王将他者所称的“历史”视为“传说”。这案例给我们的启示是，事实上在此例中有两层凹凸镜，一是本地人诉说、呈现“历史”的凹凸镜，一是黎光明、王元辉将此“历史”视为“传说”的凹凸镜。

我们将观察点移至同一年代稍晚，民族学者马长寿对这土司家族的考察。本章文本12，是马先生记录的瓦寺土司家族史的另一种说法；根据此说法，瓦寺土司的始祖是天上金翅大鹏鸟所生三个卵出生的三弟兄之一。在马长寿看来，这是“神话”—他在其著作中称，“汶川涂禹山瓦寺土司官廨，龙书喇嘛告余以瓦寺土司之起源神话”。同样

的，中国主流历史文化心性下的马长寿，以自身的凹凸镜来看一种自己不熟悉的历史心性（他者之凹凸镜）下呈现的“历史”，其在镜面上所见的便是“神话”。以上两个例子都说明，为何我们难以察觉自身及他者认识“历史”的凹凸镜—我们习于将陌生的事物纳入自己熟悉的知识分类体系中（如神话、传说与历史的定义与区分），因此没有探索它们的动机与途径。

我们将观察点移至近代云南、宋代湘西以及晋代巴蜀，看看当地人诉说的“历史”，以及在中原历史文化意识下人们如何看这些“历史”。这三种分别出于宋代《太平寰宇记》、晋代《华阳国志》与近代著作《中国边疆》的“历史”，见于本书上一章之文本12、13、14。这三段文本中虽然没有“神话”“传说”等意符，但“年老土人则谓”“故老相传”与“《洛书》曰”等文本指符的指意约略便是传说、神话。因此这三个文本之例也说明，一个引述他者之见的文本中的意符与叙事内容，经常是两重凹凸镜面上的表相。只有经移动观察，及注意因此产生的文本与情境之相对变化，我们才能察觉那凹凸镜的存在及其性质，也因此对镜下之物有多一些的了解。

边缘微观社会探索：燃烧木杆的比喻

上面提及的“历史”，民国时期民族考察者记录的川西瓦寺土司家族之两种家族史，宋代《太平寰宇记》中记载的五溪蛮历史，以及晋代《华阳国志》中所载的巴蜀古帝王之历史，它们还有一共同之处便是：这些“历史”都产生于（或关于）边缘的空间、时间与人群。

瓦寺土司家族所辖村寨分布在川西的汶川与映秀，这地理空间居于汉、藏文化的边缘；民国时期，则是此家族之人经历由本地统治者变成一般国民的时代变化边缘。《太平寰宇记》记载的“五溪”是湘西地区，唐宋时期本地为中原帝国之边缘空间。因大量中原移民流入，这时期的“五溪蛮”也处在其历史记忆与认同产生变化的边缘时间。同样的，晋代《华阳国志》所描述的巴蜀在地理空间上位于中原帝国的西方边缘；汉晋时期则是本地“历史”去蚕丛化（指将本地英雄祖先蚕

丛及相关“历史”遗忘或变为神话），而让巴蜀人成为黄帝子孙的边缘时间。我举这些边缘之例来说明移动凹凸镜之观察比较方法，实因边缘情境中呈现的多元、矛盾、异化现象，让它成为我们观察社会本相及其历史变化的最佳场域。

这一节我要介绍的是对“边缘”进行微观考察，以了解历史变迁的一种研究方法。我曾以燃烧中的木杆为比喻来解释这样的研究：如一根正在燃烧中的木杆，半截已燃、半截未燃，我们应深切关注的是中间正在进行的燃烧作用。[194]这便是说，若这木杆未燃与已燃的部分分别代表某种社会变迁前、后的差异，那么我建议的研究焦点便是，这种社会变迁进行的微观机制与过程。这就像是火在木杆某一点（边缘）上进行的燃烧氧化作用，并且，这样的剧烈氧化活动在木杆各紧邻的木质分子间接连发生，一点一点地往前推进。

汉化与少数民族化的微观过程：北川经验

最早，我是在1990年代从事羌族田野考察时，注意到这样的现象。今为羌族自治县的北川，其山区乡民受汉文化影响很深。1950年代民族识别时，调查工作者认为北川人几乎全都是汉族。[195]直到1980年代初，本地人仍大多自称汉人。重要变化发生在1980年代。由1981到1988年，在地方知识分子及民族干部的鼓吹下，以及在少数民族身份带来的现实利益下，要求成为羌族的风气由北川最西北角的青片河上五寨（本地有些家户在1980年代之前已被识别为羌族），一个区域一个区域地往下游以及往东部各溪河流域村落传播。[196]这是因为，每一相邻地区的村落，其居民的生活习俗与文化都十分相近，因此当上游村落居民被官方承认为羌族后，邻近下游的村落民众自然有理由要求被识别为羌族。

在田野考察中，我常听得人们谈起这些事；他们彼此谈论、争辩成为羌族的现实好处与危险，谈论羌族值得骄傲的历史，谈起羌族被明代将领何卿屠杀的悲惨历史，说明代本地“番羌”被赐予汉姓的故事，以及本地过去被汉人瞧不起的吃荞麦、穿麻织褂子等习俗。燃烧

木杆比喻中的“燃烧”指的便是，日常生活中常有紧密接触、互动的人们，彼此交换讯息，经由夸耀、攀附、批评而相互影响，如此产生变化（变成羌族）。这样成为少数民族的“燃烧”微观过程，由河川上游而下游，由西北而东南，逐渐及于整个北川，也因此让北川在2003年成为羌族自治县。

为了说明他们原来就不是汉族，本地人也常谈起过去这一带（青片、白草河流域）“一截骂一截”的情况。这便是，为了怕被人讥嘲与恶整，过去每一地的人都自称汉人，而辱骂上游村落的人为蛮子，而上游村落的人也自称汉人，骂更上游的人为蛮子。这情况生动地表现在一个笑话上。当地人说，以前汉人来买猪，走进村子到处问：“这是不是蛮子的村子？我要找蛮子买猪。”本地人答道：“不是！不是！我们是汉人，蛮子还在里头。”这些汉人走到上游村落，当地人还是说蛮子在更上游。找蛮子买猪的汉人就这样在深山里转，永远找不到蛮子买猪。

事实上，“一截骂一截”的情况也发生在更邻近的人群之间。我在这儿进行田野考察的那几年，经常听得同村各家人之间相互夸耀、批评的闲言闲语；人们吹嘘自家人是“真正湖广填四川过来的”或是“正宗少数民族地区来的”，批评别家人的中秋、端午习俗不地道，或批评别家人是假羌族。这些本地人徘徊于汉人与少数民族认同间的矛盾现象，以及彼此间对相关历史与文化的争论与闲言闲语，都显示这时（1990年代）是许多北川山村民众由汉人转变成羌族的边缘年代。然而老一辈人则对过去大家都自称汉人，批评邻人及上游邻近村庄的人为“蛮子”，怕吃荞麦馍馍被别人讥嘲等情况记忆犹新。这些田野采访所得让我了解，本地人所说的过去“一截骂一截”，更生动地说明前面提及的“燃烧”发生的边缘情境；这发生在过去的“燃烧”造成的变化，曾让本地人成为“汉人”，有认同危机的边缘汉人。

这种人们面对面的微观社会互动，并非只在人类学田野中才能被学者观察、获知；在历史文献中，我们也可以察觉此造成社会变迁之“燃烧”作用进行的迹象。譬如，仍以北川人汉化为例，清乾隆年间的本地县令姜炳章曾写过一首《白草歌》，其中一段内容描写他下乡

至白草河地区探访的情形：

13.咿嘤杂嘈难为听，唤译译来为予说。东邻父丧焚父骨，西邻杀牛疗痼疾，南邻持筹儿为奴，北邻负债女离室。愿将花雨洗蛮风，忍使吾民千三尺。纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流。人类虽殊人性侔，何旦朝鲜风俗化箕畴。197

以历史事实来说，以上叙述只是凹凸镜面上的表相；事实仍如镜面下的实物，我们难以确定它们存在及曾经发生。以此文本表相来看，作者“选择”一些文字意符来“制作”有特定意涵的文本；如以“咿嘤杂嘈、焚父骨、蛮风”等来表现土著语言、习俗的粗鄙野蛮，以“花雨、忍使吾民、箕畴”等夸耀儒家爱民、不忍民、化民之理想，及以“纷纷父老皆点头、赭汗津津额头流”等，来夸大形容听了他一番话后本地父老们自觉惭愧的状貌。在这诗文中，他又提及一天晚上他忽然听到有小孩读书的声音，姜很欣喜地把这读书的“番人”孩子唤来面前，亲自为他讲解书中章句。相关意符的选用、安排以构成此一具情节的叙事，表现的是他对汉知识文化的自负，以及“番人”对此的攀附、学习。我们虽不知这诗文中所描述的情节是否为真，但经由以上文本分析，我们体认的是此诗文所流露的作者之情感、意图与文化价值观，也就是造成作者文化偏见的“凹凸镜”，以及因此约略知道镜下之物的形貌—姜炳章任官北川时当地的族群情境，及在此情境下他与其本地僚属、地方耆老的互动模式。

姜炳章的这篇诗文被历代北川县志编者“选择”，而成为北川社会历史记忆的一部分，这记忆被人们“使用”（在引用、谈论间）以夸耀一中国边吏化民成俗的典范作为。然而自1980年代以来，姜炳章《白草歌》中的一些意符与情节，被北川知识分子选用，制作成新的文本叙事，用来证明本地人原来便是羌人。这就像是，一个陶器被废弃、打破，其碎片被揉入新的陶土中，制作成有新形状及用途的陶器。

孙吴至东晋时期会稽士人的华夏认同情境

我们可以移动至另一个“边缘”，来察看微观人际互动在历史文本

上留下的表相。这是见于东晋时会稽人虞预所著《会稽典录》中的一段记载。该文记载的是三国时会稽人朱育所回忆、描述的，过去本地太守王朗与其僚属虞翻之间的一段对话。朱育与虞翻都是会稽人。时朱育为会稽郡书佐，因郡守濮阳兴问他是否知道这往事，朱育表示有所闻；虞预《会稽典录》中对其言记录如下：

14.昔初平末年，王府君以渊妙之才，超迁临郡，思贤嘉善，乐采名俊。问功曹虞翻曰："闻玉出昆山，珠生南海，远方异域，各生珍宝。且曾闻士人叹美贵邦，旧多英俊，徒以远于京畿，含香未越耳。功曹雅好博古，宁识其人邪？"翻对曰："夫会稽上应牵牛之宿，下当少阳之位。东渐巨海，西通五湖，南畅无垠，北渚浙江。南山攸居，实为州镇。昔禹会群臣，因以命之。山有金木鸟兽之殷，水有鱼盐珠蚌之饶。海岳精液，善生俊异，是以忠臣继踵，孝子连闾，下及贤女，靡不育焉。"王府君笑曰："地势然矣！士女之名可悉闻乎？"翻对曰："不敢及远，略言其近者耳。往者孝子句章董黯，尽心色养，丧致其哀……上虞女子曹娥，父溺江流，投水而死，立石碑纪，炳然著显。"王府君曰："是既然矣！颍川有巢、许之逸轨，吴有太伯之三让，贵郡虽士人纷纭，于此足矣。"翻对曰："故先言其近者耳。若乃引上世之事及抗节之士，亦有其人。昔越王翳让位，逃于巫山之穴，越人熏而出之，斯非太伯之俦邪？且太伯外来之君，非其地人也。若以外来言之，则大禹亦巡于此而葬之矣……"[198]

这文本后半部，我省略未录的内容是：（朱育说）太守王朗为虞翻之言所折服，而称赞后者之才智；接着，郡守濮阳兴又对朱育表示，虞翻所提及的会稽先贤都晓得了，那么在这之后本地又出了些什么人物呢？又问会稽由汉初诸侯封地到置郡的历史变迁。于是，朱育细数当代的会稽才俊，以及汉兴以来本地行政建置、属域及郡治所在之变化。同样，他的话语也让郡守濮阳兴称善折服。

虞预、虞翻都是会稽余姚人（可能为同一家族），朱育则是会稽山阴人。同样的，我们将此文本当作凹凸镜面上呈现的表相，由此表相我们难以肯定文本所描述的，太守王朗与虞翻，以及郡守濮阳兴与朱育之间的互动与对话是否为历史事实。然而我们由作者虞预如

何“选择”文字意符，如何以一定的叙事结构来“制造”此文本，如何“使用”此文本来夸耀会稽之地灵人杰，可以得知产生此文本的凹凸镜—作者虞预的地方认同，以及此种地方认同的特质。

此文本内容有两种“叙事结构”值得注意。其一，文本中有两组对话，太守濮阳兴和其本地僚属朱育的对话，以及太守王朗与其本地僚属虞翻之间的对话。两组对话的叙事结构都是，中原来此的太守询问（或质疑）本地古今才俊，本地士人因此细数会稽历史上的古圣、忠良、孝义、文学、贤女等等。199并且在两组对话中，双方皆语带讥诮与夸耀。其二，虞预在此文中借朱育、虞翻之口对会稽的描述，由星野（牵牛之宿）、四至（东渐巨海，西通五湖，南畅无垠，北渚浙江）、古史起源（昔禹会群臣）、物产（山有金木鸟兽之殷，水有鱼盐珠蚌之饶），至于本地官宦士女人物（特别强调其忠良、孝义、硕学、节烈等质量）—几乎便是《华阳国志》及后世方志文类的缩节版。

这两种叙事结构各有其对应的情境结构。前者对应的情境是，当时在如会稽郡府这样中原与本地俊彦汇聚的场域，北人与本地南人之认同与区分相当强烈，且南人经常感受自身的“华夏性”被北人轻视，因而他们十分注意周遭中原士人的言谈，并认真地对它们做出回应。他们的回应，如虞预文中借虞翻、朱育之口对本乡之地与人的吹嘘、夸耀，循着如方志的文本结构。这文本叙事结构（后者），对应的情境本相则是，此时会稽（以及整个东吴）之地与人，已成为整体华夏帝国与华夏的一边缘部分与分支。也就是说，虞预《会稽典录》中这两种叙事结构所反映的情境结构，一是华夏化的微观社会过程，也就是“燃烧”，同一社会场域中亲近人群间的微观互动，另一则是本地华夏化的结果。

汉化：以燃烧木杆为喻的新理解

以燃烧木杆为喻的研究方法，以及前述北川山间居民明清以来的“汉化”以及汉魏晋时吴人的“华夏化”的例子，可以让我们对于中西

学术界争论不休的“汉化”问题有新的认识与理解。关于中国历史上边疆人群的“汉化”，许多学者（特别是中国主流历史文化下之学者）认为这是毫无疑问的。他们举出许多中国边疆人群汉化前后文化习俗之差异；这便如，指出那木杆已燃与未燃部分的差异。另有一些学者（特别是后现代思潮下的欧美学者），解构关于“汉化”的历史论述，将之视为大汉族主义下的历史想象。他们认为文化习俗上的汉化只是表面现象，人们仍保存其非汉的本族群认同。[200]这如同是指木杆被燃烧、炭化的只是其表皮，它的内部仍是木质，或只注意炭化木杆中一些燃而未尽的部分，以此否定整体木杆的燃烧炭化现象。

由明清时北川人汉化与汉晋时吴人华夏化的例子可见，在这些边疆，或势力不对等之政治经济体接触之边缘时空，中原来的官宦、士人常夸耀自身的历史文化，鄙视土著文化。本地土司或社会上层家族之人则在与前者的接触中，勤习汉经典、诗文，模仿汉人士绅雅好，夸耀本家族或本地人的中原历史渊源，以此自称汉裔。[201]本地土司与上层家族之汉人习俗、雅好及汉人认同，又逐渐影响其下之头人及民众大户人家。因此，我们无法否认汉化曾在中原帝国的部分边疆地区普遍发生。以燃烧木杆为喻，否认这些变化是故意无视于（或选择性观看）此木杆的实际状态。但强调变化前后的语言、文化表征差异，便如只是比较木杆燃烧前后的外观变化，实过于简化了这问题。以燃烧木杆为喻的观察与研究，强调的是在人际微观互动中（如进行中的燃烧），以及在个人情感（自傲或受辱）与行动（夸耀、攀附与模仿）下，过去“汉化”如何涓滴地在中原帝国部分边疆村落中进行。

这种对汉化发生之微观社会互动情境的探索与理解，也是一种对历史与人类族群认同的反思性理解。它让我们体认，推动汉化最重要的动力是人们追求较安全、优越社会身份的动机。此便如生物界中的拟态（mimesis）；如一只毛虫让自己看来像一条蛇，一只蝴蝶伪装成一片枯叶，人们也为了保护自己而汉化。在这种理解下，的确如部分西方学者所指出，有时汉化只是表面现象；近代北川山间居民便是如此，因而他们得以在1980年代摆脱其汉人认同而成为少数民族。这样的理解，对歧视别人的“汉人”并无指责，因在“边缘”情境中他们自身也是被歧视者。

汉化与华夏化，相对于近代的“少数民族化”而言，在许多华夏边缘地区都是十分长期、缓慢的变化，而且其进行的速度、方向受当地人类生态影响。如在岷江上游，汉代时中原帝国之政治、经济与文化势力已及于本地，但直到20世纪初，汉化影响所及仍只是本地土司及大户家族，沟中的人类生态让汉化无法在此持续推进。以燃烧木杆为喻，燃烧并非无止地向前推进，它仍需适宜的情境。与此相关的是，在这些地方，燃烧并非只发生在木杆的某一“点”，而是在一“截”木杆里的每一点中进行，如此让这一“截”木杆的木质处于一种中介（liminal）状态。明清至民国时期的湘西、川西、川南以及云贵部分地区，便是这样的地方—在汉化影响下，这些地方都曾出现许多边缘汉人，或边缘本地人，其族群认同常处于多元、混杂状态。也因为这样的背景，在这些地区近代中国边疆人群的“少数民族化”便产生许多矛盾与争议。

少数民族化的微观过程：湘西经验

以下我便以1930年代的湘西为例，说明中国边疆人群“少数民族化”在此进行的微观社会过程。同样的，在以燃烧木杆为喻的研究角度下，我探索的不是此变化之全面、宏观之政治、学术与文化背景，而是在此背景下，造成时代变化之片面、微观人际互动。经由分析许多个人之行动、言谈及书写（表征），尝试进一步了解产生它们同时也被它们形塑、改变的社会现实本相。202

1930年代，在湘西及邻近川、黔地区都有被“汉人”称为“苗”或“熟苗”的广大人群。事实上，中国文献记载中的本地“熟苗”，许多都自称“汉人”并辱称他者为“苗”。因此在近代民族概念、民族主义及“少数民族化”历程尚未进入本地前，这些地方的族群认同状态便如前面提及的，燃烧的木杆中其木质介于已燃未燃之间、其状态在燃烧与余火静熄间的那一截。到了1940年代，第一届国民大会中有“湖南土著民族”代表一席，这是湘西“苗人”成为中国少数民族的一重要阶段性标志。因此，1930年代是这一切变化正在发生但尚未完成的“边缘”年代。

1933年，中央研究院历史语言研究所之人类学者凌纯声、芮逸夫及技术员勇士衡等，至湘西考察当地“苗人”文化习俗。此时，基于民主、民族国家等概念建立之中华民国，辛亥革命以来已存在有二十二年之久，但此国族国家内究竟有多少“民族”尚不清楚。特别是在南方与西南边疆，仍有广大的被泛称为“苗”或“夷”的人群，他们中有部分人又相当汉化。因此，如何经由考察各民族语言、体质及文化以进行民族识别与划分，是相关学界刻不容缓的任务。凌纯声、芮逸夫等人此行及他们此后几年对“川苗、黔苗”的调查，便是希望厘清在汉、满、蒙古、回、藏等五族之外，中国民族是否在南方还有“苗”及其他民族。



图八

在湘西乾城、永绥等县，他们在当地军政人士的协助与陪同下，进入保有较多本土文化习俗的乡间苗寨，观看本地剽牛、妇女荡秋千、击花鼓等习俗，并拍摄照片以为记录。他们且在几位当地知识青年的帮助下，采集本地语言、民俗数据。以下我以两种文本（或表征）为例，来说明在此边缘情境中，人与人之间的亲近互动—燃烧—如何造成社会历史变迁。这两种不同性质的文本，一为凌、芮及勇士衡等人所摄的照片，一为湘西士人向蒙藏委员会控诉凌、芮等所为之

信函。

上面这张照片（见图八），标题为“苗人的打秋”。其影像内容为：照片正中间几位本地妇女与一男子坐在木架轮状秋千上，两位男子左右握扶着秋千，让它静止以便摄影。木架秋千周边有层层围观群众，左右前排各有一军人，似为负责维持秩序者。秋千架上的男女与场中群众的目光几乎都聚于摄影者（或摄影机）。因此，这照片实有两个主题：一是照片表面所显示的苗人打秋千，另一则是，中央来员的摄影。

以“苗人的打秋”此一主题来说，我们看看摄影者如何选择、组织各种意符以制造此影像文本，这文本又如何被他们使用以产生意义。首先，摄影者所选择的场景为苗寨，选择的苗文化是木架秋千及打秋习俗，选择的文化展演者主要为身穿本地传统服饰的苗寨妇女，[203]以及围观者苗寨群众，多为穿着与本地汉人乡民无别的男性。这些意符构成的图像，呈现的是苗人男女的荡秋千民俗活动—如照片标题所示，苗人的打秋。然而，当同类照片被凌、芮使用于他们田野归来后所撰之《湘西民族调查报告》中时，在怀有民族概念及民族国家意识的人们心中，这整体图像及其表面讯息衍生出新的意涵：中华民族中的南方边疆部分苗人仍保存着其落伍、原始之文化。这意涵，便如凌、芮在该书这一章（第九章）之始所称：“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文化中并非一无可取，如鼓舞、击技等都有保存的价值。”



图九

有趣的是，仔细观察此照片，我们可以发现另一隐藏的主题—外来调查者及其摄影活动—表现在场中表演者与群众凝神观看之景象上。被观看的显然是来自中央（南京）的学者，凌、芮及他们的助手勇士衡。如同组其他照片（见图九）所示，当时凌、芮穿着西服，戴着西式绅士呢帽，凌手上还拄着西式手杖，并有本地官员、军官与士兵陪同。凌、芮指挥安排下的摄影活动，特别是场上的摄影照相器材，显然也是众人关注的焦点。

我们可以将这些照片所显示当时发生之事，由种种物、人及其行为构成的景象，当作一社会表相。那么，造成此表相的或潜于此表相下的本相便是，近代中国国族建构中的“国族边缘再造”，也就是旧帝国边疆人群之少数民族化。少数民族化中的许多情境因素，都经由各种意符表现在当时发生的社会场景中。如将一群人分类、识别而成为“民族”的知识与概念均来自西方，表现在凌、芮等人之西化穿着上；如少数民族化借着学术调查、研究与政治力量来推动，表现在凌、芮所至皆有军政人员陪同的活动上。在当时发生的场景中，更值得我们注意的是情境本相及其表相为，由凌、芮等人之西式装扮、摄像器材，与苗寨群众之蔽褛衣着（男性）、传统服饰（女性）、木架

秋千，两套社会意符间的对比所表现的国族核心与边缘之社会差距、阶序。

以上照片是当时凌、芮等人在同一场景所摄11张照片中的两张，它们都没有被凌、芮使用于《湘西民族调查报告》中。在该书中表现“苗人的打秋”的是另一张照片（见图十）。在这张照片中，争睹摄影者的旁观群众被排除在镜头外，军人、官员与学者们也都退出镜头外，如此让“苗人的打秋”这主题更为明显。打秋的苗人似乎也经安排，四男四女之表演者，男左女右，分别坐在各有四个座位的两组转轮上。这照片与书中相关文本配合，表现苗人男女一边荡秋千一边对歌之民俗。书中此节附记一则打秋之歌，其内容为男子以打秋来追求美丽女子。在《湘西民族调查报告》一书的“家庭及婚丧习俗”之章，作者凌、芮称苗人男女青年婚前两性生活颇自由，并引《永绥厅志》《苗防备览》等书之语，称苗人“处女与人通者，父母知而不禁，反以为人爱其女之美”。此照片的场景选择、安排，及此照片配合文字内容被使用在《湘西民族调查报告》一书中，似乎也表达这方面的意涵。

以下，我们转移到另一个历史表征—湘西士人向蒙藏委员会控诉凌、芮等之信函。此信函由“湖南苗族代表彭天放”领头署名，同时在此函上署名的还有浙江獠族、广东黎族、云南苗族、广西猺族、四川蛮族、贵州苗族等代表各一人；受文者为蒙藏委员会委员长石青阳。我将该函节录如下：

此次中央派委员数人遄赴湘西调查苗乡风土人情。在中央之意，多半以为汉苗之间言语不通，习惯不同，全行禁止，诸多不便，派员调查以为移风易俗、化异为同之张本，断不至以苗俗古陋，多方探集，制成影片，以为谈笑之资，娱乐之具，牟利之用也。乃该委员等一出国门，即变本加厉，方命虐民。行至凤凰、乾城各县时，勒逼苗民杀牛祀神，供彼观赏。夫杀牛一事，残杀牲口以百计，破费财产以万计……今该员等从耳目之娱，欲导民效崇迷信，破除禁律，其罪一。打花鼓乃苗乡至卑至贱之妇女所为，无异汉人男盗女娼之流，闻者掩耳，见者侧目。今该员等挟其中央大员之资格，逼索良家妇女打

花鼓，肆淫乐，不从者鞭挞以后，罚款随之。此该员等提倡淫荡风俗，侮辱苗人妇女人格，其罪二。夫役一事，在前清大员出巡间出供役，迄于民国均已废除。该员等图四体之舒适，敢于农事忙迫之际，勒派夫役，供彼驱策，此该员等违时扰民，其罪三。夫汉苗虽异族，然靖乱御侮，实其同心。当此匪氛正炙，外寇方张之时，正宜兴教勤学，道德齐礼，以其同德同心，共赴国难，安国家于盘石，固民族于苞桑。该员等蔑视中央德意，不顾大体，反欺凌取乐，激发民怒，非丧心病狂，何以至此。吾公负国家之重任，受人民之付托，苗族数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中，若不设法救济，势将激起民变，危及国本。[204]



图十

前面所引的几张照片，表现的是苗寨民族被考察、被安排演出打秋千、被摄影，除了照片中他们对外来调查者、摄影者的观看外，我

们很难察觉、认识他们在与中央来员接触中的自觉及反应。然而以上这封信函，其书写者虽不必在照片所见之苗寨群众中，却显示亲见或耳闻凌、芮等人考察活动的本地人士，对凌、芮在当地的活动是有自觉与反应的。这封信函流露非常丰富而常又彼此矛盾的讯息。首先，此文本虽提及“汉苗之间言语不通”“夫汉苗虽异族”，但文本以汉文书写，且采用的是十分典雅的古文体，夹杂着对仗工整之四六句。这表现的是一种居于边缘者的文化夸耀；模仿核心主体之文化，并夸耀自己在此方面的能力，以作为对自身边缘地位的抗辩。

其次，文本作者称，中央派员考察本地风俗的原意应为“移风易俗、化异为同”做准备，而“断不至以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资”，此表现的是作者虽已有“苗族”认同，认为苗、汉为异族，但仍认为苗最终应与汉人化异为同，也显示该文作者接受当时国民政府对南方土著人群的政策—认为他们已相当汉化，应努力使之融入汉族，而无需找寻并区分出“五族”之外的南方少数民族。

第三，此文本中提及的本地陋俗弊规为，杀牛祀神、妇女打花鼓、勒派夫役；它们分别被描述为迷信、卑贱妇女所为，以及前清之恶规。该函指控凌、芮等人“勒逼苗民杀牛祀神”“逼索良家妇女打花鼓”“勒派夫役”，显示他们认为这些都已成为过去，民众仍因受凌、芮等逼迫才不得不为。此文作者以种种文字意符表达其对凌、芮刻意发掘本地“过去”迷信与古陋风俗之痛心，以及对他们重蹈前清大员役使百姓之行为的憎恶。如此文本反映的情境本相是，在民族主义与民主思潮下，苗乡知识分子渴求本民族臻于科学、进步、民主之境的时代背景—他们认为这应是一个以科学破除迷信，以进步脱离古陋风俗，以民主取代过去帝制专横的时代。第四，我们可以进一步探究该文本作者的认同情感：为何此信函作者对凌、芮等人所为如此反感，且有如此激烈反应？除了上述本地知识分子对科学、进步、民主之苗乡的期盼外，凌、芮等人之活动造成的社会表征，也让部分苗乡知识分子感觉是可忍孰无可忍。凌、芮曾回复这些指控，[205]称参观地方民俗活动皆为凤乾绥三县绥靖处、陆军34师屯政处、乾城县政府等单位安排，陪同者有34师之副旅长、师部参谋，屯政处副处长、科长，凤凰县府秘书等十余人，以说明自己不可能勒逼、鞭挞百姓，且都有付给

演出者及背夫赏酬。他们的答辩内容，反而部分说明控诉信里“苗民数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中”之语的情境背景。此处所指贪官污吏与当时湘西“屯政”脱不了关系。清政府在苗疆行驻军屯田以镇压动乱，但此举在资源已相当匮乏的苗疆造成更多反抗。每次抗争失败后，则更多民间土地被官方没入成为屯田。此政策延续至民国时，不但使得民不聊生，屯田之利也成为军阀争夺的对象。派员陪同凌、芮，并为他们安排参访活动的新编34师及其屯政处等单位，在湘西地方上恶名昭彰，而此时，1933年，正是湘西人民要求抗屯租、废屯田的“湘西革屯运动”酝酿的时候。[206]革屯运动的核心地区，就是凌、芮进行田野考察的永绥、乾城、凤凰。

另外，中央来员由地方官员陪同至各村寨观看土著歌舞习俗，然后予以酬赏，如明代官员邓云霄《游九疑山记》一文所描述，“各源猺洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”，而后吹笙、击鼓、舞歌，离去时他循前人旧例分别赏赐诸猺男女；[207]这可说是一种模式化的社会场景，发生在明代、清代，也发生在1930年代的民国时期。造成这种社会行为表征的本相是，中央、主体与地方、边缘间的政治地位差距。

由明代官员邓云霄的九疑山游历，到1930年代凌、芮的湘西考察之行，这些实际发生的社会活动、场景仍可被视为社会表相，也就是在凹凸镜面上呈现的被扭曲的相。这两种镜面之相有同样的结构，也就是同样的边疆考察模式；此显示的是由帝制中国到“民国”，此社会本相没有改变的一面。然而我们的确能在镜面上看到近代的“意符”改变：这封控诉信（文本）、边疆代表们的控诉行动（社会行为）、蒙藏委员会（组织机构），以及怀着国家、民族、人民等概念与自觉的本地与外来知识分子（个人），这些“意符”构成的社会行为、事件与社会效应，都使得1933年凌、芮边疆考察之行不同于前（如明代邓云霄之猺洞视察）。

以上所提及的都是十分“片面、微观”的人际互动。在此边缘情境中，凌、芮等人的言行、举止，以及他们身上的穿着及所携摄影器材，都成为众人关注的对象，也因此造成他们各种情感、认同与行为

上的反应。前面提及的本地士绅对凌、芮的控诉，只是其中部分人的反应。另一些人，或大多数人，可能为这些“中央”来的考察者所展现之科学、进步感到印象深刻，而对它们心生羡爱与景从之意。更有一些人，多为受过现代教育的苗乡知识分子，在协助凌、芮的考察过程中，对凌、芮以“民族”为考察研究对象的学术活动十分感兴趣，也为“苗”与本地文化受到学者们的关注而感到骄傲。他们或因此以新的目光来看待本地乡民的旧习俗，或更参与考察、搜集本地非汉习俗，以证明“苗族”（或土著民族）的存在。

凌、芮在湘西最得力的田野助手石启贵，便是这样的地方知识分子。石毕业于湖南群治大学，学成后他曾到各大城市游历半年，购买织袜机、纺纱机、照相机及新品种水稻种子等返乡。回到家乡后，他积极投入地方实业与教育工作，从事农业改革，并组织“乾城苗民文化经济改进委员会”。1933年他成为凌、芮的湘西田野助手。经四个月与凌、芮日夜相处工作，石从凌、芮学习了民族考察方法。在凌、芮返回南京后，石启贵又受他们之托，继续在当地搜集民俗资料。此后三年，石启贵踏遍乾城、永绥、凤凰等地苗乡，调查苗族风土物产、生活习俗、民间宗教。他的这些作为并不完全是为中央研究院搜集资料，而更是为了向国人证明“苗族”的存在。

1936年春，石启贵任湖南省政府参议，又受任为湘西苗族考察兼宣慰员。为了苗族的经济发展与社会地位，他多次以地方贤达、民意代表身份向湖南省府与国民政府建言。1937年，他精挑民间艺人组成一支湘西苗族文艺团，到湘西行政专员行署所在地沅陵，演出苗族鼓舞、狮舞、武术等等；这是以“文化”向国人展现苗族的存在。208年，国民政府筹备召开国民大会，会议代表中有蒙藏民族名额240席，南方各“土著民族”无代表名额。南方各省官民哗然，遂推派代表向国民政府请愿，要求南方“土著民族”之国民大会代表席次。石启贵便为湘西请愿代表之一。此时他以考察成果写成《湘西土著民族考察报告书》，以此向国民政府等机构证明湘西“土著民族”有其独特文化。1946年，国民代表大会终于增设“土著民族”代表10名，湖南分得一席，石启贵也成为第一届国民大会中的湖南土著民族代表。209

以上石启贵之作为，与前面提及的湖南苗族代表彭天放领衔控告凌、芮之作为，都是当时湘西苗乡士人、知识分子对中央研究院民族考察者的反应。这两种极不同的反应，一为对凌、芮所为（发掘苗族传统文化）的攀附学习，一为对他们所为的憎厌斥拒，反映着民族主义中的一种矛盾情境。民族主义一方面强调民族的存在与团结（以凝聚一民族群体），一方面追求民族的科学、进步（以图存于民族间的生存竞争）。在这中间，传统文化可被用以证明民族的存在与促进民族团结，但它又代表落伍、守旧与不进步。当时在湘西，许多受过新式教育的苗族知识分子都在地方上组织各种文化、经济、教育之改革委员会。一些地方旧习俗，特别是与“宗教迷信”有关的习俗，自然被他们视为应被革除的对象。由石启贵早年学成返乡时带回一些新科技生产机械，并在本地组织“苗民文化经济改进委员会”等等作为看来，他也是致力于以科学、进步来让苗民脱离边缘落后地位的苗乡知识分子。然而在协助凌、芮田野考察经历中，他深受学者们的民族、民族文化等概念及民族学方法影响，从此更努力于发掘本民族文化，以证明湘西“苗族”或“土著民族”的存在，及论述其在中国国族中的地位。

1946年，石启贵以“湖南土著民族”身份进入国民政府第一届国民代表大会，此为湘西土著人群之政治社会与族群认同变迁（成为土著民族、苗族）跨出重要的一步。“土著民族”之称的由来是，当时湘、黔、川各省被称为“苗”者，因长期受辱于其苗人身份，皆极不愿被他人称为“苗”。加上当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，因此国民政府几经斟酌，而暂使用“土著民族”称呼所有南方非汉族群。石启贵曾在向国民政府陈情的一信函中提及，“苗族”此称法为汉人所轻，易引起民众反感，所以他对国民政府以“土著民族”称苗乡民众表示可以接受。

以上我描述的是凌纯声、芮逸夫等民族学者在湘西苗乡之言行举止，以及本地人士对它们的种种响应行动。这个发生在很短时间、很少的人或很有限的人群之间的例子，对于近代中国边疆人群的“民族化”变迁而言，提供了一个造成变迁之人际微观互动的例子。这样的人际微观互动，也就是前面所称木杆中间正在进行的燃烧作用。我并非借此强调凌纯声、芮逸夫、石启贵等人物之历史重要性，亦非强调

相关事件如何造成历史变迁。不同于以“人物”功绩与“重要事件”之因果关系来解释历史变迁之史学，在此我注意的只是变迁过程中部分的、微观的分子间之互动（如燃烧过程中邻近木分子间的交互作用），以此对历史与社会变迁提出一些反思性的了解。

抉择、移动与边缘

前面提及的三种研究策略，文本生命之情境分析、多点观察与整体比较、边缘微观情境探索，分别对应（或都蕴含）“抉择”“移动”与“边缘”等三种观察研究重点。

在以陶器为喻的文本生命之情境分析中，我关注的是“抉择”。一个文本作者如何选择种种意符，如何选择一文本结构，如何选择依循或不全然依循该文本结构以制造文本，如何选择使用此文本的场域与方法，以及此文本（与其造成的社会记忆）被后来者保存、废弃、拆解、再利用所涉及的种种选择。所有的抉择都涉及文本作者所处之社会情境、本相，以及其个人在其间的群体认同与特殊利益处境。文本作者之抉择所构成的文本，反过头来，或支持、延续或逐渐改变社会情境本相。

生活在社会情境中的个人与群体，亦经常在社会生活中作行动抉择；选择依循某种社会习俗、制度而行事（如亲属文化使得我们在百忙中决定出席堂兄的婚礼），或选择背离它们的作为（如因个人情感与利益意图而让我们选择缺席）。以陶器为喻，个人的行动抉择亦涉及选材、制作（依循或不依循某种范式）、使用以及废弃/保存等过程，也因此它们可让社会制度与文化得以延续（如做出范式化的陶器，让一种陶器器形典范得到支持），也可以让它们改变或逐渐消失（若出现太多逸出此范式的器物）。

在以凹凸镜为喻的多点观察与整体比较中，我所采的观察、研究策略主要为“移动”—以移动来观看表相变化，以了解人们的“偏见”及其下的社会本相。因此重要的不仅是移动，更是借着由一个田野点转移到另一个田野点，我们观察及比较两者间社会本相（民族志事实）

与表相（某种社会表征）的相对变化。

对于这样的研究策略，我要多作一些说明。人类学田野方法与借此产生的民族志知识有一重大缺陷，那便是，这样的知识来自于学者对研究对象社会的田野观察、认知，与由此产生的分析、描述，然而绝大多数人类学著作的读者皆无法亲身探访“田野”，因此这样的知识之可靠性难以被验证。我所强调的以移动、多点田野来观察本相与表相对应变化的研究方法，便是让民族志事实（社会本相）有可被验证的参照文本（表相），[210]并且借着移动于多元的田野点之间，来观察社会情境本相与文本表征的相对变化，以此肯定、修正或加深我们对社会情境本相的认识。总之，将我们所见、所闻视为凹凸镜面上的表相，以移动观察来尝试认识人们的认知偏见，以及表相所对应的社会本相，这不仅是一种移动、多点的田野方法，也是一种新的知识逻辑主张。

以燃烧木杆为喻的边缘微观情境研究，强调的是对“边缘”的关注与深入探索。关于“边缘”，我指的是，譬如，重大历史变迁的边缘时间，相对于核心、主体的边缘空间，一时代社会中的边缘人物，一个依循但又不合某文类典范的边缘文本，等等。我们的典范知识容易让我们忽略“边缘”，让我们将发生或存在于边缘的人、事、物视为异端或微不足道的异例，因而让我们安于生活在典范知识所建立的熟悉世界。这种典范知识之一便是“历史”。因此之故，相反的，“边缘”是突破这种典范知识与其建立之熟悉世界的关键点。深入且微观地观察“边缘”，特别是在边缘情境中的个人，他们基于个人情感、意图而与他人互动之种种作为，我们可以了解典范知识（如典范历史）虚构或不为我们所知的一面。

以上三种研究策略皆可交叉运用；我们可以借由移动，比较不同的边缘文本与情境，观察在各种边缘情境中个人的情感、意图与其行动抉择。[211]

第九章　结语

在本书前言中我指出，反思性之所以成为问题及学术焦点，乃由于我们经常对自身所存在的世界缺乏反思、反应—如我作的比喻，赤脚惯了的人踩在尖锐的砾石上常不觉得痛。[212]不觉得痛，则无抽回脚的反射动作，更不知逃离或设法改变不利于己的情境。

“历史”便是让我们对社会现实感觉麻痹的脚底老茧。自我进入大学攻读历史以来至今已40年；探求历史40年得到如此结论，并不表示我对认识历史事实全然绝望。而是，我借此理解与隐喻提醒自己，以及告诉与我同样关心历史的读者们（不只是历史学者），我们对“历史”缺乏深入认知正因为我们生活在“历史”造就的现实之中。同样的，我们对现实及其变迁缺乏敏锐的认识与感受，也因为我们相信“历史”，并不断地追求并修正所谓“历史事实”。对“历史”与现实的紧密关系有深入认识，我们才可能试着磨掉那让人感触、认知钝拙的茧皮，或换个比喻，试着了解我们观此世界的凹凸镜，借此我们对于现实，以及对造成现实的“历史”有较多的认识与理解。当然，这并非是说历史（真实发生的整体过去）无涉于现实；如我一再强调的，我们无法否定历史及其与现实之间的关系。

人们对历史的爱好与追求，创造了“史学”这门学问。这学问的内涵包括十分技术性的文献资料搜集、文献版本与性质判别、古文字与词汇解读转译等等，也包括认知与诠释性的史料选择、排比与书写，历史事件间之因果逻辑建构、一时代物质与精神文化内涵与变迁分析、历史人物之思想与功过评价等等，还包括具哲学思辨性的对人类整体历史发展规律、目的，推动历史演变的动因，以及“人”在其间之本质与地位的种种探讨。长久以来，人类社会的历史演进、变化又是许多社会科学（如社会学、心理学、经济学、人类学）杰出学者建立其具历史纵深之宏大理论的基础。在另一方面，史学也不断在这些社会科学内汲取其精髓；学者借着社会科学方法、理论来扩大史料范围

及解读已有史料，借以发掘“过去”更深微隐晦的面相。我便是在这样的学术传统中成长，因此，我无法否定自己所学。甚至于我得承认，由于人类历史内容广大及史学深远博奥，我所知所学仍限于中国史，或只是中国史的部分、片断，且怠于阅读历史哲学与史学思想等之宏大著作，因此更无能力挑战学者们建立的“历史”与史学。

然而在我学习及研究历史的生命过程中，经常遭遇“历史真实面貌”在史学界及社会大众间造成争辩，或因此造成研究转向，或造成认同与意识形态变迁。如在中国大陆，共产革命后的正统王朝历史（或统治资产阶级历史）与无产阶级历史间的反复转向；在台湾，史学界对中国史、台湾史及“二二八事件”历史的争辩。如中日间对日本侵华战争、太平洋战争与南京大屠杀的历史争论，如中韩间对箕子朝鲜、高句丽、渤海国历史之争论。又如引起多方史学之辩的钓鱼台岛与南海诸岛历史，将清政权视为中国正统王朝之一的“清史”与对此质疑的“新清史”，中华民族史与去国族主义的各民族历史等等。所有这些关于历史事实的争议，对许多人而言，皆涉及国家领土、民族尊严、政权合理性，与一人群之本质及其自主性，因此造成许多政治动荡与国际、族际冲突危机。这些“历史事实”争议，常涉及参与争辩的各方学者（及接受其说的人们）之国家、民族与文化认同，却很少涉及（或无涉于）前面提及的宏大史学研究传统。这就是前面提及的，我们生活在“历史”造就的社会现实中，因此得到自己的社会身份认同，同时我们也在此身份认同下建构“历史”，以及与他人争论“历史”。

体认与体谅的历史知识

这让我相信，我们需要致力于建立一种对人类社会的整体认知，它能让我们体认当代人们所相信、主张及争辩的“历史”与社会现实之间的关系，因此让我们对社会现实（如今日中国56个民族构成之中国民族现实），以及个人在其间的认同（如一位汉族或藏族的民族认同）、处境（如个人在本民族或整体中国民族中的地位）及相关言行，有深入且具反思性的了解与体谅。同时，它也应能让我们了解古

人主张的“历史”（如司马迁所叙述的黄帝历史），与其所处社会现实情境及相关认同（如司马迁所处汉帝国情境与其华夏认同）之间的关系。以及，这些“历史”与社会现实情境、个人认同，如何交互影响，因时变化，如各时代中国史家对黄帝历史的重述、诠释，忽略所反映的政治社会情境与人群认同变迁。这便是我所追求的历史。我相信，或希望，如此对“历史”、现实及两者历史变迁的整体知识，可以让我们对当前社会情境，以及个人在其间的认同与处境，有基于人类生态及其历史变迁的了解。

显然，这样的知识所涉及的，在历史与史学方面，只是与人们的国家、民族、文化、乡土、性别、阶级等社会群体认同有关的“历史”和历史。它并不企图改变许多伟大历史学者告诉我们的人类历史，由许多重大历史事件、哲人思想、发明创造、社会变迁交织而成的历史。它指出（或尝试纠正）的只是常为人们（包括历史学者）忽略、未识或误读的一些“历史”。它揭露的或只是一些在人们典范或一般性历史知识中微不足道的人物言行、事件、文本，并尝试了解其中蕴含的个人情感、意图与认同，以及相关的社会情境。虽然如此，其意义及重要性在于，如我在本书第八章以凹凸镜为隐喻说明的，让我们认识自己观看及认知周遭社会与众多事物（包括它们的过去）的凹凸镜，也就是造成我们对“历史”与现实之认知偏见的种种社会情境，以及它们通过社会生活内化在我们心中的种种文化结构，如本书第七章提及的文类与历史心性等等。

同样从凹凸镜隐喻中可知，这样的知识对历史事实的态度是谦虚与模糊的。经过多点、移动的文本与情境比较（移动凹凸镜），虽然说我们对于形塑、扭曲人们所信之历史的社会文化因素（凹凸镜）能有相当了解，但得承认的是，我们对于过去真正发生的历史（镜下之物的真实形貌）仍只是知其大略而已。在知识逻辑上，我无法肯定自己在各个羌族村寨中听得的“弟兄祖先历史”从未发生，我也无法肯定地说，中国史籍记载的“箕子王朝鲜历史”是虚构的，我对《史记·周本纪》中周人族源记载的历史诠释，也不能否定钱穆先生根据同一史料所建构的先周历史。如此对历史事实的态度，在这知识体系中十分重要。不仅在知识论上，基于社会记忆与文本、表征等概念与相关理

论，我们无法肯定自己能够正确无误地认识与表述历史事实。在与人群认同相关的社会现实上，对历史事实的谦虚认知，或可以减少或消弥因坚持与争论历史事实造成的人群冲突。

譬如，以羌族的“弟兄祖先历史”为例，我不坚持它们是真实或虚构的过去。我只是指出，当作为社会记忆的“过去”被人们叙述时，此种历史叙事有其一定的模式，并与本地各群体对等合作、区分与竞争的人类生态相呼应。借此我们得到的知识是，在某种人类生态下“历史”可以如此被建构。这样的认知，在另一方面，可以帮助我们理解、体认自己所相信的历史，一种英雄祖先历史，以及与之相应的人类生态。同时，它可以帮助我们解读许多中国文献中，中原帝国边疆人群所述说的“弟兄祖先历史”（它们多被视为神话或民间传说而被记录），如晋代《华阳国志》所载说明巴蜀古帝王由来的“人皇兄弟九人历史”，如宋代《太平寰宇记》所载，解释湘西五溪蛮古君长由来的“巴子兄弟五人历史”。它也可以帮助我们解读同一文献里的“英雄祖先历史”，如《华阳国志》中“蜀人为黄帝后裔的历史”，《太平寰宇记》中“五溪蛮为盘瓠子孙之历史”。如此，我们可以从这些有关中原周边人群的历史叙事中，体认人们主张这些历史（或认为它们只是神话传说）的社会情境，以及个人在其间的认同与情感。

又如，以“箕子王朝鲜之历史”为例，同样的，我并不坚持它是真实或虚构的过去。我只是指出，无论这事是否曾发生，当它作为社会记忆而被载于史书时，这“历史”便循着一定的叙事模式，此与汉晋时“华夏”人类生态体系形成，以及华夏向周边地区扩张其族群领域密切相关。借此我所强调的知识是，在权力、资源集中化与阶序化分配的人类生态体系（古今世界各国家皆是）中，居于核心的人们经常建构或想象这样的边缘人群“历史”。这样的知识，可以帮助我们—无论是中国人或韩国人，无论是历史学者或一般民众—理解及体认自己为何相信或不相信“箕子王朝鲜之历史”，自己如何诠释及理解这“历史”，以及相关的社会情境与个人认同。它也可以帮助我们解读许多中国、朝鲜历史文献中的“箕子王朝鲜”记载；让我们了解古人—“我们”的祖先或“他们”的祖先—为何叙述、建构、接受、修饰或否定这“历史”，尝试体认与体谅人们在其间的情感、意图，以及当时的整

体社会情境。

便如体认与体谅之“体”字所表露，这样的历史知识所强调的是个人—具有思考及行动能力之人体—对古今“历史”之生产情境有真切的体认，以及对于人们主张某种“历史”时的情感、意图有感同身受的体会与体谅。这样的历史知识所探求的，不是外在于个人且有其客观与真实性的过去，而是因人们主观建构或接受“历史”而内化于其心中的过去现实，与此现实中的个人。这样的知识建构之预期成果，不是图书馆中的史学名著，而是由反思性知识内化而造成的个人，对周遭情境有反思与行动反应的个人身体。

微观、片面与刹那的历史

反思性历史研究并非只注重对历史文本的分析，它也尝试从一些过去曾发生的事件与人物言行中了解其历史意义；这便是，我以燃烧木杆为喻的边缘微观人际互动探索。由此产生的反思性历史知识，仍然不是客观与绝对真实的过去。燃烧木杆的比喻也说明它们的如此性质—木分子的剧烈氧化及传导作用瞬息间已成过去，更何况，我们只是以极有限的例子来说明整体的燃烧变化现象。也就是说，在这样的研究方法与关注中，我们强调与重建的最多只是微观、片面、刹那的历史事实，只涉及少数人的言行互动（如在两个木分子间进行的燃烧氧化作用），并推测它们可能具有普遍性及曾持续发生，因此能积微致著地造成历史变迁（整体燃烧之进行过程）。

显然，这样的认知并非建立在众多历史文献“铁证”上，它的部分基础来自于学者们对当代人群社会的观察与理解，特别是对于人类之社会认同与区分，以及相关的文化与人际微观互动的人类学、社会学研究。在这些方面，我受惠于皮埃尔·布迪厄、诺贝特·埃利亚斯、芮内·吉哈德（René Girard）、保罗·利科、米歇尔·福柯等杰出学者的研究著作。他们的学术论述共同之处是，或者说我认为它们对历史研究的共同启示在于，让史学家得以进入其熟知的线性历史中的一个剖面，一个过去的“当代”，在那儿观察政经地位、知识、权力不对等的

人际互动中之个人言行，分析其间流露的个人情绪、情感、意图（如夸耀、区分、批评、敌视、羞耻、受辱、攀附、模仿），尝试理解这些个人身体言行表征（如穿着、饮食、年节习俗、宗教信仰、礼仪与诉说祖先源流等等）如何受周边他人影响，也对亲近的他人造成影响，以及社会之延续或变迁如何在此微观人际互动中逐渐推进。

在这样的人类社会研究中，种种社会结构、制度体系、文化模式与价值典范并未被忽略或否定，但学者们更感兴趣的是它们如何形成（the process of becoming）、如何变迁、如何被人们不知不觉地遵行，以及如何被违逆、跨越，皆发生在一些人际互动圈中。这样的人际互动圈，在埃利亚斯的研究中便是他所称，由许多相互联结的个人所构成之社会圈（figuration）。213通过分析这样的社会圈，埃利亚斯观察其中个人的行动与企图，以此了解一个社会典范（如代表文明的礼仪、代表老本地人的习俗）的形成及其变迁。在布迪厄的习行理论中，这便近似他常提及的“场域”（field），214如他称一个社会中有艺术场域、学术场域、政治场域等等。每个社会场域都有其特别的价值、原则与共同利益，与竞夺利益的的权力群体（譬如台湾学术场域中以学术论文竞逐利益的群体），他们掌控知识生产、社会价值（如界定何者为优良学术期刊或论文），以此维持社会群体间的区分。在这些社会场域之人际互动中，形成福柯所称由知识与权力交织的各种论述（discourses），如国族论述、性别论述、职业阶级论述等等，也由此造成各种社会场域秩序（如国族国家）与其中社会化的个人。“论述”的概念说明，真理之所以成为真理，典范之所以成为典范，皆由许多个人与群体在种种权力关系互动下所发之概念、态度、行为、议论交汇而成。215因此福柯式论述分析（Foucauldian discourse analysis），也旨在探究人们日常生活里习以为常的种种文本、言谈与行为举止，及其中隐藏的权力与知识建构，以及它们如何驯化个人、隐匿社会现实本相。

有别于探索文化模式、社会结构、制度体系与价值典范的社会科学研究，以上这些学者从不同学科、不同“田野”探入的是人类社会微观、动态的一面。在此，学者们一方面揭露影响人们认知与行为的种种社会结构（如结构化的知识、权力、制度与社会组织）与边界（各

种社会认同群体的边界），一方面说明个人欲求、企图、情感与作为，如何让人们依循、跨越或违逆种种规范、结构与边界，社会典范与结构因此得以延续，或逐渐被改变。

微观、片面与刹那的历史探索，让历史学者得以进入一存在于“过去”的人类学、社会学或文化研究田野。在这样的田野中，古人留下的文本中所记录的（recorded, represented）讯息，以及它们在叙事间流露（revealed）的讯息，以及其他社会表征（如图像、雕塑、器物）所透露的讯息，都是学者可借以分析当时社会情境及个人认同的田野材料。在本书中我提出并反复论证，文本结构与社会情境结构间有密切关系，以及文本符号之选择、安排，特别是其对文本结构的顺从与背离，能反映个人（作者）在社会情境中的现实处境，与因此产生的情感、意图与行动抉择。这些都说明我们（历史学者或社会学、人类学者）可以在历史文献中作田野（do ethnography in archives）。也因此，前面我介绍的那些杰出学者及他们的研究，只是帮助我们进行此种研究的知识泉源的一部分；其他部分，自然包括所有尝试将“个人”作为社会动态因素之社会科学研究。

除了各种社会科学之相关研究成果外，反思性历史研究的另一知识泉源是研究者对“当代”人类社会的观察与体认，特别是，对于当代社会现实情境中人们如何建构与争辩“历史”之观察、体认。从这一点来说，反思性史学并不只是狭义的“史学”，它所强调的知识也包括我们对当前人群社会的认知，这如同所有理解、诠释“当代”之社会科学。不同于后者的是，因其“田野”移动于过去与现在之间，反思史学研究者对当代社会的观察、认识具“历史”纵深[216]—这“历史”自然是反思性历史。这便是我在前言中对这本书的期许：让读者们能练就“孙悟空的火眼金睛”，知道周遭世界众多现象皆为表相，并认识表相下的事物真实本相。

这样的历史知识（以及基于此我们对现实的认识）具有反思性，因为它可以让人们反思自己所相信的典范历史，或自己不相信的神话传说。譬如，我在本书中提及的1930～1940年代湘西苗族之例。它让我们反思“苗族自古以来便是中华民族大家庭的一部分”之中国国族

史学下的苗族史，它也可以让我们反思“苗族与中华民族都是国族主义下的近代建构”之后现代史学解构论述。同时，它让我们体认及体会，石启贵等苗族知识分子建构“苗族为被黄帝打败的蚩尤、九黎后裔”之历史时的情感与意图，以及“我们”在何种认同（包括学术认同）与意图下，相信或不相信这样的“历史”。也如同我在前面所说的，这样的历史知识并不坚持“历史事实”，而是强调对自身及他人所相信的“历史”之体认与体会。

人类生态、反思性历史、反思性认同

对于典范历史而言，特别对于说明一民族、国家、文化或社会人群之来源的历史而言，反思性历史知识是具破坏性的，是对前者质疑的。在这一点上，反思性历史知识与解构性历史知识类似。但不同于解构性历史知识以否定“历史”来解构人们的认同（如国族认同、民族认同），反思性历史知识并不否定“历史”与人们的认同，而是期望以一种对过去的诠释与理解（反思性历史）来塑造具反思性认同的个人，期望经由个人在此认同下之反思性行动，让相关认同体系下的人类生态得到良性调整。

反思性历史具有此潜能，因为它的框架便是人类生态。它描述、说明的不是一个“民族”起源、迁徙、分化及与他民族融合的历史，不是“政治”上的战争、征服、殖民、政体更迭、政权兴替乃至于近代革命造成现代国家的历史，不是“文化”发展、传播并在远国生根、转化而终形成一跨国文化圈的历史，不是“社会”的盛世京华烟云、乱世流寇民变（或农民革命）之历史，不是道、佛、伊斯兰、基督等“宗教”形成、传播及本土化的历史，而是，在人类生态框架下对以上各人类社会层面之历史反思。

以中国史为例，反思史学所探讨的是，在族群或民族认同方面，譬如春秋战国时周诸侯国贵族如何在感受戎狄武力威胁下，形成一体之华夏认同？华夏如何建构中原秦汉帝国，形成对外保护与扩张华夏资源、对内阶序分配资源的人类生态？今日将过去中原王朝周边藩

属、部落人群皆纳入以汉族为主体的中华民族内，如此建构之“中国”的人类生态意义为何？在政治与战争方面，举例来说，中原帝国出现对其周边人群（如被隔于长城外的北方各游牧部族）的人类生态产生什么样的影响？历史上的战争、征服，如鲜卑、女真等森林草原部族对中原及内蒙古草原的征服与统治，造成什么样的人类生态变迁？文化方面，譬如，什么样的人类生态产生儒家文化？是否因同样的人类生态，让古今朝鲜半岛及日本群岛上的政权接受儒家文化？二者对中国文化的选择性接受与本土化改造、创新，又表现何种本地人类生态特色？又如，中国士人文化如何在中原帝国的人类生态中扮演社会区分功能？在社会经济方面，譬如，对于盛世繁华及世乱时人的流动（流民、流寇），由人类生态角度我们须探索的是，盛世繁华背后农民被牢系于土地，以其劳力供养层层地主及其物质享乐、雅好的人类生态，以及在恶劣的人类生态情境下农民以流动、移动来求生存的新人类生态。在宗教方面，各种宗教都有宜其滋生、传播的人类生态环境；对于古今藏传佛教、伊斯兰教、基督教等在中国及其周边地区的传播、分布，反思史学希望厘清的是，什么样的区域性人类生态让某宗教得以或难以在一地流传，以及造成其地域特色与产生作为表相的事件？

一种历史知识反映的不仅是人们对过去的认知、对现在的肯定或批判，也反映人们对未来的想象与期盼。譬如在古典且十分普遍的英雄圣王历史中，人们期待的是一位开明、睿智、能开创美好未来的英雄领袖。在黑格尔的历史哲学中，人类历史也就是自由理性在人类群体中之发展历程，最后在日耳曼民族之宪政体制国家中达其极致。此种以自由民主政治为人类历史发展终极方向的历史观，也就是当代欧美史家建立的典范世界文明史主轴。在人类经济与物质文明发展方面，此种世界历史的演进则是，人类由渔猎、游牧、农耕，逐渐走向工商业化及数字化文明社会的历程。如此的人类社会进步观，长久以来便受到许多质疑，特别是在产业全球化使得环境问题日趋严重之后。另外，在近代国族主义下，相关的历史建构将国族国家（nation state）作为历史发展的终点，以及无可怀疑的未来；这样的历史，在当代检讨、批判国族主义的学术风潮下，也受到彻底解构。

以人类生态作为反思人类历史发展的框架，在这样的历史知识中，人类社会各种经济形态无绝对的进步、落伍之分，端视一时一地自然环境与社会情境，以及“人”在其间是否有抉择能力。217人类社会的各种族群与政治组织，如部落、民族、集权帝国以及当代各种政治形态的国家，都只是一些人们共享、分配与争夺资源的社会结群方式；由“部落”到“国家”，并非唯一亦非绝对理想的人类社会结群发展方向。人类历史发展的进步与理想在于较好的人类生态。在人类历史演变发展中，各种生产和分配体系与政治形式下的人类生态是否更理想及进步—人们是否有能力改造、利用环境资源且能永续发展，资源生产、分配、共享是否公平合理，人类群体间的关系是否平等和谐，个人是否有移动与抉择能力以改变或逃离不利于己的情境。

总之，我对反思史学的期望是，通过反思性历史知识塑造具反思性认同的个人，由个人在此认同下之反思性思考、规划与行动造成一些表征，如此让人类生态逐渐得到良性调整。

反思性中国人认同

在前言中我曾说明，这本书是我《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》与《游牧者的抉择》等书的知识论基础与研究方法剖析，且本书主要是为中文世界读者所写的一本分析文本、表征以见其情境、本相的书。因此最后，我便以“中国人”认同为例，以前述几本拙著的研究为基础，说明反思性历史知识希望造就的“反思性中国人认同”。

中国人认同，或说一个人自称“中国人”，其中包含相当多元复杂的认知与认同情感，端视一个人在“中国”所处的地域（如北京、香港、乌鲁木齐）、身份（如汉族或少数民族）与当时情境而异，而这些都与人们被教导、接受（或不愿接受）的典范中国民族史有关。典范中国民族史的架构首萌于清末，在1911年“五族共和”的新中国建立后，经过许多历史学者的研究而在1940年代初步完成；多本名为《中国民族史》的著作在此时先后出版。它们的内容或有些彼此歧异，后

来经由史家之择良汰窳，形成今日我们所知的典范中国民族史知识。这样的历史知识，说明由汉族与各少数民族构成之中华民族的一体性，也说明他们间的区分—除了各民族间的语言、文化等区分外，还有汉族与各少数民族间的胜利者与失败者、征服者与被征服者、文明先进者与落后者，以及施予者和被施予者等之区分，皆为“历史”所肯定。

然而多年来，这种典范中国民族史受到多方面的挑战。一是，在来自国际学界的后现代史学及解构国族主义风潮下，这典范历史内容的偏颇、谬误、忽略，以及其近代建构过程与知识霸权，被学者一一揭露、批判，因而其真实性在中国之内（至少在部分中国知识分子之间）也受到质疑。二是，居于中国人认同边缘的台湾人、藏族、蒙古族、维吾尔族之部分知识分子，或引用前述国际学者对典范中国民族史的解构，或更普遍地对此“历史”批驳、忽略及遗忘，同时建构本土观点的历史记忆（或也成为一种知识霸权下的典范历史），以支持及鼓吹去中国化的民族认同。三是，当“历史”造成中国56个民族之政治现实，它便僵化成一种肤浅但却无可动摇的国民常识；“中国民族史”成为一种乏人问津的鸡肋学问，也因此中国历史学者常无力反驳国外学者对典范中国民族史的解构。这三种对典范中国民族史的挑战，多少都威胁着此“历史”所规划的“中国”与“中国人”蓝图，一个形成于1911年革命后的新人类生态体系。

这个近代形成的新人类生态，也就是将传统中原帝国之四裔人群与汉人结为一“中华民族”，以此国族为基础建立新中国，如此造成的资源开发利用、分配、分享、竞争之人类生态体系。以人来说，这是“华夏”与“华夏边缘”结为一体的人类生态；以“国”来说，这是中原帝国与其四裔邦国、部落领域结为一体的人类生态。相对于过去“华夏”与“华夏边缘”分离、对立，中原帝国对其四裔施行征伐、防范或严苛统治羁縻，以维持华夏及中原帝国统治阶层对资源的垄断，以及不断有“单于南下牧马”发动争夺生存资源战事的人类生态，可以说，这是较理想的人类生态体系。

我在《羌在汉藏之间》一书中即表示过这样的观点，并以欧亚大

陆东、西两大人类生态圈为例说明。欧亚大陆的西半部为，沿大西洋岸多有经济富足而讲求人权、自由的国家，内陆各国则多因资源匮乏及受垄断，而常卷入以宗教、种族、阶级、性别冲突为表相的资源争夺之中。欧亚大陆的东半部则为，在理想上，由太平洋沿岸到内陆亚洲的内蒙古、新疆、西藏共同组成一“多元一体”的新中国，以经济援助、互补来解决内亚地区之资源匮乏或不均衡问题，并以国家力量来维持各地域人群（或民族）间的秩序。我认为，由人类生态角度来看，欧亚大陆东半部在其特殊的历史经验下，近代进行的是一个有积极意义的人类生态改造计划，而在欧亚大陆的西半部，历史经验造成的是极不均衡的（或被割裂分离的）人类生态体系。218

终究理想并非现实。我们得承认，目前56个民族构成的中国人类生态体系远非完美。以边疆少数民族之情况来说，层出不穷的西藏、新疆问题即为明证。我们回到“历史”与此人类生态体系之关系上。若说因“历史”被解构、遗忘、争论而动摇此人类生态体系，不如说是此“历史”本身便有许多问题，因而使得被这历史记忆塑造的中国人无法让这人类生态体系得到良性的运作与调整。甚至让许多人不接受这“历史”及其造成的现实，建立外于“中国人”的群体认同及相关“历史”，以将本群体自“中国”人类生态体系中分离出来。这道理非常简单：典范中国民族史造成许多人的“汉族中心主义”及“中国中心主义”，219使得他们无法理性对待少数民族及日、韩、越、印等邻国之人。

我无法对如何解决少数民族问题作具体建议。作为一位研究历史记忆与社会群体认同的学者，以及作为一位“中国人”，我的学术志业与现实期望是推广一种反思性历史研究方法与相关知识，以此历史知识塑造具反思性认同的“中国人”。

我们且以中国北边之长城历史为例。典范中国史强调长城的伟大，歌颂保卫长城的英雄人物，斥责历史上北族“寇边”造成的破坏与骚乱。这样的历史记忆造成的中国人认同，绝对与56个民族多元一体之中国人类生态体系不能兼容，或让此人类生态体系内有核心与边缘人群之分，它更难以让一位蒙古族人接受此“历史”并因此接受自身边

缘的中国人认同。在《游牧者的抉择》一书中，虽然我描述的只是汉魏晋时期的匈奴、鲜卑、西羌，我建立的反思性历史知识是，为了回应中原帝国人类生态体系的形成及其资源扩张、垄断，北方各游牧、半游牧部族以不同的政治组织及策略，尝试突破长城之历史过程，以及，长城内的奴仆与商人，或为追求较安全的生活，或为追求丰厚商业利益，而穿越长城投入匈奴或经商于蒙古之历史。这些历史说明的是，在许多人的努力下，长城逐渐失去其存在意义（或由古代防御构筑成为今日国际观光景点）的历史过程。

我们再以中国西疆的历史为例。典范中国史视今日羌族、藏族、彝族，以及其他十余个西南少数民族，皆为“古羌人”后裔，而另一部分“古羌人”在历史上又大多融于汉族，以此强调这些少数民族，特别是藏族，与汉族及中国的一体性。在《羌在汉藏之间》中，我提出的反思性知识之一是，汉、藏的密切历史关系在于他们有一共同边缘——汉历史文化记忆中的“氐羌”，与藏历史文化概念中的“朵康”，皆指的是青藏高原东缘的地与人。汉、藏都视此区域部落人群为“我族”的一部分，但都鄙视这“我族”边缘人群。另外，本书更重要的反思性知识是，对“弟兄祖先历史”及相关历史心性、人类生态的理解。这让我们能解读普遍流传于中国西南少数民族中的“弟兄祖先历史”，体认其中透露的各人群对等合作、区分与对竞争、对抗的人类生态。

我们再以中国南疆及东疆域外历史为例。“弟兄祖先历史”让我们对自身所相信的“历史”有反思性认识。典范中国史是一部“英雄祖先历史”，除了“北伐胡虏”的英雄历史外，还有“徐福东渡日本”“箕子教化朝鲜”“高辛帝之犬盘瓠为南蛮之祖”等等之英雄历史。在这些历史记忆下，自然让一个汉裔“中国人”难以平等看待国内南方少数民族以及日、韩等邻国之人。在《英雄祖先与弟兄民族》这本书中，我重新理解中国史籍中的箕子、太伯、庄蹻、无弋爰剑、盘瓠等等英雄历史，将它们视为中原华夏对四方他者族群性（ethnicity）的期望与想象。我也尝试由朝鲜半岛之人对于箕子“历史”的接受、排拒与诠释，以及由中国南疆之人对盘瓠“历史”的接受与再书写中，[220]体会人们处于庞大中原政治势力之旁的本土认同情感及其历史变迁。我相信这种对“历史”的反思，如中、韩学者对箕子及高句丽历史之反思性认识，

可以减少许多因“历史”造成的两国人民间之敌意与潜在冲突。对盘瓠历史（或神话）的反思性认识，以及相关的，对于过去普遍在南方发生之“汉化”现象的反思性认识，可为苗族与汉族造成全新的反思性民族或国民身份认同。一个人可能成为具反思性的苗族或汉族，或成为不坚持任何民族身份的反思性中国人。创造具反思性认同的中国人，也便是造“国民”（或公民）。一个个具反思性之现代国民，应是理想中多元一体中国的主要构成单元；这是近代中国国族国家建构中的未竟之功。

我相信，记忆塑造一个人的本质；这便如知识界常提及的，“我们为记忆所塑造”（we are what we remember）。因此我也相信，反思性的中国历史知识可以塑造具反思性认同的中国人。在这样的中国人认同下，一个人（无论是否仍自称汉族、藏族、羌族）对自身所处的“现在”，以及此“现在”由什么样的“过去”走来，均有基于人类生态的反思性了解。因此，不必反驳“国族近代建构论”，也无需坚持“中国自古便是一多民族国家”，反思性历史知识自能创造对现在具有深度认知，并因此对未来有期许及行动能力的个人。如同一个人揭去脚底的硬皮老茧，而对脚底所触的世界开始有深切感受，因此有所行动、作为。这些作为即使十分微渺，终会对周遭世界造成一些改变。

附录 《少年Pi的奇幻漂流》：电影与小说观读之后

李安导演的新作《少年Pi的奇幻漂流》，在全球引起相当瞩目。这部电影的主要拍制地点是在台湾的台中市，因此我作为台中的中兴大学文学院院长，与许多台中人一样对此感到“与有荣焉”的骄傲。中兴大学作为中台湾的主要大学，一年多前更有幸与台湾影视艺术学界合作，邀请李安导演与其团队来本校演讲与交流。因此多年来很少进电影院的我，十分认真地去看了这部电影，后来又略翻阅原著Life of Pi。看完后，我觉得除了以上提及的“地缘”情感外，这部电影与小说有很多值得我们探讨与深思之处—不是纯学术性探讨，而是对学术与现实的反思。

首先，这电影引起观众许多讨论，显然因为电影情节究竟何为真实，何为虚幻想象，似乎很难分辨。即使我们看了原著，这困惑仍然存在。这是可以理解的。我们可以从真实存在（reality）与表述（representation）之间的差距来说明。简单说，一棵树有真实的存在，但我们将它画出来、以相机拍成照片，那画与照片中的树都是一种表述（或再现）。真实与表述（再现）间有差距，我们每个人对“真实”的认知也会有差距。如枫树，在美国缅因州人与日本京都人心中产生的印象可能不同，因此他们画中的树也会有差异。

在这部小说与电影中，有多层次的真实、认知与表述间的差距。第一是，作者心中存在他要表达的故事或想法，而他在Life of Pi小说中的文字表达则是一种表述。第二是，小说及其内容为一真实存在，李安导演及其团队基于对这小说原意的认知，再通过影像来表达的，则又是一种表述与再现。第三，若我们进入小说与电影故事中，船难后一连串发生的事是真实存在的历史，Pi对他人讲述的两个故事（有动物的版本与人吃人的版本），则是对此真实历史的言语表述与再

现。这说明，为何看完这电影后我们会有这么多的混淆—我认为，这像是作者拿我们的认同偏见与认知差距开了个高明的玩笑。

后面，我谈谈看完电影、读了小说后，我对它们的看法。基本上，我认为这电影与小说原作所表达的主题是一致的。李安导演的电影团队不难了解这小说的创作原意，而且他们也很成功地以电影这样的多媒体艺术来表述这主题。这部小说（与李安执导的电影）的主题是，人的动物性与神性，以及神性与人类理性之间的关系。在此电影故事中，Pi获救后在加拿大读的是神学与动物学，以及他家在印度曾经营动物园，而他从小就对多种宗教感兴趣，这些都点明了本书的主题。最后对此主题，本书及这电影表达的是：人是动物界的一员，但有其神性与理性。也就是说，人的理性与神性为一，或人以其“理性”创造神，或人以其理性选择来展现其神性（如两位日本人最后选择相信的“历史”），以此，人掩饰其动物性并维持其作为“人”的尊严。

Pi的父亲在印度经营动物园；这动物园是人类社会的隐喻。在小说中Pi称，这些园中的动物不见得想要自由，它们不见得想逃离动物园，因为在这儿它们有吃有喝；这指的是人类社会的一个面向。虽然是在如此人工的环境中（如人类在其社会中），Pi的父亲以活羊让老虎（理察帕克）猎杀，即表示园中的动物（以及人）的动物性不会改变。还有，老虎理察帕克的名字，是由于登记的人将捕获小老虎的猎人的名字（Richard Parker）误植到老虎身上，而老虎的名字Thirsty（渴）却成了猎人的名字。渴，代表动物本能的、原始的身体欲望。猎人原以“渴”来为这老虎命名，但后来他的名字却与老虎的名字被倒置。这样的误植与倒置，也表示人与动物在某些本质上是相同、相通的。

在船难之后发生的真实情况，应是在极端情境下，人依其求生存之“动物性”所做的一连串违反“理性”的事。斑马、红毛猿被鬣狗杀死、吞食，鬣狗又被老虎杀死，都是动物依其本性所做的事，而这一切只是动物界的“人”所做的事之理性化隐喻与建构。接着后面，人与虎共处的奇幻漂流，Pi驯服老虎的过程，则是人以其理性征服（或掩

盖）其动物性的过程。作者借着这些情节来说明，人有其兽性，但其兽性可被其理性驯化；这样的理性，也是人的内在神性。

Pi漂流到有大群獴哥与浮岛的那一段情节，数十万上百万的獴哥，白天享受着充裕的食物，晚上则坠入随时可能被岛吞噬的地狱。这些过着“朝生暮死”生活的獴哥，以及它们违反常态的众多数量表现的异例（anomaly），獴哥们随着“群众”一起行动的动物本能（同时站起，同时朝一方观望），所隐喻的还是人类社会的一个面向。就像小说与电影中那些不知恐惧的狐獴，我们大多数人对周遭情境缺乏认知、反思（如被歧视的人不觉得被歧视），也缺乏具认知与反思的行动“抉择”。我们只是跟着大家起哄，随波逐流。本书作者对这种动物的描述，除了它们群体行动外，还提及它们吃蛇且对蛇毒免疫，都影射缺乏认知与反思的人类社会。所以最后，作者通过Pi说，我宁可离开而死在找寻我的同类（my own kind）的途中，而不愿活在这有肉体享受但精神空虚的半死半活杀人岛上。所以这段表述的还是本书的要旨：作者通过此书探寻什么是“人”—我们的同类。

这部小说与电影，对于写历史、读历史的人（无论是大学历史系教授或一般民众）应有更深刻的意义。我们先看看以下这一段Pi与调查船难的日本海事局官员的对话。官员说：“我们想知道真正发生了什么。”Pi答道：“所以，你们是想听另一个故事。”日本官员坚持他们想知道的是真正发生的事，不是故事（story）。Pi说：“但当我们说什么，它就一定会变成故事，不是吗？”日本官员坚持他们要听的是直接简单的事实，没有任何虚构成分的事实。Pi接着说了些很有学问的话：“当我们叙述一些事，无论是以英语或日语，它都会成为一种建构，难道不是吗？仅单单察看、认识这个世界，这不也成为一种建构吗？”“这世界并非只是它的真实存在，而是我们所认识的它，不是吗？而且当我们在认识一些事物时，我们也在里面添加一些东西，不是吗？”这便是我在前面所提到的，真实、认知与表述间的差距。

的确，即使经过严谨的学术研究考据，当我们在叙述一段历史时，我们的遣词用字及句子的语气、时态都让这叙事成为一种新的建构。而别人在读这历史叙事时，他所获知的讯息往往也是一种建构，

基于其社会身份认同与知识背景的一种想象。有趣的是，对此最佳的证据就是观众看完这电影后的反应：似乎每个人，包括我自己，都对它都有自己的理解。

接着，Pi对日本海事官员说的话，更可以让历史学家惊出一身冷汗：“我知道你想要什么。你想要一个不会让你感到惊讶的故事，一个能符合你既有知识的故事，一个不会让你看得更高、更远或看得不一样的故事。你要一个平实的故事，一个没有生机的故事，你要的是枯燥无活力的真实性。”

我们生活其间的社会现实，我们的专业知识背景，的确建构了一个我们（历史学者或所有人文社会学科学者）熟悉的知识世界。在其间，我们所认识、建构的人文知识，是我们的理性能接受的知识。我们以这样的知识（如关于原住民与少数民族的历史与文化知识），塑造我们生活其间的社会（有主体族群与原住民、少数民族区分的社会）。这便如同蚕织茧，将自己包在中间一样。生活在这样的“茧”里，现实是如此真实，自然我们也习于相信并继续产生这样的知识了。

最后，Pi说出了另一个故事，一个关于动物界之人的故事（船难发生后人吃人的故事）。以下是最精彩的一段。说完后，他问日本官员他们接受哪个版本的故事，“哪个是最好的故事？有动物的还是无动物的？”两位日本海事官员都说，有动物的故事（人与虎在小船上共处200多天的故事）是较好的。后来他们给官方的正式报告似乎也是以此版本结案。Pi听到他们的选择，便说：“谢谢你们，这一切（感谢与荣耀）都归于神。”（Thank you.And so it goes with God.）然后他哭了起来。他之所以哭，是感动于人类理性（也是神性）的普遍性存在—日本海事官员的最后选择证明这一点。

也许是刻板印象使然，也许是作者刻意安排，这本书中的印度人与日本人等角色似乎也影射这本书的主题。在我们对民族文化的刻板印象中，印度是非常宗教的，而日本人则是非常理性，事事要求精确、真实。最后，日本人选择接受人与虎在海上漂流的故事（历

史），也显示理性与神性为一是人类的普遍本质。

（本文原刊于2013年1月25日《南方都市报》文化版，原标题：由一部电影所想到的）

参考书目

一、古文献与档案资料

《白草歌》，姜炳章（清），见赵德林（清）重修道光《石泉县志》，卷十，艺文。

《本蜀论》，来敏（三国），引自于郦道元（后魏），《水经注》卷三十三，江水一。

《道光云南志钞》，王崧（清），昆明：云南大学出版社，2001。

《帝王世纪》，皇甫谧（晋），北京：中华书局，1985。

《峒溪纤志》，陆次云（清），见于《中国少数民族古籍集成·汉文版》第83册，成都：四川民族出版社，2002。

《风俗通义校注》，应劭（汉）撰，王利器校注，北京：中华书局，1981。

《乖伯簋》，见于郭沫若，《两周金文辞大系图录考释·乖伯簋》，卷七，北京：科学出版社，1958。

《汉藏史集》，达仓宗巴·班觉桑本（15世纪），陈庆英译，拉萨：西藏人民出版社，1986。

《汉书》，班固（汉），北京：中华书局，1962。

《红史》，蔡巴·贡噶多杰（14世纪），陈庆英、周润年译，拉萨：西藏人民出版社，1988。

《后汉书》，范晔（刘宋），北京：中华书局，1965。

《华阳国志校注》，常璩（晋）著，刘琳校注，成都：巴蜀书社，1984。

《会稽典录》，虞预，引自《三国志》卷五十七，虞陆张骆陆吾朱传第十二，虞翻传，裴松之注。

《豁叔鼎》，见于《陕西蓝田县出土豁叔鼎》，载《文物》1976年1期：94。

《晋书》，房玄龄等（唐），北京：中华书局，1974。

《景泰云南图经志书》，陈文纂（明），见于方国瑜主编，《云南史料丛刊》第六卷，昆明：云南人民出版社，2000。

《旧唐书》，刘昫（后晋），北京：中华书局，1975。

《考察湘西苗傜民族》，全宗号393，卷号280；中国第二历史档案馆。

《朗氏家族史》，大司徒·绛求坚赞（14世纪）著，赞拉·阿旺、余万治译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

《礼记》，十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1955。

《彔伯冬簋》，见于《陕西扶风出土的西周伯冬诸器》，载《文物》1976年6期：51-60，100-101。

《蛮书》，樊绰（唐）撰；《蛮书校注》，向达校注，北京：中华书局，1962。

《秦公钟》，见于《陕西宝鸡县太公庙发现秦公钟、秦公镈》，载《文物》1978年11期：1-5。

《三国史记》，金富轼（高丽，12世纪），朝鲜史学会编辑，京城府：景仁文化社，1941。

《三国遗事》，释一然（高丽，13世纪），韩国汉籍民俗丛书第一辑，台北：东方文化书局，1971。

《三国志》，陈寿（晋），北京：中华书局，1959。

《散车父壶甲》《散白车父鼎甲》等器，见于《扶风庄白大队出土的一批西周铜器》，载《文物》1972年6期：30-35。

《师克盨盖》，见于《陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会藏青铜器图释》，陕西省博物馆、陕西省文物管理委员会编，北京：文物出版社，1960。

《十道志》，梁载（唐），《太平御览》第一七一卷，州郡部十七，江南道下，辰州条引。

《石泉县志》，赵德林（清）修，1834年刊本。

《史记》，司马迁（汉），北京：中华书局，1959。

《世本》，丛书集成，北京：中华书局，1985。

《蜀王本纪》，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，严可均校辑，北京：中华书局，1991。

《隋书》，魏征（唐），北京：中华书局，1973。

《太平寰宇记》，乐史（宋），丛书集成，北京：中华书局，1985。

《王乍姜氏簋》，见于《陕西省周至县发现西周王器一件》，载《文物》1975年7期：91。

《魏略》，《三国志》魏书，乌丸鲜卑东夷传，注引。

《魏书》，魏收（北齐），台北：鼎文书局，1975。

《文献通考》，马端临（元），台北：新兴书局，1963。

《汶志纪略》，油印本，四川省阿坝藏族羌族自治州汶川县志办。

《无锡志》，宋元方志丛刊，北京：中华书局，1990。

《吴郡志》，范成大（宋），丛书集成新编94，台北：新文丰出版公司，1985。

《溪蛮丛笑》，朱辅（宋），《中国少数民族古籍集成·汉文版》，第83册，成都：四川民族出版社，2002。

《新红史》，班钦索南查巴（16世纪）撰，黄颢译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

《新唐书》，欧阳修、宋祁（宋），北京：中华书局，1975。

《续云南备征志序》，赵藩（清末民初），见于《道光云南志钞》，概说，昆明：云南大学出版社，2001。

《询簋》，见《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，载《文物》1960年2期：9-10。

《游九疑山记》，邓云霄（明），见《新增月日纪古》，台北：“中央研究院”汉籍电子文献1.3版。

《元和郡县图志》，李吉甫（唐），北京：中华书局，1985。

《元和姓纂四校记》，林宝（唐）撰，岑仲勉校，台北：“中央研究院”历史语言研究所，1991。

《周生豆》，见于《宝鸡县西高泉村春秋秦墓发掘记》，载《文物》1980年9期：1-9，97。

《周生鬲》，见于《陕西省博物馆新近征集的几件西周铜器》，载《文物》1965年7期：17-22，5-6，15-16。

《左传》，十三经注疏，台北：艺文印书馆，1970。

二、中文著作书目

北川县政协文史委、北川县政府民宗委编，李明整理，《羌族民间长诗选》，北川：北川县政府，1994。

北川县政协文史资料委员会编，《北川羌族资料选集》，北川：北川县政治协商会，1991。

北川县志编纂委员会，《北川县志》，北京：方志出版社，1996。

傅斯年，《夷夏东西说》，载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》史语所集刊外编，中央研究院历史语言研究所，1933。

广西少数民族社会历史调查组编，《过山榜》，载《瑶族过山牒文汇编》，北京：中国科学院民族研究所，1964。

郭建勋，《互动与区分：川西鱼通人的信仰、仪式与象征的秩序》，北京：民族出版社，2012。

华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二，上海：新亚细亚月刊社，1932。

吉克·尔达·则伙口述，吉克·则伙·史伙记录，《我在神鬼之间：一个彝族祭司的自述》，昆明：云南人民出版社，1990。

黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，台北："中央研究院"历史语言研究所，2004。

马长寿，《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1944：67。

钱穆，《周初地理考》，收于许倬云编，《中国上古史论文选集》第一册，台北：台联国风出版社，1975。

石建中，《石启贵参加国大的前前后后》，未刊稿。

石昭明，《湘西革屯运动的特点及历史作用》，载《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）1988年4期：51-55。

双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编，《双江县邦驮乡布朗族社会调查》，载《布朗族社会历史调查（一）》，昆明：云南人民出版社，1981。

四川省编辑组，《羌族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院出版社，1986。

四川省大禹研究会编，《大禹研究文集》，北川：四川省大禹研究会，1991。

孙作云，《后羿传说丛考—夏初蛇、鸟、猪、鳖四族之斗争》，载《中国学报》1944年1卷3-5期，引自《中国上古史论文选集（上）》，杜正胜编，449-518，台北：华世出版社，1979。

王明珂，《王崧的方志世界》，载《新史学：概念、文本与方法》第二卷，孙江主编，97-118，北京：中华书局，2008。

——《羌族妇女服饰：一个“民族化”过程的例子》，载《历史语言研究所集刊》1998年69卷4期：841-885。

——《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。

——《羌在汉藏之间》，台北：联经出版公司，2003；北京：中华书局，2008。——《英雄祖先与弟兄民族》，台北：允晨文化，2006；北京：中华书局，2009。

——《游牧者的抉择》，台北：“中央研究院”、联经出版公司，2009；北京：广西师大出版社，2009。

——《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化，

1997；北京：社会科学文献出版社，2006；增订本，杭州：浙江人民出版社，2013。

伍新福，《石启贵传略》，载《民国时期湘西苗族调查实录》，北京：民族出版社，2009。

——《湘西革屯运动述评》，载《贵州民族研究》1983年4期：79-89。

徐旭生，《中国古史的传说时代》，上海：中国文化服务社，1943初版；北京：文物出版社，1985。

三、外文著作书目

Anderson, Benedict. Imagined Communities.Rev.Edition.London：Verso，1991.

Auerbach, Erich. Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature.Princeton, NJ：Princeton University Press，2003.

Bartlett, Frederick. Remembering：A Study in Experimental and Social Psychology.London：Cambridge University Press，1932.

Beck, Ulrich, Anthony Giddens&Scott Lash（eds）. Reflexive Modernization：Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order.Stanford：Stanford University，1994.

Bloomfield, Morton.“Allegory as Interpretation.”New Literary History，3（1972）：301-317.

Bourdieu, Pierre and Lo?c J.D.Wacquant.An Invitation to Reflexive Sociology.Chicago：The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste.Trans.by Richard Nice.London：

Routledge&Kegan Paul，1984.

——. Outline of a Theory of Practice.Cambridge：Cambridge University Press，1977.

Briggs, Robin. Witches&Neighbors.New York：Penguin Books Girard，1996.

Chatterjee, Partha. The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories.Princeton：Princeton University Press，1993.

Clifford, James and George E. Marcus.Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography.Berkeley：University of California Press，1986.

Cole, Donald P. Nomads of the Nomads：The āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter.Arlington Heights, Ill：Harlan Davidson, Inc.，1975.

Comaroff, John&Jean Comaroff. Ethnography and the Historical Imagination.Boulder：Westview Press，1992.

Connerton, Paul. How societies remember.Cambridge：Cambridge University Press，1989.

Coser, Lewis A. Introduction：Maurice Halbwachs.In On Collective Memory.Ed.&trans.by Lewis A.Coser.Chicago：The University of Chicago Press，1992.

Cotton, Daniel. Text and Culture：The Politics of Interpretation.Minneapolis：University of Minnesota Press，1989.

Crane, Susan A."Memory, Distortion, and History in the Museum."History and Theory 36. 4（1997）：44-63.

Darnton, Robert. The Great Cat Massacre and Other Episodes in

French Cultural History.New York：Basic Books，1984.

De Lacouperie, Terrien. Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C.to200 A.D.London：Asher&Co.，1894.

Dubin, Steven C. Displays of Power：Memory and Amnesia in the American Museum.New York：New York UP，1999.

Durkheim, Emile. The Rules of Sociological Method.Edited with an Introduction by Steven Lukes&trans.by W.D.Halls.New York：The Free Press，1982.

Elias, Norbert. The Court Society.Trans.by Edmund Jephcott.Oxford：Basil Blackwell，1983.

——. The Established and the Outsiders：A Sociological Enquiry into Community Problems.London：SAGE Publications，1994（1965）.

Fentress, James&Chris Wickham. Social Memory.Oxford：Blackwell Publishers，1992.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge.New York：Vintage Books，1982.

——. Knowledge/Powers：Selected Interviews and Other Writings，1972-1977.Edited by Colin Gordon and trans.by Colin Gordon&else.New York：Pantheon Books，1980.

——. Language, Counter-memor y, Practice：Selected Essays and Inter views.Edited by Donald F.Bouchard.Ithaca, NY：Cornell University Press，1980.

Gieryn, Thomas F.“Balancing Acts：Science, Enola Gay and History Wars at the Smithsonian.”In Sharon Macdonald ed.，The

Politics of Display：Museums, Science, Culture. New York：Routledge，1998.

Girard, René.The Scapegoat.Trans.by Yvonne Freccero.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1986.

——. Violence and the Sacred.Translated by Patrick Gregory.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1977.

Gould, Richard A. Living Archaeology.Cambridge：Cambridge University Press，1980.Halbwachs, Maurice.On Collective Memory.Ed.&trans.by Lewis A.Coser.Chicago and London：The University of Chicago Press，1992.

Hall, Stuart（ed）. Representation：Cultural Representations and Signifying Practices.London：Sage Publications，1997.

Herzfeld, Michael. A Place of History：Social and Monumental Time in a Cretan Town.Princeton：Princeton University Press，1991.

Hicks, D. Emily.Border Writing：The Multidimensional Text.Minneapolis and Oxford：University of Minnesota Press，1991.

Hill, Jonathan D.（ed）. History, Power, and Identity：Ethnogenesis in the Americas，1492-1992.Iowa City：University of Iowa Press，1996.

——ed. Rethinking History and Myth：Indigenous South American Perspectives on the Past.Urbana：University of Illinois Press，1988.

Hobsbawm, Eric&Terence Ranger（eds）. The Invention of Tradition.Cambridge：Cambridge University Press，1983.

Hoskins, Janet. The Play of Time：Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange.Berkeley：University of California Press，1993.

Johnson, David E. and Scott Michaelsen.“Border Secrets：An Introduction.”In Border Theory：The Limits of Cultural Politics.Ed.by Scott Michaelsen&David E.Johnson.Minneapolis：University of Minnesota Press，1997.

Krader, Laurence. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads.The Hague：Mouton，1963.

Lessa, Iara.“Discursive struggles within social welfare：Restaging teen motherhood.”British Journal of Social Work 36. 2（2006）：283-298.

Linenthal, Edward T. and Tom Engelhardt（eds）.History Wars：The Enola Gay and Other Battles for the American Past.New York：Metropolitan，1996.

Lukes, Steven. Emile Durkheim, His life and Work：A Historical and Critical Study.New York：Penguin Books，1975.

Marcus, George E.&Michael M. J.Fischer.Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences.Chicago：The University of Chicago Press，1986.

Middleton, David&Derek Edwards.“Introduction.”In Collective Remembering. Ed.by David Middleton&Derek Edwards.London：Sage Publications，1990.

Mignolo, Walter D. Local Histories/Global Designs：Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking.Princeton：Princeton University Press，2000.——.The Idea of Latin America.Malden, MA：Blackwell Publishing，2005.

——.“The Many Faces of Cosmo-polis：Border Thinking and Critical Cosmopolitanism.”Public Culture 12. 3（Fall 2000）：721-748.

Nora, Pierre&Lawrence D. Kritzman（eds）.Trans.by Arthur Goldhammer.Realms of Memory, vol.1-3.New York：Columbia University Press, vol.1 ，1996；vol.2 ，1997；vol.3 ，1998.

Obeyesekere, Gananath. The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific.Princeton：Princeton University Press，1992.

Olick, Jeffrey K.&Joyce Robbins.“Social Memory Studies：From‘Collective Memory'to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.”Annual Review of Sociology 24（1998）：105-140.

Ping-ti, Ho.“In Defense of Sinicization：A Rebuttal of Evelyn Rawski's Reenvisioning the Qing，”Journal of Asian Studies 57. 1（1998）：123-155.

Rawski, Evelyn S.“Reenvisioning the Qing：The Significance of the Qing Period in Chinese History.”Journal of Asian Studies 55. 4（1996）：829-850.

Ricoeur, Paul.“The Narrative Function.”In Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation. Cambridge：Cambridge University Press，1981.

——.“What is a text?Explanation and Understanding.”In Paul Ricoeur, From Text to Action：Essays in Hermeneutics II. Evanston, IL：Northwestern University Press，1991.

——. Fr om Text to Action：Essay in Her meneutics, II.Evanston, Ill.：Northwestern University Press，1991.

Rosaldo, Renato. Ilongot Headhunting 1883-1974：A Study in Society and History.Stanford：Stanford University Press，1980.

Sahlins, Marshall.“La Pensee Bourgeoise：Western Society as Culture.”In Culture and Practical Reason. Chicago：The University of Chicago Press，1976.

——. Historical Metaphors and Mythical Realities.Ann Arbor：The University of Michigan Press，1981.

——. How“Native”Think：About Captain Cook, for Example.Chicago：The University of Chicago Press，1995.

Said, Edward W. Orientalism.New York：Vintage Books，1978.

Schwartz, Barry.“The Social Context of Commemoration：A Study in Collective Memory.”Socail Forces 61（1982）：374-402.

Shepherd, John R.“Rethinking Sinicization：Processes of Acculturation and Assimilation.”《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组。台北：“中央研究院”民族学研究所，2003。

Spivak, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason.Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1999.

Szakolczai, Arpad. Reflexive Historical Sociology.London and New York：Routledge，2000.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald&Malcolm Chapman（eds）. History and Ethnicity.London and New York：Routledge，1989.

Tulving, Endel.“Episodic and semantic memory.”In Organization of Memory. Ed.by Endel Tulving&W.Donaldson.New

York：Academic Press，1972.

Yates, Frances A. The Art of Memory.Chicago：University of Chicago Press，1969.

[1]指全台湾接受教育主管部门“迈向顶尖大学计划”经费补助的11～13所大学（相当于大陆的“985”大学）。

[2]在本书中，我以加上引号的“历史”指人们对历史的记忆与言语、文字表述，并以此区隔于真实发生的过去（历史）。

[3] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation（Cambridge：Cambridge University Press，1981），274.其相关内容词句为“（Historicity）signifies the fundamental and radical fact that we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings”。

[4]这样的看法表现在他所提出的“习性”（habitus）与“场域”（field）概念及两者间的关系上，也因此，他认为社会学的首要任务便是“去自然化、去宿命化”（denaturalize, defatalize）。相关讨论见Pierre Bourdieu＆Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology（Cambridge, UK：Polity Press，1992），17-19，49，104-107。

[5] Pierre Bourdieu＆Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，39-40.

[6]因此反思史学欲了解的，不仅是遥远时空外的古人与他者如何建构“历史”及其所处情境，也希望对当代历史学者及“我们”如何建构与认识过去，以及对相关社会情境及个人处境有深入的理解。

[7] George E.Marcus and Michael M.J.Fischer, Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences（Chicago：The University of Chicago Press，1986）；James Clifford and George E.Marcus, Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography（Berkeley：University of California Press，1986）.

[8] Yann Martel, Life of Pi（New York：Mariner Books，2002），Chapter 99.

[9]线性历史一般指的是，相信许多有因果关系之事件由过去一条线地发展至今的历史概念。称新一代历史学者不太关心线性历史，这并不表示他们不相信线性历史为历史事实；相反的，此线性历史是学者研究更细腻之经济史、社会史、思想史等等之基础。当然，另一方面，在相关经济、社会、思想之问题研究中，学者经常提出对线性历史的补充与修正。

[10] Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method, edited with an Introduction by Steven Lukes, trans.by W.D.Halls（New York：The Free Press，1982），35-38；Steven Lukes, Emile Durkheim, His life and Work：A Historical and Critical

Study（New York：Penguin Books，1975），8-15.

[11]如我在《羌在汉藏之间》一书中提及的，1910～1920年左右在川西岷江上游宣扬基督教的西方传教士陶然士（Thomas Torrance, Rev），误认羌族的本土宗教为一神教，而他又视一神教为人类文明中的最高等宗教。这样的认知偏见，影响他对羌族与其文化习俗的观察，让他认为许多羌族文化都带有以色列文化色彩，因此也让他相信羌族为东迁的古以色列人后裔。见《羌在汉藏之间》（台北：联经出版公司，2003；北京：中华书局，2008），第五章。

[12] Michel Foucault, Language, Counter-memory, Practice：Selected Essays and Interviews, edited by Donald F.Bouchard（Ithaca, NY：Cornell University Press，1980）；该对谈录最早载于L'Arc No.49。

[13] George E.Marcus and Michael M.J.Fischer, Anthropology as Cultural Critique：An Experimental Moment in the Human Sciences（Chicago：The University of Chicago Press，1986），25-30.

[14] James Clifford and George E.Marcus, Writing Culture：The Poetics and Politics of Ethnography（Berkeley：University of California Press，1986），6-7.

[15]如称"媒体中的种族与两性关系表征"（representations of race and gender in media）以及"两性关系现实的表征"（representations of gender reality）。

[16]关于真实存在的事物或社会现实以及人的本质，与由此产生之表征、表相（或再现），前面提及的小说Life of Pi和导演李安据此拍制的《少年Pi的奇幻漂流》，提供多层次的例证。第一，作者心中存在他要表达的故事或想法是一真实存在（reality），而他在Life of Pi小说中的文字表达则是一种表述（representation）。第二，小说及其内容为一真实存在，李安导演及其团队基于对这小说原意的认知，通过影像来表达的则又是一种表述与再现。第三，若我们进入小说与电影故事中，船难后一连串发生的事是真实存在的过去，Pi对他人讲述的两个故事（动物相食的版本与人吃人的版本），则是对此真实过去的言语表述与再现。我曾为文分析此小说与电影；因这些分析与本书多处内容十分相关，我将它置于本书附录中。

[17]傅斯年，《夷夏东西说》，载《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》史语所集刊外编，台北：历史语言研究所，1935；徐旭生，《中国古史的传说时代》，上海：中国文化服务社，1943年初版；北京：文物出版社，1985；孙作云，《后羿传说丛考—夏初蛇、鸟、猪、鳖四族之斗争》，载《中国学报》1944年1卷3-5期。

[18]关于人们如何选择、编排史料以完成一"叙事"，以及"叙事"的意义，将在本书第六章中讨论。文类，则是本书第七章的主题。

[19]此带引号的"典范性"一词，相当于同样带着引号的"authenticity"，均表示我们对典范或authenticity的质疑与批判性理解。

[20]王明珂，《羌在汉藏之间》，联经版，197-205。

[21] Norbert Elias, The Established and the Outsiders：A Sociological Enquiry into Community Problems（1965；London：SAGE Publications，1994）.

[22] Pierre Bourdieu, Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste, trans.by Richard Nice（1979；London：Routledge＆Kegan Paul，1984）.

[23]印度学者Partha Chatterjee曾指出国族主义（nationalism）的此二元特质，以及在近代印度国族主义发展中女性与传统文化之间的关系。他论述，在国族主义下，人们以物质、进步、西方、男性来代表“世界”，以精神、传统、本土与女性为符号来代表“家”。因此在国族主义新父权下，中产阶级女性被社会鼓励穿着特定服饰以保持印度传统，代表本土精神与民族主体性。见Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories（Princeton：Princeton University Press，1993），120-130。他所称国族主义中的“世界”与“家”，也就是“进步”与“团结”之二元特质。

[24] Michel Foucault, Knowledge/Powers：Selected Interviews and Other Writings，1972-1977.Edited by Colin Gordon and trans.by Colin Gordon＆else（New York：Pantheon Books，1980）.

[25]其中最重要且具代表性的学者及其著作应是Edward W.Said, Orientalism（New York：Vintage Books，1978）。萨义德为中东裔学者。其他，我仅举二例。如印度裔学者Gayatri Chakravorty Spivak，其著作A Critique of Postcolonial Reason（Cambridge, Mass.：Harvard University Press，1999）；南美阿根廷裔学者Walter D.Mignolo，其代表著作Local Histories/Global Designs：Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking（Princeton：Princeton University Press，2000），以及The Idea of Latin America（Malden, MA：Blackwell Publishing，2005）。

[26]面对欧美学者提出的现代性、世界主义，及其中蕴含以欧美文化意识为主体的民主、自由等概念，Walter Mignolo等后殖民主义学者强调以diversality来建立现代性、世界主义；Mingnolo所称的diversality，便有多声共鸣之意。特别是他称：“Western civilization as a large circle with a series of satellite circles intersecting the larger one but disconnected from each other, diversality will be the project that connects the diverse subaltern satellites appropriating and transforming Western global designs”；见Walter Mignolo，“The Many Faces of Cosmo-polis：Border Thinking and Critical Cosmopolitanism，”Public Culture 12.3（Fall 2000）：745。

[27]这一类著作很多，以下我仅举出数种。Robert Darnton, The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History（New York：Basic Books，1984）；在本书“猫的大屠杀”一文中，作者以“过去”与“现在”之间的一个断裂、差距—过去杀猫

被当作一件幽默的事，而在今日欧美文化中则极为恶心、变态—作为认识过去的窗口，来发掘不为我们所熟知的一些欧洲社会史。Richard A.Gould, Living Archaeology（Cambridge：Cambridge University Press，1980）；在这本以澳洲为田野的考古著作中，作者指出不合常例的考古遗存异例（anomalies），能让我们从这些遗存中知道更多的过去。对边缘、异例的相关讨论亦见，D.Emily Hicks, Border Writing：The Multidimensional Text（Minneapolis and Oxford：University of Minnesota Press，1991）；Daniel Cottom, Text and Culture：The Politics of Interpretation（Minneapolis：University of Minnesota Press，1989），ix-x，138-152；David E.Johnson and Scott Michaelsen，“Border Secrets：An Introduction，”in Border Theory：The Limits of Cultural Politics, ed.by Scott Michaelsen and David E.Johnson（Minneapolis：University of Minnesota Press，1997）。

[28]《三国志》卷十六，魏书，任苏杜郑仓传第十六：“天下未定，民皆剽轻，不念产殖，其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，课使耕桑。又兼开稻田，重去子之法。”以上文字表示，郑浑在当县令时，因战事不已，老百姓都不愿种田而以渔猎为生。

[29]譬如，中台湾妈祖绕境仪式中的各种阵头、神轿、音乐、鞭炮，都是一些在当地信徒心中产生意义的文化符号。

[30]这是历史社会学者Norbert Elias在其名著The Court Society中的见解；见Norbert Elias, The Court Society, trans.by Edmund Jephcott（Oxford：Basil Blackwell，1983）。

[31]汉化的羌族家庭，以及嘉绒藏族土司家族除外。

[32]此即所谓agency，个人在特定社会情境中的意图、情感与相关行为；其与整体社会或社会变迁的关系，相关探讨可参考Arpad Szakolczai, Reflexive Historical Sociology（London and New York：Routledge，2000），128-135；以及Scott Lash，“Reflexivity and Its Doubles：Structure, Aesthetics, Community，”in Reflexive Modernization, ed.by Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash（Stanford：Stanford University，1994），110-111。

[33]如汉族家族的祭祖活动，强化汉人家族组织及相关资源共享、分配，如羌族村落人群的祭山活动，强化羌族的村寨人群认同及相关资源界线。若现实社会变化，使得汉人家族中各家庭之资源关系不复存在，使得羌族各村寨边界难以维持（如在虫草价格飙涨的情况下），家族祭祖与祭山神活动便不易每年持续进行。没有家族祭祖与祭山神这样的集体活动，那么汉的家族认同与羌的村寨认同，也将逐渐淡化或消失。

[34]四川省大禹研究会编，《大禹研究文集》（北川：四川省大禹研究会，1991），158。

[35]北川县政协文史资料委员会编，《北川羌族资料选集》（北川：北川县政治协商会，1991），170。

[36]同前。

[37] Pierre Bourdieu, Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste，482-483.

[38]因此有些学者以集体表征（collective representation）称一社会人群中共同的信念与价值观。

[39]如其所称“A class is defined as much by its being-perceived as by its being, by its consumption—which need not be conspicuous in order to be symbolic—as much as by its position in the relations of production.”见Pierre Bourdieu, Distinction，483。

[40] Paul Ricoeur，“What is a text?Explanation and Understanding，”in From Text to Action：Essays in Hermeneutics II（Evanston, IL：Northwestern University Press，1991），109.

[41]印度学者Partha Chatterjee曾指出近代印度国族主义的二元特性及其与女性的关系。见第二章，注7。

[42]关于羌族妇女服饰的分析，见拙著《羌族妇女服饰：一个“民族化”过程的例子》，载《历史语言研究所集刊》69.4（1998）：841-885，以及《羌在汉藏之间》，联经版，349-366。

[43]Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice（Cambridge：Cambridge University Press，1977），82-83；Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，33.

[44]Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，133.

[45]Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice，78；类似说明亦见同书第72页。

[46]“The schemes of the habitus, the primary forms of classification, owe their specific efficacy to the fact that they function below the level of consciousness and language, beyond the reach of introspective scrutiny or control by the will.”见于Pierre Bourdieu, Distinction，466。

[47]本段说明所根据之英译本原文为：“The habitus, the durably installed generative principle of regulated improvisations, produces practices which tend to reproduce the regularities immanent in the objective conditions of the production of their

generative principle, while adjusting to the demands inscribed as objective potentialities in the situation, as defined by the cognitive and motivating structures making up the habitus.”见Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice，78。

[48] Pierre Bourdieu, Distinction，373.

[49]这一点，在他的Distinction一书中有较清楚的表述；在该书中他称habitus是社会区分的主要形式（the primary forms of classification），而他特别关注的是造成阶级（class）区分的习性、品味。见Pierre Bourdieu, Distinction，466。

[50]田晓岫主编，《中华民族》（北京：华夏出版社，1991），封面。

[51]Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”Annual Review of Sociology 24（1998）：105-140.

[52] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory, ed.＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago：The University of Chicago Press，1992）；Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la memoire（Paris：Presses Universitaires de France，1952）.

[53] Frederick Bartlett, Remembering：A Study in Experimental and Social Psychology（London：Cambridge University Press，1932）.

[54] Frederick Bartlett, Remembering，199-202，296.

[55] Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”105-140.

[56]Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman eds.，History and Ethnicity（London and New York：Routledge，1989）.Renato Rosaldo, Ilongot Headhunting 1883-1974：A Study in Society and History（Stanford：Stanford University Press，1980）；Janet Hoskins, The Play of Time：Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange（Berkeley：University of California Press，1993）；Jonathan D.Hill ed.，Rethinking History and Myth：Indigenous South American Perspectives on the Past（Urbana：University of Illinois Press，1988）.

[57]Benedict Anderson, Imagined Communities.Rev.edition（London：Verso，1991）；Eric Hobsbawm＆Terence Ranger eds.，The Invention of Tradition（Cambridge：Cambridge University Press，1983）；Pierre Nora, Realms of Memory, vol.1-3（New York：Columbia University Press, vol.1，1996；vol.2，1997；vol.3，1998）.

[58]Frances A.Yates, The Art of Memory（Penguin Books，1969）.

[59] Jonathan D.Hill ed.，History, Power, and Identity：Ethnogenesis in the Americas，1492-1992（Iowa City：University of Iowa Press，1996）.Michael Herzfeld, A Place of History：Social and Monumental Time in a Cretan Town（Princeton：Princeton University Press，1991）.

[60]我认为，社会记忆理论对近代国族主义之解构性研究有极大贡献，就是毫无疑问的。然而，仅专注于或过分专注于“近代”，都低估了人类记忆与社会（以及社会变迁）间更深层及长远的关系。

[61]Maurice Halbwachs, On Collective Memory, ed.＆trans.by Lewis A.Coser（Chicago：The University of Chicago Press，1992）；David Middleton＆Derek Edwards，“Introduction，”in Collective Remembering, eds.by David Middleton＆Derek Edwards（London：Sage Publications，1990）；Barry Schwartz，“The Social Context of Commemoration：A Study in Collective Memory，”Social Forces 61（1982）：374-402；Yates, F.A.The Art of Memory.

[62]《羌在汉藏之间》，联经版，183-190。

[63]黑水绝大多数村寨民众的语言，都与其东邻茂县赤不苏羌族的语言类似；语言学家认为他们说的是“羌语”。然而，因过去本地在村寨政治与婚姻关系上，头人们与嘉绒藏族（四土）土司们过从较密切，因此他们以应用较广的嘉绒语为“官方语言”。由此之故，加上黑水各村寨民众都是藏传佛教信徒，上一世纪中他们被识别为“藏族”，也就是所谓“说羌语的藏族”。

[64]编于1917年之《松潘县志》中记载，大姓云昌土司所辖小姓埃溪沟附近的寨子有柴溪、纳溪、白茫、白柱、料杠、背古楼等六个寨子。对照我在1990年代的调查著录，白柱寨应即埃溪沟一组白基寨。白茫寨应为二组白花寨之误。料杠即梁嘎寨，在我从事调查时其为二组白花寨的一部分。柴溪寨是三组洁del寨。背古楼寨所指不详。纳溪寨在紧邻埃溪的小姓沟北岸，不属埃溪沟。去除纳溪寨，此时埃溪沟中共有五个寨子。见1924年版《松潘县志》卷四。

[65] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human Sciences，274.本段文字之英文原文见本书《前言》注2。

[66]许多学者也曾指出哈布瓦赫之说的此项缺憾，如见James Fentress and Chris Wickham, Social Memory（Oxford：Blackwell Publishers，1992），ix。

[67] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory, viiii.

[68] Endel Tulving，“Episodic and semantic memory，”in Endel Tulving＆W.Donaldson eds.，Organization of Memory（New York：Academic Press，1972），381-403.

[69] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory，20.

[70] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory，36-51.

[71]同前，72-73。

[72]以此而言，前述芬特雷斯与威克姆二位学者对托尔文之学说的批评并非公允；心理学者们亦同意幕像记忆会化为语意记忆。

[73]王明珂，《羌在汉藏之间》，联经版，第七章。

[74]譬如，我在青海、川西藏羌族地区曾有许多接触獒犬的经验，这些经验记忆凝结成我对"獒犬"的一般性知识，此毫无疑问。然而那些我接触獒犬的个人幕像记忆，深受当时他人对我说"这个狗很好或不纯"等等的语意记忆影响，而形成我记忆中"獒犬"的典范形象。

[75]郭建勋，《互动与区分：川西鱼通人的信仰、仪式与象征的秩序》（北京：民族出版社，2012），109。

[76]这架轰炸机有个名字叫"伊诺拉·盖"（Enola　Gay），因此相关争议就被称为"伊诺拉·盖争议"（Enola Gay Controversy）。

[77]相关讨论见，Edward T.Linenthal and Tom Engelhardt eds.，History Wars：The Enola Gay and Other Battles for the American Past（New York：Metropolitan，1996）；Steven C.Dubin, Displays of Power：Memory and Amnesia in the American Museum（New York：New York UP，1999）；Thomas F.Gieryn，"Balancing Acts：Science, Enola Gay and History Wars at the Smithsonian，"in Sharon Macdonald ed.，The Politics of Display：Museums, Science, Culture.（New York：Routledge，1998），197-228。

[78] Susan A.Crane，"Memory, Distortion, and History in the Museum，"History and Theory 36.4（1997）：44-63.

[79]类似的族群与文化偏见，也见于欧美学术界对第三世界的研究之中。人类学者John　Comaroff与Jean　Comaroff曾指出，西方知识界经常有一种将现代社会（西方）与传统社会（第三世界）二分的偏见；后者被认为是"没有历史的"。因而这种偏见也造成西方知识界以"历史"来认识现代西方世界，而以"民族志"来发现传统社会。其相关著作见John　Comaroff＆Jean　Comaroff, Ethnography and the Historical Imagination（Boulder：Westview Press，1992），5-6。

[80]（唐）樊绰，《蛮书》卷四，名类第四。

[81]（明）朱孟震，《西南夷风土记》。

[82] Paul Connerton, How Societies Remember（Cambridge：Cambridge University Press，1989）.

[83]Paul Connerton, How Societies Remember，29-36.

[84] Marshall Sahlins，“La Pensee Bourgeoise：Western Society as Culture，”in Culture and Practical Reason（Chicago：The University of Chicago Press，1976），166-204.

[85]如茂县黑虎沟的黑虎五寨有其妇女服饰共性与特点，永和沟各寨的妇女服饰亦有其区域特色，茂县北路的牛尾巴、杨柳沟、双泉等寨，在妇女服饰上也自成一有其共性与特色的区域。

[86] Paul Connerton, How Societies Remember，179，189.

[87] Norbert Elias, The Court Society.

[88]其原文为：“The body is the point of linkage between these two levels.It is in bodily proprieties that the rules of etiquette and the rules of the court are reproduced and remembered.They are remembered as habit-memories, as habitually observed rules of decorum.”见Paul Connerton, How Societies Remember，84。

[89] Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice.

[90]这是十分简洁但过于抽象的说法；其意应为，表征因本相而生，而本相也因表征而强化。对此的说明及举例，请见本书第四章，以及Pierre Bourdieu, Distinction，482。

[91]《中国最大古羌城在四川茂县开城迎客》，新华网（http：//news.xinhuanet.com/local/2013-11/04/c_118000594.htm，2013.02.04）。

[92] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory，23-24；Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”111.

[93] Paul Connerton, How societies remember，13-14.

[94]Paul Ricoeur, Hermeneutics and the human sciences，277-278.

[95] Lewis A.Coser，“Introduction：Maurice Halbwachs，”in On Collective Memory，23-24；Jeffrey K.Olick and Joyce Robbins，“Social Memory Studies：From‘Collective Memory’to the Historical Sociology of Mnemonic Practices，”Annual Review of Sociology 24（1998）：111.

[96] Paul Ricoeur，“The Narrative Function，”in Hermeneutics and the Human

Sciences：Essays on Language, Action and Interpretation，288.

[97]譬如，若我们的研究对象是某种宗教仪式，此宗教仪式活动是一种社会表征，相关人士对此仪式之来源与过程说明文本（口述的或书写的）也是一种社会表征。我认为，相对而言，后者较易被我们观察分析，而了解此宗教仪式所反映的（及造成的）社会现实本相。这是因为宗教仪式，如中台湾的妈祖绕境活动，其中包含太多人的肢体、语言活动，以及执行仪式者之服装样式、色彩，使用之音乐、鞭炮，以及各种神灵造型等等，这些可以让人们观察、感受的讯息皆如一个个的文本符号，因此它们比由语言文字表述的文本复杂得多，难以被我们观察、分析。然而，也因如此，若我们能将一宗教仪式视为一文本，尝试找寻仪式中的"文法"结构，观察人们在仪式中之行为（文本符号）对此结构之依违，一个宗教仪式之意义是可以被"阅读"的。文学研究者Morton W.Bloomfield在一篇论隐喻诠释（allegory）的文章中亦有类似看法；见Morton Bloomfield，"Allegory as Interpretation，"New Literary History，3（1972），303。

[98]我在川西羌、藏族中的田野访问研究，便是采用这样的方法。在一些关键问题上，我将当地人的口述社会记忆录音，逐字逐句转为文字，然后进行文本分析。

[99]对于text的界定，学者之间或各学科之间可能有不同意见。有些学者如保罗·利科只将文字书写的材料视作文本（text），并强调其与言谈（speech）之不同；其论见Paul Ricoeur, From Text to Action：Essay in Hermeneutics, II（Evanston, Ill.：Northwestern University Press，1991），108-109。然而许多从事文化与文学研究的学者，则倾向于较广义的文本定义；见Stuart Hall ed.，Representation：Cultural Representations and Signifying Practices（London：SAGE Publications，1997），166。

[100]此一般被称为象征符号人类学（symbolic anthropology）或诠释人类学（interpretive anthropology），代表人物有Clifford Geertz、Victor Turner、David Schneider等学者。

[101]我可以举个很简单的例子。我们的社会行为，哪些被认为是有教养的，哪些是不雅的、危险的，有一套如"语法"的结构逻辑被大家所认知、接受。便因如此，在公众面前放响屁的行为，或称某人说话像放屁的言语，这些"符号"能在人群间产生其社会意义（如某人被认为没教养，以及某人说话不可信）。

[102]这类似Robert Danton的说法；见Robert Darnton, The Great Cat Massacre：And Other Episodes in French Cultural History（New York：Basic Books，1984，2009），5。

[103]钱穆，《周初地理考》，收于许倬云编，《中国上古史论文选集》第一册（台北：台联国风出版社，1975）。

[104]其原文如下："周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原

出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。”

[105]其原文如下：“弃为儿时，屹如巨人之志。其游戏，好种树麻、菽，麻、菽美。及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穑焉，民皆法则之。帝尧闻之，举弃为农师，天下得其利，有功。帝舜曰：‘弃，黎民始饥，尔后稷播时百谷。’封弃于邰，号曰后稷，别姓姬氏。后稷之兴，在陶唐、虞、夏之际，皆有令德。后稷卒，子不窋立。不窋末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窋以失其官而奔戎狄之闲。不窋卒，子鞠立。鞠卒，子公刘立。公刘虽在戎狄之闲，复修后稷之业，务耕种，行地宜，自漆、沮度渭，取材用，行者有资，居者有畜积，民赖其庆。百姓怀之，多徙而保归焉。周道之兴自此始，故诗人歌乐思其德。公刘卒，子庆节立，国于豳。庆节卒，子皇仆立。皇仆卒，子差弗立。差弗卒，子毁隃立。毁隃卒，子公非立。公非卒，子高圉立。高圉卒，子亚圉立。亚圉卒，子公叔祖类立。公叔祖类卒，子古公亶父立。”

[106]其原文如下：“古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之，欲得财物，予之。已复攻，欲得地与民。民皆怒，欲战。古公曰：‘有民立君，将以利之。今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼，何异。民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。’乃与私属遂去豳，度漆、沮，逾梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁，亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之。作五官有司。民皆歌乐之，颂其德。”

[107]《史记·周本纪》中关于周人族源的记载，并非在西汉前期始为司马迁所创，而是在战国时此文本之部分内容已见于先秦典籍。因此它代表的应是战国至西汉前期华夏的历史记忆。另外，春秋战国时期华夏认同逐渐成形，此一历史情境又是新石器时代晚期以来华北人类生态情境（部分人群的畜牧化、移动化与武装化）变迁的一部分。因此《史记·周本纪》的这一段文本，特别是其中强调农业、定居与行仁政（爱和平）这样的内容，也是此长期人类生态情境变化的一个表征。

[108]《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

[109]《后汉书》卷六十五，皇甫张段列传第五十五。

[110]王明珂，《游牧者的抉择》，联经版，60-70。

[111]因此有些游牧社会之人类学研究者认为，纯粹的游牧者就是那些穷游牧者（the pure nomads are the poor nomads）。

[112]《三国志》卷十六，魏书，任苏杜郑仓传第十六。

[113]《史记》卷一，五帝本纪第一。

[114]《三国史记》卷十三，高句丽本纪第一。

[115]释一然，《三国遗事》。然而在《三国遗事》中朱蒙事迹记载大多同于《三国史记》，因此也提及金蛙及天帝子解慕漱。

[116]白姐触木生子的故事内容，显然是出于在云南流传更久远之“沙壹与九隆故事”。《三灵庙记》，见《大理丛书·金石篇》第十册，49。关于沙壹与九隆（九龙）故事在云南滇、洱地区的流传，其如何作为一历史叙事内容因素（符号）融入其他本土“历史”中，以及借此反映的本地人认同，请参考拙著《英雄祖先与弟兄民族》，第七章。

[117]《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

[118]瑶族《过山榜》（其较完整版本称《评皇券牒》）之文本便是很好的例子。这是流传在瑶族中的一种文书，其文本形式仿皇帝诏令，其内容则以盘瓠故事来肯定盘瓠子孙使用山林并可免于赋税之权利。

[119]《礼记》卷十三，王制篇。

[120]《左传》，襄公十四年。

[121]（唐）樊绰，《蛮书》卷四，名类第四。

[122]（宋）朱辅，《溪蛮丛笑》。

[123]（明）朱孟震，《西南夷风土记》。

[124]关于岷江上游羌族村寨中的毒药猫传说之民族志资料，以及相关之涉及村寨人群认同及两性关系的讨论，请参考拙著《羌在汉藏之间》，第四章。

[125]在羌族毒药猫传说中，毒药猫女人最常变幻成猫、牛、马等动物来害人，特别是变成猫与牛。羌族村寨中的牛、马一般都放养在村寨上方的大山上，平日自行觅食、生养与对付豺狼等野兽。因此羌族的牛、马野性强，常因不驯服而伤了主人。猫则是人们家中一种特殊的“驯养动物”。它们的自主性强，对主人及“家”不像狗那样忠诚、依赖。猫与“家”的关系若即若离；即使离开“家”成为野猫，它们多仍能存活得很好，因此我们经常看到“丧家之犬”，却没见过“丧家之猫”。羌族毒药猫神话传说，以及人们所传述本地曾发生的毒药猫历史，其叙事中经常通过猫、牛之隐喻，以及女人与猫、牛之关系，表述村寨中的女人“不是本地人也不是外人”的边缘角色。在欧美的女巫传说与相关事件中，猫也常被认为是女巫的化身或助手，此皆与人们潜意识中女人与猫打破父系传承并以男性成员为主体之“家”的内外边界有关。

[126] Robin Briggs, Witches＆Neighbors（New York：Penguin BooksGirard，1996）.关于在社会动荡、骚乱压力下，社会群体中的边缘人（不是内人也不是外人者）成为“代罪羔羊”之研究，更多的讨论见于René Girard之著作：Violence and the Sacred, trans.by Patrick Gregory（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，

1977）；The Scapegoat, trans.by Yvonne Freccero（Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1986）。

[127]他以神话（myth、mythology）指人们肤浅地接受与相信的一些讯息。

[128]Sign、signifier、signified在台湾或华文学术界一般被分别译为中文的符号、能指、所指。我不愿遵循这似乎已通用的翻译，因"符号"的中文意涵相当于signifier，而Semiotics学者所称的sign是带有意涵的符号（a meaning-imbued sign），而能指、所指两词更难达其旨意。

[129]在我过去的田野访谈中，有些阿坝州黑水县的黑水人（藏族）称周仓是一个西方王子，或说他就是格萨尔。谈到观音与周仓斗法故事时，有些人认为周仓是一个面貌粗黑的菩萨；在此他们似乎是以藏传佛教中的护法神形象来认识周仓。

[130]譬如在一个现代化超市中，荞麦与燕麦、小麦、青稞等混装在名为"五谷米"的商品袋中，它在人们心中造成的指意自然是绿色或健康谷类食品。

[131]我最早是在《羌在汉藏之间》一书中提出历史心性概念，以及提出分别以"弟兄"与"英雄"为祖先来源之两种历史心性。后来我基于此写成《英雄祖先与弟兄民族》一书，以解读中国古文献中的许多英雄祖先与弟兄祖先历史记忆，并分析它们所对应的社会现实情境。

[132]华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二（上海：新亚细亚月刊社，1932），332。

[133]双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编，《双江县邦驮乡布朗族社会调查》，载《布朗族社会历史调查（一）》（昆明：云南人民出版社，1981），80。

[134]黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，158。

[135]《史记》卷四十，楚世家第十。

[136]《后汉书》卷八十五，东夷列传第七十五。《魏略》也记载此故事，见《三国志》卷三十，魏书，乌丸鲜卑东夷传第三十，注引《魏略》。

[137]事实上，无论是台湾的闽南人、客家人、外省人或美国的白人（White Americans），各个家族、家庭经常有非常多元、复杂的移民迁徙与婚配历史。闽南人、客家人、外省人、美国白人这些各个主流社会所建立的族群范畴，更无法容纳许多跨族群婚姻产生之子裔（或因此而让他们处于社会边缘）。总之，"历史"自身便难以脱离选择性建构与想象，一社会中人们普遍认知的族群与"历史"之关系更是偏离事实的建构与想象，因此它如同神话。

[138]达仓宗巴·班觉桑本，《汉藏史集》，80。一说为，阿聂木思赤朵钦波娶了三个妻子，她们分别生下这六弟兄；见大司徒·绛求坚赞，《朗氏家族史》（拉萨：西藏人民

出版社，1988），5。

[139] Donald P.Cole, Nomads of the Nomads：The āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter（Arlington Heights, Ill：Harlan Davidson, Inc.，1975），92.

[140] Laurence Krader, Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads，63.右部之下，并非分为两支系而是分为三支系，打破前面的规律。但Krader认为可能Ungi、Kitoi为出于Alar的两支系。

[141]关于川西羌族、藏族与川南凉山彝族社会，分别属于两种不同类型人类生态的介绍与讨论，请见本书第三章。

[142]马长寿，《彝族古代史》（上海：上海人民出版社，1987），7-9；《西南彝志》（第7-8卷），六祖起源（贵阳：贵州人民出版社，1994）。

[143]吉克·尔达·则伙口述，吉克·则伙·史伙记录，《我在神鬼之间：一个彝族祭司的自述》（昆明：云南人民出版社，1990），3。

[144]《太平寰宇记》卷一百二十，丛书集成（北京：中华书局，1985）。唐代梁载所著《十道志》中即有“故老云，楚子灭巴，巴子弟兄五人，流入黔中”之说；见《太平御览》第一七一卷，州郡部十七，江南道下，辰州条引《十道志》。唐人李吉甫之《元和郡县图志》中也称“辰州蛮戎所居也，其人皆盘瓠子孙。或曰巴子弟兄立为五溪之长”；见《元和郡县图志》卷三十（北京：中华书局，1985）。

[145]华企云，《中国边疆》，新亚细亚丛书边疆研究之二（上海：新亚细亚月刊社，1932），332。

[146]《华阳国志》卷一，巴志；《华阳国志》卷三，蜀志。

[147]《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

[148]根据一项在湘西沅水流域“瓦乡人”地区进行的田野研究，本地有些村落中确有“弟兄祖先历史”。如红土溪村流传的祖先吃鱼分家的故事：“老大吃鱼头，迁往何水的问野，再到蛤蟆坳。老二吃鱼肚，就留在红土溪的柳树湾。老三吃鱼尾，迁往浦市覃家的田溶，又由田溶到白羊溪的湾水排。”白沙村的戴姓，称祖上是三弟兄由江西沿途托钵来此，“后来他们便把饭钵打碎成三块，兄弟三人一人一块，并且相约以后凭饭钵认祖。兄弟三人中的老大从沙滩往上游迁往白河，老二从浦市迁到了溆浦，老三留在沙滩上不走了。”见明跃铃，《边界的对话：漂泊在苗汉之间的瓦乡文化》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，2007），7-8。

[149]这便像是以帝王祖先为喻，蜀人自称为中原华夏的“舅舅”。有趣的是，文本13中，也是以始祖为喻，“野人”自称为汉人的“大哥”。

[150]法国历史学者拉克伯里（Terrien de Lacouperie）曾提出一个“历史”：一战败的

巴比伦酋长率众东迁至中国之域，他便是中国古史中的黄帝。这“历史”，便是有此模式化情节之历史建构。此说见于其著作Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C.to 200 A.D.（London：Asher＆Co.，1894）。

[151]我认为，依循此模式化情节最经典的一部小说是，19世纪英国小说作者Rudyard Kipling所写的The Man Who Would Be King。这篇小说的情节为，19世纪两个英国探险家结伴前往印度—阿富汗边境，企图在那儿建立一个由他们统治的国家。结果在他们几乎成功而其中一人Daniel Dravot即将成为本地神王的时候，他的神性被土著揭穿因而遭土著杀害。这个小说故事也曾拍成电影，Dravot由著名影星肖恩·康纳利（Sean Connery）饰演。

[152]我所指的是曾引发人类学者间之辩论的一本学术著作，马歇尔·萨林斯所著Historical Metaphors and Mythical Realities。在此著作中，萨林斯根据许多文献记载，重建及解释欧洲航海家Captain Cook于1779年航行至夏威夷，在此先被土著尊为神，后来又遭杀害的经过。简单地说，萨林斯将历史事件（如Captain Cook到达夏威夷被土著尊为神）纳入文化结构中来理解，以此说明为何在夏威夷历史中土著不断将外来白人当作有神性的酋长。另一位人类学者Gananath Obeyesekere反驳萨林斯之说，他指出，事实上Captain Cook并没有被土著神化，而是被有文化偏见的西方船员、旅行者、人类学家（影射萨林斯）神化了。他认为这种“西方人到野蛮地区被当地人尊为神”，是西方文化中一种根深柢固的自我中心偏见。相关著作见Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities（Ann Arbor：The University of Michigan Press，1981）；How“Native”Think：About Captain Cook, for Example（Chicago：The University of Chicago Press，1995）；以及Gananath Obeyesekere, The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific（Princeton：Princeton University Press，1992）。

[153]黎光明、王元辉，《川西民俗调查记录1929》，158。

[154]马长寿，《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944：67。完整的文本如下：“天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰‘琼’，降于乌斯藏之琼部。首生二角，额上发光。额光与日光相映，人莫敢进之。迨琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三只：一白，一黄，一黑。僧巫取置庙内，诵经供养。三卵产生三子，育于山上。三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为土司；黑卵之子至绰斯甲为土司；白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。”

[155]《汶志纪略》卷四，瓦寺土司；转引自，中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组编，《羌族地区土司资料汇编》（油印本，1963），50-52。

[156]马长寿，《嘉戎民族社会史》，77。

[157]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，允晨版，85。

[158] Erich Auerbach, Mimesis：The Representation of Reality in Wester n

Literature（Princeton：Princeton University Press，2003）.

[159]虽然同时或早于此的有成于东汉的《吴越春秋》，然而此书内容记载春秋时吴、越两国相争的史事，而非对吴、越之地理、物产与人事的全面介绍，此与后世之地方志有相当差别。

[160]《华阳国志》卷三，蜀志。

[161]同前。

[162]此也表现古代华夏认同的特质。它有当代族群认同的一般性质，也就是包括其成员共同的血缘与空间领域两大因素。然而不同于今日所有四川汉人都能自称"黄帝子孙"的族群认同，显然汉晋作者只强调巴蜀统治"王侯"为黄帝子孙，而非称所有"蜀人"皆黄帝子孙。一般蜀人，除了其家族姓氏可系于黄帝血脉者外，看来皆只因存在于华夏之域（地理与政治空间）而成为华夏。

[163]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》（北京：中华书局，2009），74。

[164]《华阳国志》卷十，先贤士女总赞上。

[165]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，允晨版，111-132。

[166]四川省编辑组，《羌族社会历史调查》（成都：四川省社会科学院出版社，1986），150-155；北川县政协文史委、北川县政府民宗委编，李明整理，《迟》，载《羌族民间长诗选》（北川：北川县政府，1994），137-162。

[167]《史记》卷三十一，吴太伯世家第一。

[168]《汉书》卷二十八下，地理志第八下。

[169]《史记》卷一百一十六，西南夷列传第五十六。

[170]《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

[171]《史记》卷一百一十八，淮南衡山列传第五十八。

[172]《史记》卷一百十，匈奴列传第五十上，（唐）司马贞《史记索隐》引张宴之说。

[173]《史记》卷一百十，匈奴列传第五十上，《索隐》引乐产《括地谱》。

[174]《王乍姜氏簋》："王乍姜氏尊簋。"《散车父壶甲》："散车父作皇母□姜宝壶，用逆姞氏……"《散白车父鼎甲》："散伯车父作邪姞尊鼎。"《散白作夨姬簋》："散伯作夨姬宝簋。"

[175]《师克盨盖》："王若曰：师克不显文武雁受大命，匍有四方，则隹乃先祖考有

勋于周邦，干害王身乍爪牙……”《彔伯冬簋》：“王若曰：彔伯冬繇自乃祖考有劳于周邦，右辟四方……”《乖伯簋》：“王若曰：乖伯，朕丕显祖文武，膺受大命，乃祖克弼先王，翼自他邦……”

[176]《询簋》：“王若曰：询，丕显文武受命，则乃祖奠周邦……”

[177]男女并列为作器者之例，如豁叔鼎铭称“豁叔信姬乍宝鼎，其用享于文祖考，豁叔信姬其易寿考多宗永命，豁叔信姬其万年子子孙孙永宝”；秦公钟铭“公及王姬曰……”。男女祖先同列为受献祭者之器，如询簋铭“乍文祖乙白同姬尊簋”。更少见的例子是，为了攀附尊贵的姻亲而自称“周生”（姬姓周族之外甥）。《周生豆》：“周生作尊豆用享于宗室……”《周生鬲》：“周生作文考宫仲尊鬲……”

[178]此文本据载最早见于西汉末扬雄所著《蜀王本纪》。因该书早已亡佚，今所见皆为他书所引片断，见于东汉末来敏著《本蜀论》以及三国时谯周所作《蜀本纪》。

[179]郑朴辑，《蜀王本纪》。

[180]《史记·货殖列传》：“程郑，山东迁虏也，亦冶铸，贾椎髻之民。”《汉书·李陵传》：“两人皆胡服、椎结。”《后汉书·梁鸿传》：“鸿妻孟光，椎髻着布衣，操作而前。”《汉书·陆贾传》：“高祖使贾赐佗印，为南越王。贾至，尉佗魋结、箕踞见贾。”以上这些例子都显示，椎髻、椎结等，都是指一般百姓或异族随便将发盘结在头上的发式。

[181]《华阳国志》卷一，巴志。

[182]文本3、4出于《华阳国志》卷三，蜀志。

[183]约成书于战国至西汉的《世本》中记载：“蜀之先，肇于人皇之际。无姓。相承云，黄帝后。”司马迁在《史记》中未称蜀之古帝王为黄帝后，只称黄帝之子昌意曾降居若水，在此娶蜀山氏之女为妻，这婚姻产生黄帝之孙高阳，也就是帝颛顼。西汉博士褚少孙为《史记》作补记时则称“蜀王，黄帝后世也”。

[184]这是由于，人类学民族志资料显示，在父系社会中由于女子不下嫁到社会阶层较低的家庭中等等原则，一般来说“娶妻者”家庭的社会地位高于“嫁女者”家庭之社会地位。当时（汉魏晋时期）中原与巴蜀无疑都是父系继嗣的社会。这是一种社会情境本相；上述“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女”之文本，便是此情境本相下的文本表相。

[185] 2000年冬录于埃溪沟，讲述者为一组（北基寨）的一位老人。

[186] 1995年夏录于埃溪沟，讲述者为一组（北基寨）的中年人。

[187]　1995年夏录于小姓沟松林局，讲述者为由埃溪沟二组（北哈寨）迁来此地的中年人。

[188] 1996年夏录于北川小坝乡杉树林，讲述者为一曾当过副乡长的中年人。

[189]年夏录于北川小坝乡内外沟，讲述者为一中年人。

[190]虽然如此，在中国各地乡间都常有汉人的同姓村，如张家村、李家村等等，这仍是血缘与地缘合一的人类社会结群方式。这些例子，以及所有羌、藏族中血缘与地缘结合的村寨人群认同之例，都值得我们深入考察，以解答人类社会发展上的一个重要课题—血缘与地缘合一或分离，这两种人类社会结群模式在早期人类发展上的意义。

[191]嘉绒藏族，在语言、生活习俗等许多方面都和邻近羌族相近，信仰藏传佛教是他们在近代民族分类识别中成为藏族的主要原因之一。

[192]马长寿，《嘉戎民族社会史》，载《民族学研究集刊》1944：67。

[193]这些“历史”文本见于本书第七章。为了方便读者们思考，我将它们再简述如下。一、箕子王朝鲜：东北方，当商朝为周武王所灭之前，一位商朝的王子箕子离开母国远游到朝鲜，在此他教本地人种田与礼仪教化，本地人拥他为王。二、太伯奔吴：东南方，周太王想把帝位传给小儿子，他的长子太伯知道父亲的心意，于是离国远奔到江南荆蛮之地。蛮夷佩服太伯的义行，因此拥他为王。三、庄蹻王滇：西南方，战国末楚国将军庄蹻受命往南方征伐，当他打下滇并准备回国时，秦侵楚而截断他的退路，庄蹻便留下来成了滇王。四、无弋爰剑奔西羌：西北方，戎人无弋爰剑原是秦国的奴隶，一天他逃到黄河上游，因种种神迹他被本地羌人尊奉为王。

[194]王明珂，《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54；王明珂，《华夏边缘》增订本（杭州：浙江人民出版社，2013），272-277。

[195]年代人口调查，北川全县羌、藏族共1757人，占全县人口的2.3%，其中羌族仅59人，为总人口的0.07%。见《北川县志》（1996），164。

[196]年代初北川羌族人口约200余人，多在青片上五寨。1981年青片河上游建设公社进行民族成分普查时，许多人要求由汉族或藏族更改为羌族。于是1982年成立青片藏族羌族公社，羌族人口增加为2001人，占北川县总人口的1.33%。1984年白石、马槽、墩上等羌族乡或羌族藏族乡成立。接着1985年，坝底、外白、开坪、小坝、片口、桃龙、小园、禹里等乡也成为羌族乡或羌族藏族乡；此时羌族人口为39722人，占北川总人口的26.56%。1986年治城、漩坪、青石、白泥、金凤、南华等乡，1988年太洪、贯岭、都坝等羌族乡相继成立。1987年羌族人口为52783人，占北川县总人口数的34.63%。资料见《北川县志》（1996），164。

[197]姜炳章，《白草歌》，见（清）赵德林重修，道光《石泉县志》，卷十，艺文。

[198]虞预著《会稽典录》已轶散，本文引自《三国志》卷五十七，虞陆张骆陆吾朱传第十二，虞翻传，裴松之注。

[199]如所引文本14，虞翻所称道的本地才俊之士，由董黯到曹娥有二十人。

[200]关于此，最著名的一场争辩便是何炳隶与罗友枝（Evelyn S.Rawski）两位学者对满族汉化的争议，后来此争辩衍生为中西学术界对于“汉化”的普遍讨论。见Evelyn S.Rawski，“Reenvisioning the Qing：The Significance of the Qing Period in Chinese History，”Journal of Asian Studies 55.4（1996）：829-850；Ho Ping-ti，“In Defense of Sinicization：A Rebuttal of Evelyn Rawski’s Reenvisioning the Qing，”Journal of Asian Studies 57.1（1998）：123-155；Pamela K.Crossley，“Conclusion，”chap.in Three Manchu Generations and the End of the Qing World（Princeton：Princeton University Press，1990）；John R.Shepherd，“Rethinking Sinicization：Processes of Acculturation and Assimilation，”《国家、市场与脉络化的族群》，何翠萍、蒋斌主编，第三届国际汉学会议论文集，人类学组（台北：“中央研究院”民族学研究所，2003）。

[201]四川土司多称其祖先来自“湖广”，云南土司多称祖先来自“南京”，贵州、湘西土司则多溯其祖源于“江西吉安府”，这些大多为汉化下的祖源想象。

[202]我曾以此案例，与另一历史语言研究所早期成员之民族考察案例（1929～1930黎光明的川西民俗考察）作比较，说明近代中国国族建构过程中发生在国族边缘、边疆的一些微观变化，以此探讨近代中国边疆人群成为少数民族的微观社会过程。见王明珂，《国族边缘、边界与变迁：两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。以下我对凌纯声、芮逸夫的湘西考察分析多出于此文。

[203]在他们所摄同地、同一主题照片中，也有男女一同荡秋千的场景。

[204]中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗傜民族》，全宗号393，卷号280。

[205]蒙藏委员会委员长石青阳将此函转给中央研究院院长蔡元培，请该院存查。蔡元培则在复函中附上凌纯声等对各项指控的答辩。

[206]1933年至1935年湘西连遭天灾，人民无粮可缴屯租，但掌握湘西屯政的陈渠珍部催逼不已。在凌、芮离开后不久，1936年抗屯租的地方串联及请愿正式展开，1937年发展为全面武装革屯。相关研究见，伍新福，《湘西革屯运动述评》，载《贵州民族研究》1983年4期：79-89；石昭明，《湘西革屯运动的特点及历史作用》，载《中南民族学院学报》（哲学社会科学版）1988年4期：51-55。

[207]邓云霄，《游九疑山记》，引自《新增月日纪古》，台北：“中央研究院”汉籍电子文献1.3版。

[208]石建中，《石启贵参加国大的前前后后》，未刊稿，得于石教授之提供。

[209]伍新福，《石启贵传略》，载《民国时期湘西苗族调查实录》（北京：民族出版社，2009）。

[210]以我自己的羌族田野研究来说，这种作为社会本相（民族志事实）之参照的文本之一，便是我在各地录音搜集的“弟兄祖先历史”。我将这些录音内容转为文字，并利用这些文字文本来参照分析各地羌族村寨中的“情境”。这些录音档保存在我所任职的“中央研究院”历史语言研究所，它们往后可被学者们利用与验证。

[211]譬如，我们可以深入考察清中叶云南（中原帝国的边缘空间）士人王崧为何编出一本不能见容于其方志局同僚的云南省志（方志文类的边缘文本）。接着，我们可以转移“田野”至1930年代初（中国国族国家建构的边缘时间），考察中央研究院历史语言研究所的民族研究者黎光明（未具民族学知识的学术边缘人）为何写出一本难为其学术同僚接受的民族调查报告（民族志文类的边缘文本）。在这两个案例中，都涉及许多个人的抉择：他们如何选择文类及种种意符来构组其文本，以及他们如何作出行动抉择以构组其自身的社会角色与生命。关于这两个案例的讨论，见于我的著作《王崧的方志世界》，载《新史学：概念、文本与方法》第二卷，孙江主编（北京：中华书局，2008），97-118；《国族边缘、边界与变迁—两个近代中国边疆民族考察的例子》，载《新史学》2010年21卷3期：1-54。关于黎光明、王元辉的川西考察及其考察报告的分析，也见于拙著《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，增订本（杭州：浙江人民出版社，2013），256-265。

[212]我们或可以问：若人们不觉得痛，为何要鼓励他磨掉脚底的茧而让他知道痛？这问题便如，一个奴隶若安于他的奴隶生活与命运，我们为何要让他感到生活痛苦而反抗其命运？与此相反的则是，社会中有些人经常感觉“痛”；他们不满于现况，感到生存在这样的情境中十分痛苦，因而以个人或群体行动尝试造成改变，如发起或参加种种群众运动与革命，是否，这便是具反思性的行动？对于第一个问题，所谓受剥削或被迫害者安于其生活与命运，这经常是掌握社会权力与资源者的想象，或为人们对他者之处境与情感的轻率认知，也就是只见表相而未见事物本相的认知。同时，若这个世界需要被改变，朝着公平合理的人类生态体系改变，那么我们就不得不让人们知道它的本相：揭掉人们脚底的老茧，让他能感觉脚下所踩的真实世界。关于第二个问题，我认为，个人或群体试图造成社会改变的行动，不一定都是具反思性的。许多社会运动或革命的参与者，或为实现某种自身不了解的“理想”而行动，或因自身之社会挫折而行动，因此最后运动或革命的成功并不能让社会情境更进步、美好。人的脚受到刺激、感觉痛，而有抽回脚的动作，这比喻说明：反思性指的是“个人”基于对周遭环境的深切认知，对自身处境的真切感知与体认，而产生的情感、意图与行动反应。

[213] Norbert Elias, The Court Society, trans.by Edmund Jephcott（Oxford：Basil Blackwell，1983）。在此著作里，他说明在17～18世纪法国宫廷中，每一个人都与其他人以种种关系联结在一起，每个人都小心观察他人的言行，并有意图、策略地回应他人的言行，注意自身言行，宫廷社会便如此形成与变迁。

[214] Pierre Bourdieu and Lo?c J.D.Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology，16-18.

[215] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge（New York：Vintage

Books，1982）。因此，福柯所称discourse与布迪厄所称的practice在概念上有些重叠，它们都与社会现实有密切关系；相关讨论及文献回顾可参见，Iara Lessa，“Discursive struggles within social welfare：Restaging teen motherhood，”British Journal of Social Work 36.2（2006）：285-87。

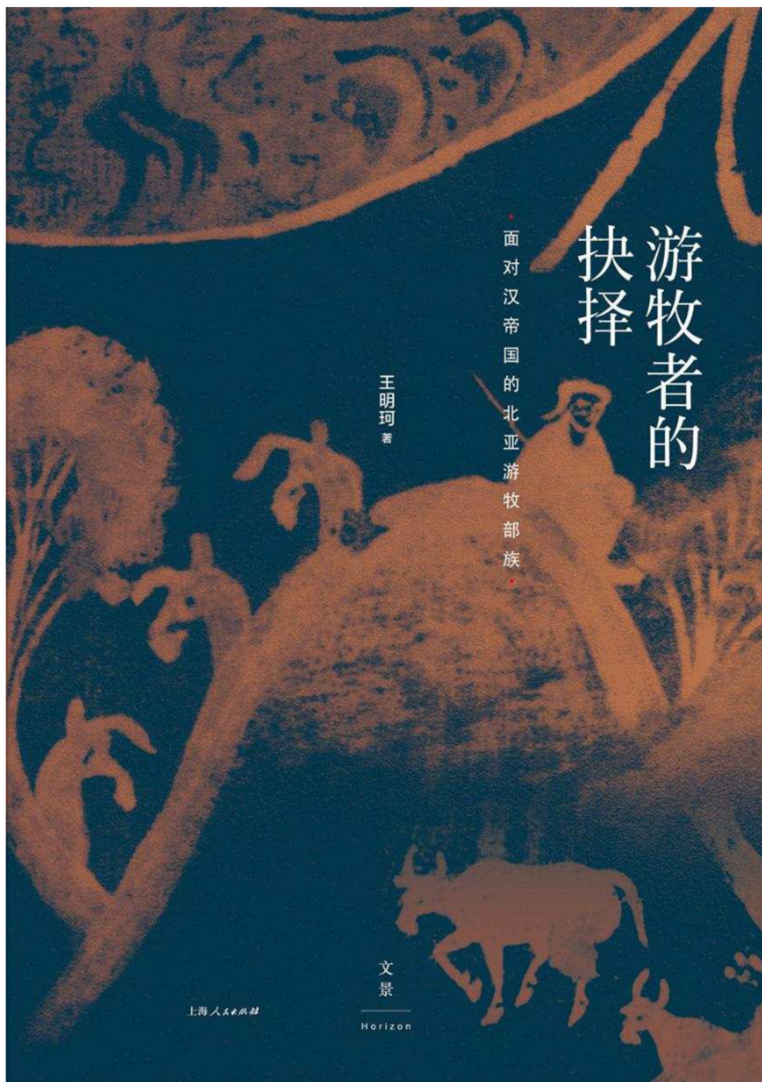
[216]前面我提及的几位学者，布迪厄、埃利亚斯、吉哈德、福柯，他们的研究“田野”也都移动于过去与现在之间；这也是为何，在我曾受惠的众多社会学者、人类学者、比较文学或文化研究之著作中，我要特别提及以上这些学者的著作。

[217]对于这一点，我举一个血腥的历史来说明。在环境资源十分匮乏的非洲部分地区，传统上人们须集结在聚散有弹性的部落组织与对应的族群认同中，以此利用多元、移动的经济生产方式（游耕、游猎、游牧）在资源极端匮乏及不稳定的环境中求生存。然而在近代经欧洲帝国主义国家的殖民统治后，民族与国家概念进入这些地方，欧洲各国放弃其非洲殖民地时，鼓励及协助本地人建立其国家。然而国家与国家间截然划分的界线，以及固定的民族与国民身份，破坏本地以“移动”来获取生活资源的人类生态，因此经常因饥荒造成饿殍遍地，以及不断发生部落、民族间的血腥屠杀与冲突。

[218]　2010年以来日益严重的中东难民潮，在2014年伊斯兰国（ISIS）军事行动造成中东、北非各国更大的社会扰动后，以及在德国等欧盟国家人道主义的政治氛围下，情况更是一发难以收拾。这个近代以来最大的世界人口迁移潮，以及伊斯兰国的崛起，事实上便是我所称欧亚大陆西半部极不均衡的人类生态体系下的表征，也是此人类生态体系正在经受严厉挑战而将有所调整的表征。

[219]在中国，虽然人们常提及汉族中心主义（或大汉族主义）、中国中心主义（或大中国主义），并对此反思检讨，但事实上，它们在中国根深柢固的程度远比人们所知要深远，要去此中心主义也远比人们所知困难；原因便在于，它们根植于人们的历史记忆之中。

[220]譬如，在有些湘西苗族对盘瓠祖先故事的叙述中，盘瓠的儿子们因耻于其父为犬，而将盘瓠杀死；在部分广西瑶族的传说与祭仪中，“盘王”成了盘古而非盘瓠；在福建畲族祖图（一种有图有文的祖谱）所述故事中，盘瓠被罩在一大钟里炼成了人身——以上这些被改写、重述的本土版盘瓠故事，皆显示被称为盘瓠子孙者并非对于“犬父”没有受辱的情感反应。


游牧者的抉择
面对汉帝国的北亚游牧部族
王明珂 著
文景
Horizon
上海人民出版社

游牧者的抉择

·面对汉帝国的北亚游牧部族·

王明珂 著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族/王明珂著.——上海：上海人民出版社，2018

ISBN 978-7-208-15068-3

I.① 游… II.① 王… III.① 游牧民族-民族历史-研究-中国-汉代 IV.① K289

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第 057403号

本书如有印装错误，请致电本社更换010-52187586

书名：游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族

作者：王明珂

责任编辑：陈琳

转　　码：南通众览在线数字科技有限公司

ISBN：978-7-208-15068-3/K·2720

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授

权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

社科新知 文艺新潮

新浪微博：@世纪文景 豆瓣小站：世纪文景

Email：info@wenjingbook.cn

目录

图表目录
彩图目录
序
自序与谢词
前言
研究文献回顾
重要议题及章节
第一章 游牧经济与游牧社会
自然环境
畜产种类及其动物性
畜产构成
游牧与其移动模式
游牧生产、分工与消费
辅助性生业：狩猎、采集、农作、贸易、掠夺
游牧社会组织：家庭与牧团
游牧社会组织：家族、氏族与部落
分支性社会结构、领袖威权与外在世界
第二章 中国北方游牧社会的形成
有关欧亚大陆游牧起源的一些问题
考古学有关中国北方游牧文化起源的研究讨论
公元前15至前3世纪中国北方的人类生态与社会变迁
内蒙古中南部与晋陕之北
西辽河流域与燕山地区
甘青之河湟地区
环境、经济生态与人类社会
第三章 草原游牧的匈奴
游牧“国家”问题
地理与自然环境

匈奴的游牧经济
牧区与畜产
季节移牧活动
辅助性生业
游牧经济下的匈奴国家与社会
匈奴牧民在国家与部落间的生存抉择
第四章 高原河谷游牧的西羌
河湟地理环境与人类生态
河湟羌人的游牧经济
畜产构成
季节移牧
辅助性生计活动
羌人部落及其社会
羌人之种号与豪酋之名
部落结构
部落领袖之决策权
羌人牧民的生存抉择
第五章 森林草原游牧的乌桓与鲜卑
秦汉时期辽西的地理环境
乌桓、鲜卑的游牧经济
畜产构成
季节移牧与狩猎、农作
贸易与掠夺
乌桓、鲜卑的部落社会
家庭
牧团
部落与部落联盟
第六章 游牧部族与中原北疆历史
魏晋隋唐的中原王朝与炎黄子孙
汉代以后游牧部族与中原帝国的互动
长城边缘地带
河湟与西北边郡

游牧国家兴衰：历史循环论
历史本相与表相
游牧国家、部落与部落联盟
历史本相的延续与变迁
结语 边界·移动·抉择
边界
移动
抉择
认知的边界、移动与抉择
参考书目

谨以此书纪念一位蒙古朋友

参普拉敖力布教授（1947—2002）

图表目录

图一　世界主要游牧类型分布简图

图二　阿穆拉贝都因人各氏族所宣称的祖源关系

图三　布里雅特蒙古各氏族部落祖源关系

图四　中原北方、西方三种传统游牧类型分布图

图五　匈奴牧区及其周边

图六　汉代北方游牧者的形象

图七　河湟及青藏高原东缘的羌人牧区图

图八　汉代边官出巡图

图九　汉代的乌桓与鲜卑及其迁徙图

图十　献鲜卑降俘图

表一　汉军与匈奴战争中掳获匈奴牲畜记录

表二　史籍所见匈奴入寇汉帝国之发生季节

表三　汉羌战争中汉军掳获羌人牲畜记录

表四　史籍所见羌入寇汉帝国之发生季节

表五　史籍所见鲜卑入寇汉帝国之发生季节

彩图目录

彩图一　汉帝国边郡的太平之世

彩图二　匈奴墓出土铜牌

彩图三　铜马

彩图四　牦牛铜牌

彩图五　兽噬羊铜牌

彩图六　草原游牧人群的青铜短剑

彩图七　鸣镝

彩图八　草原游牧人群的青铜短剑

彩图九　蒙古草原上的牧主与牧工（内蒙古新巴尔虎右旗）

彩图十　蒙古族牧民村中围牲畜的栅栏（内蒙古克什克腾旗）

彩图十一　天山下的草原（新疆巴里坤）

彩图十二　蒙古草原上初春牧马（内蒙古新巴尔虎右旗）

彩图十三　蒙古草原上的沙漠地（毛乌素沙地）

彩图十四　草原上的羊群（新疆巴里昆）

彩图十五　青藏高原上的夏季移牧（四川红原）

彩图十六　青藏高原上牧民的冬场（四川若尔盖）

彩图十七　长江上游的高原游牧（四川色达）

彩图十八　青藏高原上的夏季牧场（四川红原）

彩图十九　河湟地区的高原河谷（青海互助县）

彩图二十　河湟地区的大河谷盆地（青海贵德）

彩图二十一　林间牧地与“林中百姓”（新疆阿尔泰地区喀纳斯湖附近）

彩图二十二　落叶松林边上的夏季牧场（新疆阿尔泰地区喀纳斯湖附近）

彩图二十三　森林草原游牧人群曾活动的地方（内蒙古克什克腾旗）

序

多年来，王明珂先生屡次前去四川北部羌族地区调查，根据田野访谈与当地调查，提出具有卓见的报告，久已为同行钦佩。尤其他论述族群之间的关系时，常以“英雄”“兄弟”之类的故事，传达了隐喻的信息。王先生的报告，洞察族群认同与共同体意识之间微妙的关系，也在中国民族学田野报告的传统方式之外，开阔了报道与阐释双管齐下的方法学。

本书则是王明珂先生写作生涯中的又一新尝试。他以比较研究的方法，陈述草原与高山两种游牧文化，列举中国北部地区与西部地区不同的地形地势及其生态条件，决定了两种迥然不同的放牧经济与由此衍生的社会形态。因为这种差异，而有了两种牧业各自发展的历史过程。王明珂先生的贡献，实已由田野报告，提升到比较研究的理论。他的造诣，又出现了一次跃升！

忝为王明珂先生在史语所的老同事，我当然为王先生的学业精进十分欣喜！欣喜之余，也愿为本书陈述的许多现象，添上读后的感想，聊备本书的附语。

中国北方草原的族群，历史上即与其南方的中国农民，有过长期的冲突与融合。一次又一次，北族组织了强大的草原联盟，挑战南方的大帝国，而且还多次征服了中原的一部分，甚至两度君临中原。在这一类的斗争过程中，北族人口少，掌握的资源也不多，却不仅使中原疲于奔命，更能击败广土众民的中原帝国。在人类历史上，除中国的个案外，波斯帝国与印度也曾遭遇草原族群的冲击，情形并不完全相同。欧亚大陆的印欧语民族，一波又一波，侵入印度与欧洲各处，殖民建国，终于改变了这些地区的人种成分，也在欧洲发展了高加索族群的文化。

亚欧大草原游牧族群的动能如此强大，是不是意味游牧族群独具

特色？我们不妨观察别处游牧族群的情形，作为比较。在非洲东部山谷的马赛人，他们牧养非洲牛，已有数千年的历史，马赛人的牧群里只有数十人的亲属团体，他们移动的范围并不大，星罗棋布，分散在各处，自古以来，未曾结合为大型的复杂组织，也未曾成为农耕族群严重的威胁。

阿拉伯的贝都因人，自古以来就在这一片干热的沙漠牧养羊群，沙漠中有水源之处，就有贝都因的部落，一个部落，也不过数十家，数百个部落，彼此独立，不相隶属，各有设克为其首领。贝都因人，能征善战，但也不过劫掠商旅，似乎未曾联合为部落联盟，像匈奴、蒙古那样，构成游牧帝国。阿拉伯人忽然崛起，是在穆罕默德的宗教力量，集合许多部落，才发展为强大的实力。从伊斯兰大帝国的兴起，可以获知“组织”是集合那些牧民的重要条件。

再以本书对山地牧民的情形观察说起。中国西部山地海拔高、纬度低，山顶、山坡与谷地之间，温度显著不同，牧养的牲口，冬季入谷避寒，春天开始，一点一点往山上移动，可以常年有足够的饲料。牧民只须在同一地点，上山下山，不必迁移，于是也可有农业补充牧业的不足。山地陡峭，没有广大的空间发展大型聚落，因此，山地牧业的居住形态，也是规模不大的小区，分散在交通不便的大山里。这样的条件，不利于聚合为巨大的复杂社群。东汉的羌人，长久以来，只有地方豪强，没有大部落，更别谈国家形态的组织了。唐代吐蕃崛起，成为当时列强之一，其资源大部取于山下的青海大草原及天山南路的绿洲城市；吐蕃人力不足，还须掠取中原百姓驱赶入蕃。吐蕃维持帝国的力量有限；所以沙洲汉人地方势力张曹诸族可在河西割据，吐蕃竟不得不容忍其存在。

据以上所述，可以推知，中国北方草原牧民，由匈奴以至蒙古，能够常常聚合成大型帝国，应当有一些必要的条件。

我以为，东方的牧业文化，应在新石器文化时代，距今五千多年前的红山文化，已有相当程度的生产能力。其北面边缘，已推到相当于日后长城一线，更往北去，温度雨量都已不利于农耕。于是，在今

日内蒙古一带，农业只能勉强维持百姓生计，必须以采集和渔猎补充食粮之不足。饲养牲口不得不在较大的空间放牧，以就食于水草。这一初级的游牧生活，限于人类的体力，不能超越一定的空间。须在驯养马匹的知识，由中亚逐步传入东方草原后，东亚方才有了远距离移动的游牧，谋生的能力遂大为增强。又因为驱车之便，长途贸易，更使资源与信息也可以传递流通。凡此条件，遂使大型复杂社会可能出现。草原大帝国，几乎都是以“滚雪球”的方式，席卷大群牧民，以其骑射专长，崛起为强大的战斗体。他们不需有后勤补给，也不必顾虑兵员的补充，昨天征服的部落，就是明天进一步攻击的新兵。这种组织方式与骑马作战的速度，遂使草原上的牧民帝国，有其迅速崛起又迅速解散的发展过程。他们能征服南方农业文化的中国，并能入主中原的大帝国，但又消融于完全迥异的生态环境，最终被农业大帝国同化。

“五胡乱华”的鲜卑，是一个典型的例证。他们是东北山地森林的以狩猎与初级农业维生的族群，在当地生态变化、生活艰困时，经过大约两代的长途跋涉，进入可能是今日呼伦贝尔的草原，又逐步南移到长城线，一路以其骑射壮大了自己的队伍，终于进入中原，建立了征服王朝，又以汉化消融于华夏文明。这一过程，契丹又重新走了一遍。但是，契丹并没有全部汉化，西辽一支迁入中亚，建立喀喇汗国，最后才消融于中亚的族群之中。后来的女真与蒙古，几乎都经历了大同小异的过程。满洲的经历稍为不同，他们在老家已以渔猎与农业建立了城邦，但是满洲征服中原，是结合了科尔沁蒙古的力量，而征服喀尔喀与准喀尔蒙古，则是结合了满洲的武力与该地的资源。

王明珂先生这本著作内容丰富，受他的启发，我联想到一些相关的问题，写入序文，也是我对王先生佳作的读后感。

许倬云　谨序

2008年11月1日

自序与谢词

我从前写过几篇有关中国早期游牧社会的文章，多年来一直希望能在此主题上完成一项更整体的研究。然而从1995年开始进行羌族田野研究以来，我一直关注的是历史记忆、族群认同、边缘研究、文本分析、历史心性等问题。近三年来，我才较积极地从事中国早期游牧社会研究，主要是为了履行两个承诺：一是，我在十余年前修习游牧社会人类学时，对自己许下的将以此研究中国游牧社会的承诺；二是，对我的蒙古朋友参普拉敖力布教授的承诺。

1992年我在哈佛大学完成博士学位回到历史语言研究所，先是未能免俗地花了两年升等为副研究员。随后在1994年我第一次进入中国大陆地区，迫不急待地希望能进行一些田野研究，使得我在哈佛所习得的人类学知识更为完整。在北京，我认识了中央民族大学的参普拉敖力布，一位与我同年岁的蒙古学者。我们一见如故，我与他谈了许多关于人类学游牧社会研究之情况，他十分感兴趣，我们便相约合作进行有关蒙古游牧的研究。那一年离开北京后，我又到西安与青海西宁，最后进入川西的汶川。在汶川，我决定以川西羌族作为此后研究的重心，就这样开始了将近十年的羌族田野调查与研究。随后几年我与参普拉还有些书信往来，路过北京还到他家中喝马奶酒，后来因工作繁忙便中断了联络。

2003年我对羌族的研究告一段落时，我再与参普拉教授联系，但却从他夫人的来信中得知他已于一年前去世。据说是有一天他结束田野研究返回家中，晚上感到不舒服，经紧急送医后第二天便去世了；医生说是过于劳累。近几年我独自进行些简单的游牧田野观察，并完成这本书，从某一角度来说也是为了完成和朋友的约定与许诺。促使我进行此研究的，不只是因为我与参普拉间的朋友感情，更因为我深深感受到他以及其他蒙古朋友们对蒙古族人及其游牧文化的关怀。

这本书的内容，主要是以人类学的游牧社会研究成果及思考取径，对中国早期游牧社会——汉代的匈奴、西羌，以及鲜卑与乌桓——作一些新考察。这个研究有多重目的。第一，提倡一种结合人类学游牧社会知识的游牧民族史研究；第二，以中国丰富的历史文献资料，来增进我们对人类早期游牧社会的认识；第三，促进游牧与定居农业文化人群对彼此的了解，并期望因此对中华民族内之汉蒙、汉藏关系作出些贡献。由最后这一点来说，此与我多年来所从事的羌族以及其他有关华夏边缘的研究要旨是一致的。

在研究过程中，我曾受到许多朋友的帮助。我的学生苏布德及她在呼伦贝尔草原上的哥哥们，特别是布仁特古斯先生，曾帮助我在新巴尔虎右旗进行草原游牧观察。内蒙古克什克腾旗的宝音特古斯先生、朵日娜女士等人，以及参普拉的夫人斯琴格日勒女士，曾协助我在此的田野访谈与考察工作。川西阿坝藏族羌族自治州松潘草原上的资深兽医郑文兴先生，曾陪伴我在红原、若尔盖进行藏族游牧考察，并教给我许多有关当地牲畜生物性与疾疫方面的知识。我的朋友考古学者罗丰教授以及王欣教授，曾陪同我在宁夏、新疆、内蒙古等地造访各个博物馆及考古遗址，穿越准噶尔盆地、毛乌素沙地与长城，观察贺兰山、阴山、天山与巴里坤等地的自然环境生态与古人类活动遗迹。对于以上这些朋友，我致上十二万分的谢意。本书有关的田野，受历史语言研究所撰写专书计划经费的支持，我在此向该机构及相关人士致谢。本书主要内容完成于2006—2007年我在哈佛燕京学社任助理研究员期间，部分内容曾在该校人类学系之演讲中发表，在此我对哈佛大学燕京学社的杜维明教授、Peter Kelley教授与人类学系Rowan Flad教授等表达谢意。

本书所附彩色图片，引自内蒙古自治区文物考古研究所出版之《内蒙古中南部汉代墓葬》（魏坚编，1998）、《和林格尔汉墓壁画》（2007），鄂尔多斯博物馆出版之《鄂尔多斯青铜器》（2006），以及宁夏固原博物馆之藏品照片；在此我向同意授权刊出之以上各机构表示感谢。

王明珂

2008年序于南港

前言

1980年代末我在美国哈佛大学就读时，曾在人类学系修习托马斯·巴菲尔德（Thomas J.Barfield）教授讲授之“游牧社会之人类学研究”（Anthropology of Nomadism）。从那时起，我便深深为这门学问所涉及的一些问题所吸引，后来我更广泛地阅读相关民族志与理论著作。这些阅读与问题思考，当时对于我在人类学各领域的学习、体悟都有相当帮助与启发，因此最后游牧社会人类学研究也是我博士资格考试的三个主题学科之一。

我与许多人一样，对“游牧民族”最初的兴趣来自一些浪漫想象。游牧人群逐水草而居，过着自由不羁的生活——“风吹草低见牛羊”，是中国文人对这种无拘无束生活的浪漫写照。然而，人类学所见的游牧社会首先便让我们摆脱这些浪漫想象，强调这是人们利用边缘、不稳定自然资源的一种经济、社会生态体系——生活中处处充满危机与不确定，毫无浪漫可言。人们对游牧社会的另一个误解为，“游牧”相对于农业而言是一种原始的人类经济生产方式，在人类文明史上属于由“渔猎”到“农耕”的中间进化阶段。事实上，正因为游牧所利用的是边缘、不稳定的自然资源，因此它需要人们高度技术性的对自然（地理环境与生物）的理解与掌握，并配合经济、社会各方面之种种精巧设计——此远非8000年前或5000年前新石器时代晚期的原始农民所能企及。因此在人类历史上，世界几种主要类型的专化游牧都大约出现在公元前1000至前400年之间，远较原始农业的出现为晚。人们对游牧的第三个误解是，似乎“游牧生活”“游牧经济”代表一些同构型的经济生产与生活方式。事实上，游牧是人类对于环境的一种精巧利用与适应，因此各种不同纬度、地形与植被环境的游牧皆有其特色。也因此，游牧的多样性（nomadic alternatives）是人类学游牧研究的重点之一。最后也是最普遍的，人们对游牧人群有一种刻板印象，表现在西方卡通电影《花木兰》中匈奴人狰狞如野兽般的造型，表现在将他们描述如“狼”的通俗著作之中。在本书中我将说明，由于游牧经济

及相关的社会组织特质，面对定居敌手时游牧者亦有其脆弱的一面。

人们对游牧社会的不了解或误解，主要是由于身处世界主要文明圈的人大多是定居农业文明及相关文化下的产物。以此而言，游牧社会研究更大的意义在于它可以挑战、刺激“我们”（定居文明与文化人群）的知识理性；因这样的刺激，“我们”或可得到些反思性新知。对习于定居文明社会价值体系的人们来说，游牧社会及其文化所造成的“异例”（anomaly）或“陌生感”，挑战其许多既有的信念，如：群体的团结与社会稳固，财富的争夺与累积，对领袖的忠诚，勇敢奋进的战场道德，尊重社会阶序权力等等。因此人类学游牧社会研究的相关议题探讨——如领袖威权与胁迫性政治权力（coesive power）的由来，平等自主社会（egalitarian society）的人类经济生态背景，社会组织中的分支性结构（segmentary structure）及其功能等等——皆为一般性人类社会研究提供另类民族志材料，以及可能产生反思性新知。

譬如人类学者弗雷德里克·巴斯（Fredrik Barth）最为人所知的是其在“族群研究”（ethnicity study）上的开创性见解，表现在他1969年所编广为学界引用的《族群与边界：文化差异下的社会组织》（*Ethnic Groups and Boundaries*：*The Social Organization of Culture Differences*）一书及他为本书所写的导论上。[1]而巴斯也是游牧社会研究者。在他1961年发表的《南波斯的游牧人群》（*Nomads of South Persia*：*The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*）一书中，巴斯已注意到这些游牧人群在族群认同上的分歧与多样性，以及注意到其族称、语言与认同的变易性。[2]这些，显然对后来他所提出的族群研究新方向——强调族群认同的主观建构性，以及族群边缘之工具性（instrumental）与因时变易的（situational）本质——有一定影响。

另一个例子是，西尔弗曼（Marilyn Silverman）与格利弗（P.H.Gulliver）在1992年共同编著《走进历史田野：历史人类学的爱尔兰史个案研究》（*Approaching the Past*：*Historical Anthropology Through Irish Case Studies*）；在这本书的导论中，两位编者对“历史

人类学”（historical anthropology）之研究旨趣有很精彩的论述。[3]而格利弗这位资深英国人类学者，过去也是游牧社会的研究者。早在其1955年发表的《家庭牧群》（*The Family Herds：A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*）一书中，格利弗已注意到一游牧家庭的家族谱系记忆在父子两代之间便有相当差别。他指出，在那父亲死后，他儿子的家族史版本将成为“正确的”家族历史记忆——他称之为“结构性失忆”（structural amnesia）。[4]这种思考——将“过去的事实”视为在现实下被争辩及可被遗忘、改变的记忆——无疑是历史人类学的先声。而我自己，近十余年来一直从事于有历史人类学或社会记忆研究倾向的族群认同研究，除了受巴斯与格利弗等人之相关研究影响外，多少也与此二位学者同样地受游牧社会研究启发。

在本书中，我将以结合多项学科的游牧社会研究为辅，探讨汉代中国北方的多元游牧社会。这样的研究有多重意义。首先，我希望借着中国北方早期游牧社会的例子，介绍人类学游牧社会研究的一些问题旨趣与方法。在20世纪以来的整体人类学中，游牧社会研究从未得到主流地位。甚至在1970年代以后，由于欧亚非洲大陆游牧世界之变迁与战乱，人类学家在此失去了大多数的田野考察对象，因而新的学术研究成果并不丰盛。可以说，这是一个日薄西山的学术专题。然而有许多的理由使我相信“游牧”仍是一个重要议题；不仅因为在新的社会环境与科技下，有些人群仍努力调适、修正并践行这种经济模式，也不仅因为这些当代游牧被视为破坏环境的元凶而受到许多争议与指责，更因为世界各传统游牧地区近代以来大多在战争、饥馑、贫困与政治纷扰之中。这表明，近代以来的世界政局、科技与相关意识形态变化，皆不利于游牧经济及其人群的存在与独立发展。而人们对于游牧社会的认识不足，常使得许多对传统牧区的救济、补助、改良徒劳无功，许多对游牧的指责、怪罪也经常是无的放矢。

本书所提及的游牧社会人类学研究，事实上并不限于狭义的“人类学”——除了人类学传统的民族志（ethnography）调查研究外，它还包括环境生态、动物本性与动物行为，以及相关的考古与历史等研究。也就是说，这个研究传统不仅强调综合各种学科知识以了解当代

游牧社会，也关心游牧社会在人类历史上的起源、发展与其近代变迁。便是这样的整体性与历史性，使得它很适于被应用在中国北方游牧社会的研究上——这儿不但有多元的游牧社会，历史上本地各种游牧政治体与中原王朝间又有长期的紧密互动，因此汉籍文献对他们的活动留有大量文字记忆。早在公元前2世纪至公元2世纪的汉代，几种不同类型的游牧社会便已出现在北亚历史舞台上，并从此与南方中原王朝展开模式化之互动。因此，通过研究汉帝国北方游牧社会之形成及其与帝国间的互动，最能表现人类学游牧社会研究对环境生态、草食动物之动物性、人类经济活动与社会组织、游牧与定居人群关系，以及相关历史等之整体研究旨趣。

其次，我希望本书中关于中国古代游牧社会之丰富文献记载，特别是其所呈现的多元游牧社会类型与丰富的“史事”，对于我们了解世界早期游牧社会有所贡献。我对此稍作说明。如前所言，许多学者都对特定形式（如骆驼游牧）、特定地区（如东非）之游牧社会起源、形成与发展变迁等问题很感兴趣——这是一个涉及多种学科的探索。运用比较动物学、考古学及古气象学等知识，学者探讨世界各地游牧经济的起源背景与过程。然而由于文献记录缺乏，游牧生产活动之特质——所需工具少，居住遗痕也极少——又使得其考古遗存难以被发掘、呈现，学者们对于早期游牧社会情况所知十分有限。甚至由于游牧考古遗存多为墓葬，借此片面材料以认识古代游牧社会也可能失之偏颇。然而，汉晋时期之中国文献不仅对北方游牧人群有丰富的记载，且这些文献描述几种不同游牧生态下的人群——其中最主要的三种类型为鲜卑、匈奴与西羌。这虽不是世界最早有关游牧人群的史料，但其内涵之丰富，描述对象之多元性、差异性，却是十分罕见的。这些文献材料，可以填补我们对早期游牧社会认识之不足。凭借着古文献与考古资料，以及人类学对游牧社会之研究成果，在本书中我将说明“游牧”不只是一种生产、消费与交换之经济手段，它还需要特定的社会组织、社会价值观来与之配合。在这些社会组织与价值体系下，人们基于种种群体认同与利害关系下的情感、动机，与一层层外在世界人群互动而产生种种言行与事件表征；这些表征强化原有的社会体系，或导致社会变迁。

最后，我希望本书能对中国境内之游牧与定居农业两种生计（包括各种中间类型）及文化人群之彼此了解有些帮助。我所期望的了解，既是建立在情境化的（contexturalized）与具反思性的（reflexive）历史与人类生态知识基础上，也是对当前中国多民族体制下汉、满、蒙、藏等民族历史关系的一种新体认。我期盼此知识与理解，能有助于促进公平、和谐与合作共生的民族关系。我在1997年出版的《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，2003年的《羌在汉藏之间》，以及2006年所著《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》，可说都是这一系列的研究。[5]在《华夏边缘》一书中我提出一种边缘研究法，探索发生在华夏边缘的人类生态与历史记忆变迁，以此了解华夏的形成与发展过程。《羌在汉藏之间》是以羌人与羌族为具体例证，说明华夏西部族群边缘的历史记忆与认同变迁，以及相关人类生态与社会权力关系背景。《英雄祖先与弟兄民族》，则是由历史文本与情境的互映，建立一种对华夏及其边缘——也就是“炎黄子孙”与其“兄弟民族”——之反思性历史新知。

在这本书中，我探讨的对象是华夏最古老的一个边缘，华夏北方边缘。在《华夏边缘》中我曾提及，形成华夏认同最主要因素便是公元前2000年至前500年左右发生在黄土高原之北的人类生态变化。也就是说，华夏的形成与黄土高原北方边缘之游牧化二者相辅相成。这样的历史背景与人群分化，造成两千余年来帝制中国社会上层人群根深蒂固的定居文明偏见，乃至今日主体社会对“游牧”的认识仍相当不足。认知不足，多少也使得各种政策之制定与推行可能难以深入考虑北方、西方游牧世界的特殊社会情境。相对地，传统上华夏周边游牧文化人群对于“华夏”以及中原王朝也缺乏深切认识。强调事件与事实的历史书写传统，也造成并强化农牧人群间的区分与对立。在这本书中，我将历史事件当作表相（表征），以探索造成历史上一连串“单于南下牧马”与“汉将直捣黄龙”事件的人类生态本相。我将说明，汉代中原王朝与其北方游牧部族之互动曾造成三种不同的华夏边缘，也是三种人类生态本相——蒙古草原的匈奴、甘青高原河谷的西羌、东北森林草原的鲜卑与乌桓。后来在历史上发生的一些模式化历史事件，许多都可溯及形成于汉代的此三种华夏边缘。我希望如此借由人类经

济生态角度所理解的过去，可以让不同地域、文化、经济模式之人群能更深入地了解彼此、体认现在，因而能规划、期盼更好的未来。

研究文献回顾

世界一般性游牧社会的人类学或民族学研究，除了中国以外，主要有两个学术传统。一是，欧美人类学界的游牧社会研究，另一则是俄罗斯民族学者的游牧社会研究。两者在田野、研究方法与问题旨趣等方面都有些差异，也有相同之处。东非、西北非、阿拉伯世界、西亚、中亚等地是欧美人类学游牧研究的主要田野。俄罗斯学者的田野，则主要是其境内与边缘的游牧人群。俄罗斯民族学者的研究较宏观，长于结合多学科，进行具历史深度的理论探讨。欧美人类学者则在其民族志研究传统下，长于深入参与观察，作细腻的民族志描述及相关社会理论探讨。他们共同之处则是，强调游牧是一种环境资源、动物与人之相互依存关系、人群社会组织与结构，以及牧民与外在世界之关系，四方面紧密结合的人类生态。

虽然我的学术传承主要来自欧美人类学的游牧研究，由于本书探索的主要田野——蒙古草原及其周边森林草原、高山河谷草原的早期游牧人群——与俄罗斯学者研究的区域、人群有相当重叠或接近，后者的研究成果自然是我在研究及写作本书时的重要参考资源。更重要的是，俄罗斯学者的历史研究倾向也与本书的主题相合。除了一些考古文献外，与本书关系最深的是两本已译成英文的俄文著作——阿纳托利·哈扎诺夫（Anatoly M.Khazanov）所著的《游牧人群与外在世界》（*Nomads and the Outside World*），以及谢维扬·魏因施泰因（Sevyan Vainshtein）所著之《南西伯利亚的游牧人群：图瓦人的牧业经济》（*Nomads of South Siberia*：*The Pastoral Economies of Tuva*）。[6]哈扎诺夫这本结合俄罗斯与欧美游牧社会研究的巨著，除了讨论一般性的游牧社会特质外，主要探索不同地区、类型之游牧社会与其外在世界（主要为定居人群国家）之互动关系。他最主要的观点是：游牧是一种不能自给自足的（non-autarchy）经济生产模式，因此游牧社会人群与外在世界人群有各种的互动模式，以获得外来资

源。在本书中，我将说明匈奴、西羌、鲜卑的游牧经济，他们的社会组织结构，以及他们与汉帝国间不同的互动关系；可以说本书许多论述，都是在哈扎诺夫与其他学者的研究基础上所作的进一步探讨。魏因施泰因的著作，除了北亚游牧经济的历史背景外，对我而言最珍贵的是这本著作的田野地区“图瓦”（Tuva，中国文献所称的萨彦岭地区），其地理环境包含森林、森林草原、高地草原等不同的游牧生态区，因此对于探索、比较不同生态环境中的游牧经济有相当大的帮助。

有关战国至汉代中国北方游牧人群的历史、考古、艺术之研究，中、西方及日本学者之著作卷帙浩繁。这其中，许多都是本书的重要参考文献，但是以游牧经济生态观点探讨此一时期游牧社会的著作却不多。1940年左右出版的两本巨著，勒内·格鲁塞（René Grousset）所著的《草原帝国》（*The Empire of the Steppes*）与欧文·拉铁摩尔（Owen Lattimore）所著的《中国的亚洲内陆边疆》（*Inner Asian Frontiers of China*），仍为非常有价值参考的文献。[7]尤其是，拉铁摩尔之书中许多问题的探讨及见解——如他强调经济生态与历史的关系，如他分别探讨蒙古草原、满洲、西藏等地不同的人类经济生态，如他注意到华夏之扩张与北方游牧世界相生相成的关系，等等——都对我有相当的启发。在本书中我将延续拉铁摩尔的相关研究讨论。1950年代汉学家艾伯华（Wolfram Eberhard）所著的《征服者与统治者》（*Conquerors and Rulers*：*Social Forces in Medieval China*）[8]，该书将中国周边游牧社会以其牧养动物种类不同而区分为三种类型：藏系（Tibetan）、蒙古系（Mongol）与突厥系（Turkish）。他说明此三者社会结构之差异，如以牧马为主的突厥系民族较进步，社会分化程度高，也最有能力建立游牧国家，等等。虽然这样的分型过于简化，但他注意到牧畜种类、游牧移动类型与游牧社会组织的关系，并以此探讨游牧国家的形成，这也是我在本书中将进一步探讨的方向。

沿承拉铁摩尔之研究议题的还有托马斯·巴菲尔德的著作《危险的边疆：游牧帝国与中国》（*The Perilous Frontier*：*Nomadic Empires and China*）[9]。巴菲尔德是有中亚游牧田野研究经验的人类学者与历

史学者，他以人类学所称的游牧社会“分支性结构”来解释历史上中国北方游牧帝国的形成与消亡。他指出，在历史上当华夏帝国统一时北方游牧部落也凝聚为游牧国家，以胁迫或掠夺中国来得到物资；当华夏帝国分崩离析，北方游牧国家则散为一个个的游牧部落。这是尝试对北亚游牧国家的形成与崩解，以及游牧国家掠夺中原王朝的策略，提出一种人类学的解释。他也注意到，出于北方草原的和出于东北森林草原的游牧国家，两者与中原王朝间有不同的互动模式，也因此造成不同的历史发展。扎奇斯钦（Sechin Jagchid）与凡杰·西蒙斯（Van Jay Symons）合著的《北亚游牧民族与中原农业民族间的和平、战争与贸易之关系》（*Peace, War, and Trade Along the Great Wall*：*Nomadic-Chinese Interaction Through Two Millennnia*）[10]，也是这方面的巨著。该书主旨在于，对历史上游牧帝国与中原王朝间的战争与和平提出一种游牧经济生态上的解释；强调贸易对于游牧经济非常重要，因而中原王朝是否愿与游牧部族保持贸易关系是双方战与和的关键。这也是强调“游牧”经济的不能自足性，以及长城作为华夏资源封锁线所造成的资源分配失衡及扰动，该书对此有非常精辟的论述。不过此观点可能忽略的是，稳定的贸易关系建立在可供交换物资的“盈余”概念上，然而对许多游牧人群来说，哪些畜产为“盈余”却是很难估量。在本书中我将作详细说明。

较晚近的一本著作，狄宇宙（Nicola Di Cosmo）的《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》（*Ancient China and Its Enemies*：*The Rise of Nomadic Power in East Asian History*）[11]，较着力于说明早期游牧人群在整个欧亚草原的出现，游牧经济及其文化的传播，以及在此背景上说明中国北方游牧社会的形成过程。在汉代中国北方游牧社会方面，作者解释匈奴帝国的形成，中国对匈奴和亲政策的意义及其失败原因，以及分析司马迁在《史记》中对匈奴的描述。这是很具雄心的著作，探讨游牧社会研究中的两个大问题——游牧起源以及游牧国家的形成。作者对前人之相关研究作了很好的综理，并提出自己的见解；如在匈奴国家的形成方面，他提出危机背景（crisis）、武装化（militarization）、中央化（centralization）以及领袖个人才能与魅力，在此国家形成中的重要性。我认为，文献所

记载、描述的匈奴国家形成过程中之武装化、中央化“事件”及相关英雄事迹，皆为历史表相；但这并非是说它们不重要——将之视为表相，我只是强调其背后还有更基本的人类生态本相。在本书中我将一一说明。

重要议题及章节

本书的主要研究对象，三种汉代中国北方游牧社会分别为：（一）正北方以草原游牧为主的匈奴（及较晚期的鲜卑）；（二）西北方青海甘肃河湟地区[12]，以高原、高山河谷游牧为主的西羌；（三）黄土高原之东北方，以丘陵森林草原游牧为主的鲜卑、乌桓及其前身东胡。

第一章“游牧经济与游牧社会”，介绍西方人类学对游牧社会之研究，以及其与本书有关的一些议题，譬如游牧经济的人类生态意义，牧畜种类构成，游牧迁徙模式与季节韵律，“移动”的人类生态与政治功能，等等。在这一章中我也将探讨游牧究竟是否为一种能自足的经济手段，为何有些游牧社会内部极端分散、各自为主、人群关系平等，有些却出现游牧国家与胁迫性政治威权等问题。

第二章“中国北方游牧社会的形成”，探讨游牧作为一种经济生产与社会形式，在中国北方的起源与形成过程等问题。在1992年的博士论文中，我曾讨论青海河湟地区专化游牧业的起源。[13]后来我又在两篇论文中，分别探讨鄂尔多斯以及辽西地区专化游牧业的起源。[14]这些论述稍晚被综合纳入拙著《华夏边缘》中，借此我说明，华夏认同的形成与黄土高原北方边缘人群之全面游牧化有密切关联。近年来中国大陆学者（及少数西方考古学者）在此方面有丰富的考古发掘与研究成果。本书第二章将在此基础上，对我的旧说作补充、修订及进一步阐述，并以长时段与宏观角度，在整个欧亚大陆游牧经济起源与传播的背景中，说明中国北方游牧世界的形成过程。我也将说明，长城之建立与此后两千余年沿长城地带游牧与定居农业世界互动之人类生态意义。

第三、四、五章是本书的主体，分别说明汉代匈奴、西羌、鲜卑（与乌桓）的游牧经济与社会政治组织，以及他们与汉帝国往来互动之历史。汉代北方各游牧部族之社会政治结构，以及基于此他们与汉帝国的互动，可以说都是春秋战国以来中国北方各游牧社会专化过程（specializing process）的一部分。匈奴之“国家”组织学者已论之甚详；西羌是些聚散无常的“部落”；鲜卑则先由各部落大人所领导的几个“部落联盟”所构成，后来发展为与匈奴类似的权力集中化国家政体。为何同样为游牧社会，匈奴、西羌与鲜卑的政治社会组织会有如此不同？在本书中我将说明，“部落”“部落联盟”或“国家”都是游牧经济的一部分，它们是为了配合各种特定游牧经济所产生的政治社会组织。

在这方面，哈扎诺夫的意见值得我们注意：他指出，基本上游牧的生产方式不能自给自足，它不能离开辅助性经济活动，也不能脱离人们为克服经济片面性而从事的政治与社会活动。这的确是精辟见解。在本书中，我的主要论点也是针对哈扎诺夫以上观点的补充。我认为，各种狭义的“游牧”经济活动的确皆无法自给自足，因而游牧人群须以其他生业（如农业、采集、狩猎、贸易或掠夺等等）来补足。农业、采集、狩猎与生计性掠夺（subsistence raids），主要是在本地生态区内获得资源的手段。以此获得与争夺辅助性资源的游牧人群（如西羌），较倾向结为一个个平等自主的小型游牧群体，只在必要时暂时组成较大的群体。贸易与政治性掠夺，则是向外扩张以得到资源的办法。以此获得辅助性资源的游牧人群（如匈奴与鲜卑），其所接触的多为定居城邦、国家或不同环境生态的游牧群体，涉外事务较复杂，因此他们须组成较大的政治组合与之对应。

第六章“游牧部族与中原北疆历史”，我说明北方人群为适存于华夏边缘形成所造成的资源情境，在秦汉时期逐渐发展成种种专化游牧生计，并配合着特定社会政治组织以与汉代华夏帝国角逐资源——草原、高原河谷、森林草原三种环境中的游牧人群，其游牧生计及其与汉帝国间的互动皆成为一种模式，在往后的中国北疆历史中延续与变迁。在西北及西部的青藏高原东缘，历史上本地游牧人群多处于分裂性结构的“部落”中，不断进行各部落间的争夺与仇报，难以产生大的

游牧汗国。正北的蒙古草原则不断产生中央化、阶序化的游牧“国家”，以掠边、和亲、岁给、贡赐、关市贸易等方法突破华夏之资源界线。东北的森林草原游牧人群的“部落联盟”，则吸收各种生态背景之人群，包括汉人，以此混合人群、混合政治体制，在历史上一波波西移、南移争夺较好的农牧资源，或有时得以进入中原成为王朝统治者。

我视这些在特定资源环境与人群互动下产生的种种华夏边缘为“历史本相”（historical reality），它不断产生类似的历史事件——我们可视之为“历史表相”。虽然如此，不同于历史学者所称之“历史循环论”或人类学者的“历史结构”之说，我认为处在资源环境与各种政治社会结构与因此形成之社会本相中，人们在追求较安全或较优越的社会身份与现实利益之动机下的个人行动，其作为表征、表相皆涓滴地形塑与改变着“本相”。也就是说，通过个人追求更好或更安全的立身之道，人们有能力以其抉择与行动，来塑造及改变种种社会结构与现实规范。

在结语中，我以“边界·移动·抉择”为主题，以本书中面对汉帝国的北亚游牧人群为例，说明人们如何生活在种种“边界”之中，说明为何人们“移动”与跨越边界的动机与能力有别。我的目的并不在于“解构”边界，不在于鼓励盲目的移动、无知的抉择与任意的跨越边界，而是期许我们能在对人类生态与长程历史的了解中“反思”边界，以此成为有抉择能力的社会人。

第一章　游牧经济与游牧社会

在本书之始，我将以人类学的游牧社会研究成果为基础，介绍游牧经济及游牧社会的一般性特质。也借此简介人类学家在“游牧社会研究”中的主要问题及旨趣，相关理论与争议焦点，以及重要研究著作，等等。我所依赖的主要是东非、西亚、阿拉伯世界、中亚、中国蒙藏等地20世纪上半叶之人类学民族志文献。在对当前中国游牧社会之田野研究方面，我感到惭愧且无奈的是，近十余年来我大多数的寒暑期都投入在羌族田野上；羌族不是游牧人群，我在羌族中的研究重点是“历史记忆”与“族群认同”。直到最近几年（2003至2007年），我才得以在川西北的红原、若尔盖一带，以及内蒙古新巴尔虎右旗、克什克腾旗，零星进行一些短期的自然环境与游牧生计之考察访问。

关于游牧社会的人类学民族志（ethnography）著作大多出版于1980年代以前，而这些民族志所载内容又大多是人类学者在1940至1970年代间采访所得。[15]1970年代以后，或由于游牧地区之社会变迁，或由于战乱、饥荒，人类学田野调查及相关著作较少，且主题已有转变。前述游牧田野研究最盛的1940至1970年代，正是人类学史上的功能结构学派（functional-structuralism）与相关经济人类学（economic anthropology）盛行的时代。这样的背景也说明，为何这些民族志有类似的书写结构——其章节包括地理环境，经济生态与一年之生产活动，家庭结构与亲属关系，部落组织及其与外在世界之关系，等等。学者们认为，一社会人群的亲属关系、社会组织皆有其现实必要的功能，与对应的内在结构，与该人群基本之经济生产与交换行为模式密切配合，并能助其与外在世界建立各种关系，以维系人们的生计安全及其社会的稳定延续。他们也认为影响人类经济生产与交换行为最巨的，便是其所依存的自然环境——人类的经济与社会活动，基本上是对本地资源环境的一种专化适应（specialization）。1978年出版的一本有关游牧社会的论文集，书名即为*Nomadic Alternative*[16]；充分表现人类学家基于生态研究（ecological

approach）旨趣，注意游牧人群如何在不同环境中，选择或发展出各种游牧方式以适应当地特殊环境。这种专化适应常表现在人们饲养不同种类、数量的牲畜（畜产构成），有不同的季节移牧方式，兼营不同的副业（辅助性生计）而与外界或定居聚落发展特定互动模式，以及为配合这些生产活动而有特定家庭与亲属关系、部落组织，等等。

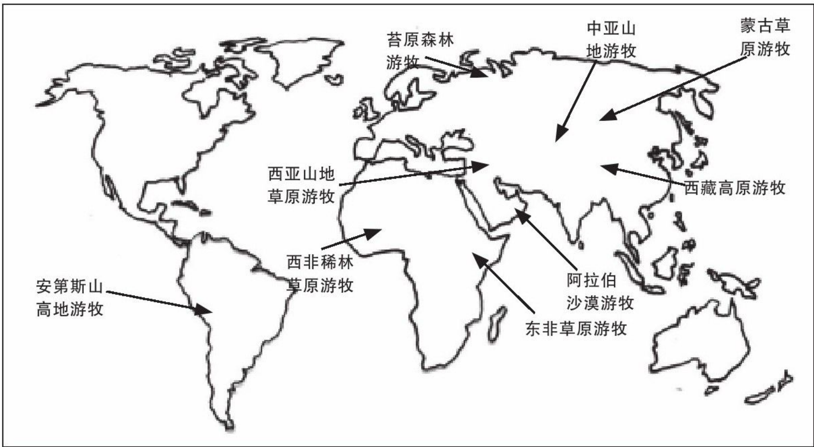
虽然人类学在1970至1980年代以来有许多新的发展，虽然老的民族志传统受到许多“后现代的”批评，但我仍认为这是人类学在其发展史上最好的学术资产之一。以下我便由游牧人群的环境、游牧经济（畜类组合、游牧模式，消费、生产、交换与辅助生计活动）、游牧社会组织，以及其与外在世界之关系等方面，简单介绍人类学的游牧社会研究。

自然环境

“游牧”，从最基本的层面来说，是人类利用农业资源匮乏之边缘环境的一种经济生产方式。利用草食动物之食性与它们卓越的移动力，将广大地区人类无法直接消化、利用的植物资源，转换为人们的肉类、乳类等食物以及其他生活所需。然而，相对于农业生产来说，这是一种单位土地产值相当低的生产方式。在中国农业精华地区，不到一亩地便能养活一个五口之家。在较贫瘠的山地，如川西羌族地区，约要6至10余亩地才能养活这样的家庭。然而在当前内蒙古的新巴尔虎右旗，20亩地才能养一只羊，至少要300—400头羊才能供养一个五口之家；因此一个牧民家庭至少需要6000—8000亩地。

以上这些数字可说明，“游牧”的单位土地生产力远低于农业生产。因此，在人类历史上定居农业人群的势力扩张中，可以说，能稳定发展农业的地区都已为各种形态农业人群所居，并受到各种定居政权的保护。过去一些游牧帝国的统治者，也常在其领域内发展区域性农业，期望由此得到稳定的粮产与物资，如此也使得许多原来的牧区逐渐成为农区。在这样的历史过程下，我们所知20世纪上半叶的游牧地区——如阿拉伯半岛、东非、北非、中非之沙漠与疏林草原，西

亚、中亚山地，欧亚草原，西藏、帕米尔、南美安第斯山等高地，西伯利亚与中国东北之森林草原等地（参见图一）——都有不同理由难以稳定地发展农业。



图一　世界主要游牧类型分布简图

农业发展须在有适当日照、雨量、温度及土壤的环境中。大多数的游牧地区都属于干旱或半干旱气候，缺水是其不宜农业的主要因素。不只如此，愈是在如此干旱的地区，降水形态（雨降在哪里、降在何时）对整体环境及人类生态就愈是重要。以此而言，不幸的是，世界许多盛行游牧的地区不只是干旱，降水量也极不稳定，或降雨雪的形态不利于农业。南美秘鲁的海岸平原地带，年平均降水量在40毫米以下，离海岸稍远的地带也只有约150毫米的年降水量。这样微少的降水量还极不稳定，一年年的变率很大。[17]东非乌干达的Jieland，中部与东部地区的年降水量约640毫米，对农业而言这是相当丰足了。然而雨水都集中降在4至8月的雨季，干季几乎全然无雨。长期干旱使得植物枯死，地面水蒸发消失，土地干裂。相反的，雨季的降水常是暴雨形态，如此降下的雨水无法被土壤吸收，反而冲走地表的沃土层。这样的环境自然极不利于农业。[18]邻近的图尔卡纳（Turkana）地区年平均降水量约在300—400毫米左右，中央沙漠地带年降雨量少于150毫米。这些雨水，同样，常以暴雨形态降下，且雨量极不稳定。[19]

一项关于中东游牧的研究指出，本地只在少数山区及海岸地区有500毫米左右的年雨量；其他地方，撒哈拉沙漠中心与埃及南部约只有25毫米（1英寸），阿拉伯半岛南部沙漠约100毫米（4英寸），北阿拉伯与叙利亚沙漠则有200毫米（8英寸）的年降雨量。[20]学者一般皆同意，若有适当日照、土壤、地形的配合，年降水量只要在250—400毫米之上的地区便可以行农业。然而在中东，许多地区的降水量并非全然不足以支撑农业生产，而是其降落的时间、地点及雨量完全不确定。[21]中东有些地区曾孕育世界古老农业文明，后来在历史时期也大多成为游牧之地；造成此变迁的因素，除了干旱化外，主要还是降雨变得极不稳定。在极端干旱的阿拉伯沙漠“空寂区”（Rub’al-Khali），一位早期西方旅行者记载：

一块云聚集，雨降下，人们就得以活命；当云散了，没有雨，人畜都得死。在南阿拉伯沙漠，这儿没有四季变化，没有枯荣交替，只有一片空寂的荒野……[22]

在中国的内蒙古地区，降水量由东南向西北递减。大兴安岭、哲里木与昭乌达两盟南部与大青山南麓等地，仍有400毫米之年降水量。西部从二连浩特沿中蒙边境到乌拉特后旗，以至贺兰山，此为150毫米等雨线所经，此线以西便是年雨量150毫米以下之干旱荒漠化草原和草原化荒漠区了。然而便是在雨量可支持农业的东部，由于降水量集中，变率大，春旱严重，环境仍不利于农业。相反的，即使在西部的荒漠草原，人们仍可借游牧维生。

在青藏高原，许多地区的年雨雪量有400—800毫米；这些雨雪或稳定或变易大，但在这儿不利农业的最主要环境因素却是低温。据研究，若一年温度高于10℃的日子少于50日，则农作物难以成熟。在青藏高原的东缘，造成农业限制的低温事实上是高度造成的气候效应。青海省东部，阿尼玛卿山脉以北，青海湖附近及其以东之地，是青海省的主要农业区。在此地区，群山间的河谷盆地海拔高度约在

2200—2600米之间，目前是小麦、油菜等的生产地。然而离开河谷上到高山、高地上，就超过农业可存在的上限了。如青海东部的玛沁、甘德、班玛，与川西北的若尔盖、色达、石渠等地，由于地势高寒，只有在海拔低的零星向阳河谷能种少量青稞、小麦，其余大部分地方皆只宜游牧。20世纪初曾长期住在青海东南及川西北地区的罗伯特·埃克瓦尔（Robert B.Ekvall）曾指出，在此地区“高度”是造成人类生态上农、牧之分的最主要因素，在牧业上也造成特殊的高原游牧形态。[23]在过去的著作中我也曾提及，牧养草食性动物（羊、马、牛），铜石并用时代的河湟（青藏高原东北边缘）谷地农人得以突破当地环境生态的高度限制，以利用高原上广大的水、草资源。[24]

我们知道，所谓适于农业的环境其定义相当宽松。如前所言，降水量有250—400毫米以上，只要其他条件配合便可以行农业。事实上即使其他条件差，人们也努力且十分艰辛地向土地讨粮。看看近代以来陕北的例子便可知，人类可以在相当恶劣的自然条件下从事农业。许多从事游牧社会田野研究的学者都提及当地种种不利农业的因素，但更重要的是，他们都注意到此环境中有许多不确定因素。的确，除非一些极端状况（如100毫米以下的年降水量），低年平均雨量、低年平均温，并无妨于人们发展农业。事实上是环境中的“不确定”因素，使得人们不但要靠草食动物来获得食物，也要靠它们的移动力来逃避环境中不时发生的风险，以及借以追寻不确定的资源。

许多环境也对草食性动物不利，如湿热而牛蝇滋生的地方，过于潮湿的地方，冬季严寒的地方，春、夏过于干旱缺少水源的地方，近森林而野兽多的地方，等等。然而游牧者在广泛空间之“移动”，常可以让他们季节性地避开这些不利的环境因素。即使无法脱逃而遭受畜产损失，游牧社会中也有许多的社会机制，如亲友、部落间的互助，为富牧主放牧等办法，来让牧民恢复牧产。或者，失去畜产的牧人成为城镇或农村中的雇工也是常有的事。

畜产种类及其动物性

游牧是在特定环境中，人们依赖动物来获得主要生活资源的一种经济手段。[25]因此在环境之外，“驯养动物”应是此种人类经济生态中的另一个重要因素。这些动物具备特殊之“动物性”，其动物性与其生长环境密切配合，因此牧人必须掌握自然环境及特定牧畜之动物性的知识，以发展适当的游牧技术与韵律。以下我说明牲畜的动物性与游牧经济之关系。

首先，能被人们驯养的动物——无论是常见于游牧经济中的牛、马、羊，或是定居农业聚落中的猪——皆为群栖动物。也就是说，喜好成群生活并有其“社会性”是它们的天性。牧人能控制、管理畜群，除了其放牧技术外，更基本的原因便是这些动物原来就喜欢结群活动，并有某种“社会秩序”（如性别、世代、族群间的优劣阶序）。其次，游牧经济中的驯养动物如马、牛、羊、骆驼、驼马、驯鹿等，都是以草、叶、嫩枝、荆棘、苔藓等为食的动物。这些植物或其纤维部分，大多是人类无法直接作为粮食吃下肚的。相对于这些动物的是猪；猪在野外所搜寻的食物，除了少数草叶外，主要为根茎、菇菌、野莓、野果、蜗牛等，这些大都是可直接作为人类“食物”的自然资源。

如此，饲养猪与饲养牛、羊等等，在人类经济生态上有不同的意义。简单地说，在生存环境极端匮乏的情况下，猪是人的食物竞争者。养猪虽可为人类增添肉食，但猪也消耗人类的食物；两相抵消，养猪并没有为人类增加多少食物。肉食或杂食性的狗，就更会与人争食而不宜作为牧畜了。但狗在人类驯养动物的历史上有特殊地位，在游牧社会中它们常被用于放牧、守护以及协助狩猎。再次，游牧经济中的主要牲畜如马、牛、羊、骆驼、驯鹿等皆有很好的移动力，且其幼畜皆在出生数十分钟内便可行走移动，这在配合游牧经济中十分紧要的“移动”及减省牧业人力上至为重要。最后，产乳量高也是它们的动物性之一。后面我会说明，游牧人群难以依赖畜肉为主食。经常宰杀牲畜为食难以维持游牧生计；因此，特别是在近现代之前（牧业被纳入市场经济之前），世界上各类型的游牧经济人群皆普遍依赖乳产品为食。

除此之外，有些动物其本质宜于生存于特殊地理环境。一些简单的例子，如青藏高原那样高寒的地方较宜于养牦牛，而不宜养黄牛；阿拉伯半岛的干燥沙漠宜于养骆驼，而不宜养一般的牛。然而游牧社会研究者所探究的不仅如此，他们更希望结合动物学知识与牧民之本土知识，以探索“动物性”，以及牧民对动物的认知如何影响他们的游牧经济与社会行为。以下我举一些动物的例子，说明与游牧经济有关的“动物性”。

首先，譬如牦牛，这是一种能适应高海拔生活的动物；相反，将之移到低海拔地区饲养，它们常易生病、无活力，甚至失去繁殖力。[26]我曾在四川西部黑水河下游的羌族地区（村寨附近海拔高度约在1800—2500米左右）听得人说，他们到海拔高度约3600米的“草地”（指松潘高原牧区）买来牦牛后，有经验的人会将刚买来的牦牛寄在黑水河上游的村寨朋友那儿，放养一段时间，让它们适应较低的海拔环境（2500—3000米）然后再牵回来。还有，牦牛的舌头可以舔刮高海拔山区到处皆有的苔藓植物。在高原地区季节性草资源匮乏时，这是它们重要的食物来源。牦牛之宜于高原环境还不只如此。在高原上常有难以预测的暴风雪，数小时内可积雪及腰。此时成群的牦牛前行，有如在雪地上以铲雪机开道一般，让它们及其他人畜得以离开危险的积雪山区。[27]牦牛对风雪、低温环境的抵抗力极强。松潘地区羌族常将牦牛与马放养在高山上，平日无人照管，偶尔才派人上山看看。我曾观察到，在大风雪来临前马会自动成群地回到村寨里，而牦牛则留在山上渡过风雪侵袭。

牦牛之外，一般被人们畜养的牛可略分为瘤牛（humped cattle或zebu）与无瘤牛（humpless cattle或称Europain cattle）。牛需要大量饮水，因此养牛的环境须供水充足。牛怕热、怕牛蝇骚扰，在闷湿、牛蝇多的环境中牛吃不好、睡不好，容易生病，所以通风、凉爽的环境较宜。不同种类的牛，也有不同的环境需求；如瘤牛较能耐热及耐高度日晒，无瘤牛则这方面的能力较差。[28]牛是反刍性动物（ruminants），它们一天约花上8小时吃足相当分量的草，然后休息，慢慢反刍消化胃中的草。[29]如此只要草食充沛，牛无须长时间、大范围移动以觅食。牛也较能保护自己，所以日常牧牛花费的人

力较少。因此在各种经济生业之人类社会中，养牛与牧养其他牲畜通常不会矛盾互斥，养牛也能与其他生业如农业、狩猎等共存。然而在有些宜游牧的环境中，牧牛不见得有利。牛不易在厚雪覆盖大地的冬天自行觅食，此时须赖人力来为它们提供草料，因此冬牧场雪多的地方无法养太多的牛。牛不易在崎岖多石的山道上长途迁徙，因此多石的山区也不宜于牧牛。牛又需消耗大量的水，因此水源匮乏的地方也不宜养牛。

羊，山羊与绵羊，各品种的山羊与绵羊，都有其特殊动物性以生活在特定环境中。羊的品种多，广泛分布在各种纬度的游牧类型中，因而它们成为对牧民或对全人类最有贡献的一种牧畜。我曾在内蒙古新巴尔虎地区观察“出冬场”（牧畜移往春季草场），那时的夜间气温是-28℃。据牧民称，本地冬季时冬场气温常在-40℃左右，这对巴尔虎羊来说还不构成问题。人类学家曾提及，伊朗法尔斯（Fars）地区牧民的羊，其耐寒性比不上北方山地农区的羊，在耐热上又比不上南方农区的羊，所以它们宜于随着牧民冬季住南方，夏季移往北方。[30]这个例子更能说明，羊品种繁多，因而在各种极端环境中几乎都有宜于本土的羊种。

山羊与绵羊的高产乳量（特别是山羊），使得人们在资源极端匮乏的地区得以维生。它们的高繁殖率，也让人们在遭受牧产折损后，得以很快地恢复其牧产与生计——在普遍环境变量多、风险高的游牧地区，这是很关键的优点。以上这两个优势，使得羊成为全球各种游牧经济类型中最普遍、最重要的牧畜。山羊与绵羊的食性不同，使得它们各有所宜的环境。绵羊基本上是草食动物（grazing animal），它们只爱吃青草，而山羊虽也吃草但它们是偏爱啃食嫩枝叶的动物（browsing animal）。山羊可兼容各种植物资源的食性，使得它们非常宜于生存于多石、高山、干旱而富于灌木丛（shrubs）的环境中。[31]它们对各种极端环境的适应力，以及依赖极少的资源便可维生的生物特质，也使得人们常依赖它们（山羊）来生存于极艰困的环境中——最穷困的游牧便是如此：一家人靠着几十只山羊生活在穷山之间。然而，亦有不宜养羊的环境。如在太潮湿的环境，蹄常湿，羊容易生病，这是牧民的常识。在松潘草地的红原与若尔盖，前者因湿

地多所以当地牧民养牛较多，后者不那么湿，所以牧民养羊较多。羊相较于牛、马来说，不太能保护自己，须相当人力来照料它们。因此在多狼的环境，或人力吃紧的情况下，养羊都不宜太多。

骆驼分为两种，单峰驼（dromedary）与双峰驼（bactrian camel）；前者由北非到里海，从阿拉伯半岛分布到印度西北，后者由里海东经中亚分布到中国东北地区。骆驼耐渴，此特别的动物性让它们可生存于干旱且水源不定的环境中。据动物学家称，在夏季，骆驼可以3—7天不饮水，视其所食植物的含水性高低及当时气温而有等差。冬季若草料含水够，它们甚至可以全然不喝水。[32]在仅能放牧骆驼的阿拉伯沙漠最干旱的牧区，空寂区，当地骆驼在夏季约4天喝一次水，春、秋季7—10天喝一次水，冬季可约一个月或一个半月才喝一次水。[33]然而除了少数像沙特阿拉伯南方沙漠那样仅能放牧骆驼的地区外，在其他地区只要可以牧养其他牲畜，骆驼都不会成为牧民的主要牧畜。原因是，除了它脾气坏、有体臭、难以训练（据动物学家称，其智力比马低很多）之外，骆驼5岁才成熟，且每三年才生一胎，须放牧在外的时间长。[34]在游牧生活中，这都是很不经济的因素。然而它们的足蹄适于行走各种地形，背负力强，耐长程行走，这些都使它们宜于作为长程迁移或贸易的驮兽。我们常认为“轮子”是人类在运输交通史上的伟大发明。然而历史学家发现，在当地古老文明中早已出现轮子的西亚、中东与北非地区，骆驼被成熟地用于长途贸易后，有一段时间居然几乎全然取代了有轮的车。[35]一种北阿拉伯骆驼鞍的发明（想想看若没有这种鞍，人们要如何骑在单峰驼上），也有助于阿拉伯文明及其势力的扩张。[36]这些都可见骆驼在人类文明史上的重要性，而且，其主要贡献是在交通运输方面。

在所有被人类驯养的动物中，除了狗以外，马应是与人类关系最亲密的动物了。马对主人驯服、效忠，据动物行为研究者称，这与马群中的马儿们服从领头雄马之习性有关。它们被广泛用于各种类型的游牧中，作为载物、交通以及牧者坐骑之用，马奶也可作为乳品以供食用。然而马被大量牧养主要还是在欧亚草原，这也是马最原始的栖息地，以及它们最早被人们驯养的地方。比起牧养牛、羊来说，养马有其不利之处。它们的胃只有单胃室，对食物的消化利用不如牛、羊

等有反刍胃的动物那样彻底，因此它们消耗草食不甚经济。它们的肉、乳产量与生殖率也不如牛、羊。但在大多数游牧社会中，马的肉与乳并非它们被牧养的主要目的。甚至于在许多盛行养马的游牧人群中，养马已超越“经济”考虑，而蕴含更多的社会文化意涵与情感——它们被牧民视为忠诚的朋友与伴侣，以及社会身份地位的象征。我曾问一位蒙古朋友，为何许多蒙古牧人所养的马远超过其生计所需。对此，他的回答十分有趣。他说，若没有几十上百匹马，出门时就不容易选到一匹宜于乘骑的马（一个丈夫或能因此体会，为何他太太的衣橱中会有那么多的衣服）。这只是说，对当代草原牧民而言，养很多的马有其情感的、文化的因素而非全为生计。但我们仍不能否认马在欧亚草原游牧上的重要性，特别是在过去，尚无现代化工具协助游牧之时。除了它们的乳、肉、皮、粪为人们生活所赖之外，马卓越的移动力让它们可利用广大的、远方的草场资源，可以帮助人们沟通信息，以及让人们快速远离危机。这些都使得近代以前马在欧亚草原游牧上有其优势。

人类学家也注意到，牧人常能利用或配合某些动物的动物性在日常放牧上。如在希腊伯罗奔尼撒（Peloponnesia），牧羊人能利用经过训练、能听懂主人呼声指令的大公羊来控制羊群。[37]我也听内蒙古克什克腾旗的蒙古朋友说，过去蒙古牧人有训练“头羊”来管理羊群的习俗。主人对一头大公羊好一点，培养它的领袖气质，别的羊就较容易紧跟着它。更经常被人类学者提及的，许多地区之牧人都知道山羊与绵羊混合放牧有好处；绵羊吃草不太移动，日常放牧时有山羊在绵羊群中，山羊可领着绵羊缓缓前行，如此可避免羊群过度啃食一片草地。在迁移到另一牧地时，有山羊领头，绵羊也较易于成群跟随移动。绵羊有认“家”的习惯，因此夏季牧人会带着羊到“它们自己”的牧地去，放心让它们在那儿过夜，不用担心明天会找不着羊。马会认路回家，这样的能力也让许多半农半牧的人群可以将马整年放牧在山上，无需太多看管。如我在川西松潘、黑水之羌藏族地区所见——大风雪来临前，山上的马群各自回“家”（村寨中的主人家）避难。在冬季，马可用蹄踢、刨，打开冰层吃下面的草，别的牧畜随后也可吃到草。虽然绵羊也能用蹄刨开雪吃下面的草，但对于已冻成冰的雪层它

们也无可奈何，只有吃被马儿打开的冰层下的草。[38]还有，山羊与绵羊吃草都从草株的底部切断它，而牛与马吃草则齿截断草株的位置较高。因此马与牛吃过的草地，羊能获得草食；但羊先吃过后，马与牛就没得吃了。这样的动物习性也是牧民熟知的，因此在草场不足而需所有动物共享草场时，他们会让马与牛先吃草。

还有一种不能算是畜产，但在许多游牧社会中都是不可缺的动物，那便是狗。狗在人类驯养野生动物的历史上有其特殊地位。约在距今10000年或11000年前开始，羊、猪、牛、马等动物陆续被新石器时代早期的人类驯养。然而究竟从何时起狗成为人类的驯养动物，就很有争论了。原因是，可能比牛、羊被人类驯养早一万年，狗已进入人类生活之中。但此时的情况可能是，狗与人类共生；成群的野狗跟着游猎的人群移动，捡食人们丢弃的动物残骨，并在人类进行狩猎时帮忙围赶兽群。在此情形下，很难说，狗何时开始被人“驯养”。无论如何，在游牧社会中狗也与牧畜（马、牛、羊等）有不同的地位——它们协助人类保护、管理牧畜，也保护主人与其家产。另外，经常仰赖狩猎以作为额外经济来源的游牧人群，更需要狗作为狩猎时的助手与伙伴。

畜产构成

如上所述，各种类、品种之动物皆因其动物性而有其所宜之生活环境。人们因其环境，选择牧养具特定动物性的牲畜，或经由选种、配种繁殖有特定“动物性”的牲畜，以获得主要生活资源。因此养何种牲畜，每一种应饲养多少，是游牧经济中的重要考虑——这就是所谓畜产构成。

20世纪下半叶以来，全球之传统游牧地区都产生很大变化。以下我借着一些人类学民族志材料，略举例说明20世纪上半叶各游牧社会畜产结构概况。在东部非洲，苏丹南部及埃塞俄比亚西部的努尔族人（Nuer）是养牛的半游牧人群，他们的畜产以牛为主，另有少量的绵羊。[39]肯尼亚的图卡纳族（Turkana），牧养动物有牛、羊与骆驼。

[40]西部非洲游牧的福拉利人（Fulani）主要牧养的也是牛，以及少量绵羊、山羊及骆驼。[41]阿拉伯半岛的游牧以羊、马、骆驼为主；在沙特阿拉伯南部的沙漠地区，只宜于牧养骆驼。[42]西亚的伊朗地区，游牧以绵羊与山羊为主，另有少量驴子、马、骆驼。[43]由于游牧路线上山路崎岖多石，不宜于养牛。如伊朗之巴涉利人（Basseri），日常所需多出于绵羊、山羊，又有驴、马、骆驼等作为驮兽。一个五六口人的家庭，约有6—12头驴子，不到100头的羊（绵羊与山羊）。据当地人说，一个家庭的羊若少于60头便很难过生活。[44]在中亚的阿富汗（Qataghan）地区，当地牧民主要牧养的是绵羊，家中山羊只有两三头，主要用来作绵羊群的领路羊。另外他们还养几头驴子、马与骆驼作为驮兽与乘骑。[45]

在更靠近中国的中亚大小帕米尔地区，吉尔吉斯人（Kirghiz）所牧养的牲畜主要是绵羊与山羊，还有少量的牦牛、骆驼（双峰驼）、驴子与马。[46]在此之北已进入欧亚草原地区。欧亚草原游牧人群经常牧养绵羊、山羊、马、牛、骆驼、驴等多种牲畜。一项研究指出，20世纪之前此地尚未被俄罗斯掌控时，草原游牧的哥萨克牧民以马为最重要的牧畜，每一家约有15—30匹马，最富有的可达3000匹马。但他们生活所需肉、乳主要来自绵羊，另外每家还有几头骆驼，牛则很少见。[47]邻近的吉尔吉斯人也差不多，只是他们的骆驼比马多；此显示他们移牧、贸易的路程较长。许多中亚与西亚地区都宜于养羊，这儿也以出产世界顶级羊毛著称。除了少数品种的山羊产上好羊毛外，供应市场的羊毛主要出自绵羊。在牧区，一般认为绵羊肉较鲜美，少腥膻，因此供应市场的肉品也主要出自绵羊。山羊则抗病力强、繁殖力高、产乳量高，较能忍饥挨饿仅靠粗糙的植物为食。因此，离市镇较近的牧民经常养绵羊较多（市场取向），离市镇愈远的牧民则倾向于养较多的山羊（生计取向）。

中俄之间的阿尔泰-萨彦岭地区又称“图瓦”（Tuva），这儿在汉代时曾为匈奴牧地。在此地的高山草原地带，游牧人群牧养绵羊、山羊、马、牛、驯鹿；根据1931年的调查材料，绵羊占48%，山羊占27.4%，牛占14.6%，马8.9%，驯鹿为1%。据研究者称，这材料反映的是俄国革命（1917年）后的改变，而在更早以前，马在畜产中所占

比例要高于牛。主要的变化是，革命后在当地政府协助下牧民可得到较多的草料与饲料，如此才能多养在冬季须赖草料、饲料维生的牛。[48]为何牛增加，马反而减少？此反映牛的乳、肉生产量的确大于马，而过去养马多是为了生计安全考虑——马移动快，可迅速脱离自然与人为灾难。当许多环境风险消失后，自然马的需求也就减少了。图瓦地区的另一生态地区，森林草原地带，为狩猎游牧人群（pastoralist hunters）所居；他们牧养马、牛、绵羊、山羊。根据1931年的畜产比例调查材料，换算为百分比后约为：绵羊占10.7%，山羊占13%，牛占30.7%，马45.4%。显然为了配合狩猎，以及多森林的环境（肉食性野兽多），他们须减少小型牲畜（羊）的牧养。

很早以来，在广大蒙古草原地区牧民所畜养的动物便是山羊、绵羊、马、牛（少部分地区还有牦牛）、骆驼。其中骆驼进入蒙古草原游牧经济的时间较晚。蒙古人将以上五种动物称为“五畜”，此反映着这是蒙古牧业中最普遍的畜类组合。根据学者劳伦斯·克拉德（Lawrence Krader）的研究，鄂尔多斯、喀尔喀（the Khalkha）、布里雅特（Buryats）与卡尔梅克（Kalmuck）蒙古人，以及哈萨克人、吉尔吉斯人，只要维持纯牧的经济形态，他们的牲畜构成及比例便相去不多——除了数量很少的骆驼不计外，绵羊、山羊、马、牛的数量比例约是10:1:2:2。也就是，在数量上绵羊是山羊的10倍，绵羊又分别是马与牛的5倍。[49]这反映的应是20世纪上半叶的一般情况，事实上各个地区、各别牧民家庭的差别很大。另一位人类学者魏兰（H.H.Vreeland III）在蒙古国喀尔喀蒙古牧民中所作的调查，显示该地牧民的牲畜也是“五畜”；一个中产之家约有绵羊200—300头，各户所有的马、牛、骆驼数量差异比较大。据他称，以当地人的观点来看一个家庭若有300头绵羊、20头牛、3—4匹马，日子便能过得很安稳了。[50]以上数字反映的还是20世纪上半叶或中期的情况。在蒙古牧民的经济生态、社会与文化各方面，“五畜”各有其特殊的功能与意义。绵羊与牛主要供应生活所需的食物、衣料、燃料，马作为战争、交通与放牧的乘骑，骆驼主要被用在较长程的乘骑、载物运输上，山羊除了提供乳、肉外与绵羊同群也有助于绵羊之牧养。绵羊是最不能与农业兼容的牲畜；在此地区愈纯粹的游牧者所养的绵羊也愈多。马

与骆驼的数量与质量，也常被用以夸示主人的身份与财富。无论如何，马在蒙古社会中是最尊贵的牲畜。[51]

青海省东部到川西北的黄河、长江上游，是汉代西羌的主要活动地区。20世纪上半叶，这儿藏族牧民的主要牲畜是牦牛、犏牛、绵羊，以及少量的黄牛与马。1950年左右，青海中部兴海县上阿曲乎部落（133户）牧民所有的牧畜比例约为，羊（绵羊为主）占总数的85.9%，牛占总数的10.5%，马占3.6%。青海东部泽库县拉仓部落牧民之畜产结构及比例约为，羊84.6%，牛13.4%，马2%。往南，据1950年代在青海南部果洛地区与川西北的调查，当地牧畜中羊约占总数的54.9%，山羊只有1.2%；另外，马占2.1%，牛则在畜产中的比例远较环青海湖等地牧区为高，约占牧畜总数的41.8%。[52]果洛牧民的牦牛较多，显然因地势较高的缘故。约在1950年代末，川西北的若尔盖地区牧民畜产中羊占66.6%，牛为27.3%，马占全数的6.1%。此时更南的麦洼部落（红原县），由于低洼湿地多，羊只占畜产的2.1%，又因整个地区海拔高，所以牛占了全数的94.1%，马只占3.8%。[53]在此高原或高山河谷游牧地区，牦牛当然是最重要的牲畜。

人类学者常估计游牧人群最低生活所需的牲口数，哈扎诺夫在其著作中引了许多资料来说明此问题。以欧亚草原为例，他所引的资料称，在18世纪中期一个五口之家的卡尔梅克蒙古家庭需8匹母马、1匹公马，以及10头母牛、1头公牛才能存活。19世纪80年代阿克莫林斯克（Akmolinsk）地区的哈萨克牧人家庭，一个五六口之家需5匹马、10只羊、6头牛才能生存。同一地区20世纪60年代的调查资料则称这样的家庭需15匹马、2头骆驼、6头牛、50只羊才能维持生计。对同一时期哈萨克牧民最低生活所需，另一项调查资料估计更高：至少需15—20匹骆驼、4—5匹马、100—150只羊。[54]在青海南部与川西北的藏族牧区，一个四口之家需多少牲畜才够生活，本地人的估计也有相当差异。据曾长期生活于此的英籍学者埃克瓦尔的访查，较富有的牧人说至少需20—00头牛及1000只羊。埃克瓦尔则认为，较中肯的估计，若牲口照料得宜约40头牛、100头羊便能养一个四口之家。我认为，埃克瓦尔的另一说法更正确；他指出，在此生活中充满生机与危险，一场严重的大雪、严重的口蹄疫流行，都可以让最富有的与最

贫穷的牧人都变成乞丐，因此他们很难估计究竟多少牲口才够维生。[55]

一游牧地区牧民之畜产构成及其数量、比例，最能表现地方环境特色（包括对外关系）、各种牲畜之动物性，以及人们如何借对环境与动物的认识来建立及调整其生计活动、社会组织，并因此产生一些文化价值。然而在这些环境、生物与人文“结构性”因素之外，不同家户之畜产构成与数量间差异又反映着牧人在最小风险与最大利益间的取舍抉择，在畜产经营上之勤惰智愚与知识技术，以及个人之雄心、企图与情感。

游牧与其移动模式

牧民对其牧产之经营，除了在动物品类与数量上作适当选择与安排外，最主要的活动便是“游牧”。

对于“游牧”（nomadic pastoralism），人们往往只注意“牧”（pastoralism），而忽略其“游”（nomadic）的一面，或只是以“逐水草而居”来了解牧民日常生活中的经常性迁移。事实上主要便是游动、迁徙，使得“游牧”与其他各种人类经济模式中的牲畜饲养有本质上的不同。对游牧社会人群来说，“游动、迁徙”不只是让牲畜在各种季节皆能得到适宜的环境资源，更是人们逃避各种自然与人为“风险”（包括权力掌控与阶级剥削），以及利用更广大外在资源（如贸易与掠夺）的手段。因此“游动”深深影响游牧人群的族群认同、社会结构、领袖威权，以及其社会道德与价值观。20世纪上半叶国民政府时期的一篇康区视察报告中称，四川西北炉霍罗科马居民都以游牧为生。当时地方政府对他们的态度是：“上牲税任其自便，政府不敢强迫也，否则迁家驱牛，逃往野番。”[56]这说明本地牧民可借其迁徙、移动的能力，来脱离当时政治威权的掌控与剥削。[57]

游牧人群的迁移因气候、地形、植被、畜产、水源、社会结构与人力配置，以及农区、市镇与国家威权等外在世界因素等而有不同的模式。一般而言，气候是南暑热而北严寒，低处湿热而高处凉爽。因

此，最基本的移牧方式分为两种：夏天往北而冬季往南的水平移动，以及，夏季往高山而冬季向低谷的垂直移牧。事实上，其中又有许多复杂变化以及异例。俄罗斯学者谢维扬·魏因施泰因曾提及，欧亚草原的“突厥-蒙古族系”牧民约有四种游牧模式。一是，平原-山区-平原型：冬季住平原，夏季移往山区，秋季下移至平原，然后逐渐移往平原的冬场。部分的土库曼人、卡尔梅克蒙古人，13世纪部分的蒙古族人，皆曾行此种游牧模式。二是，山区-平原型：冬季住山区，夏季移往河、湖边放牧。许多东部哈萨克牧民行此种游牧。三是，山区-山脚-山区型：冬季在山区避风处，春季移往山脚，夏季又往山区放牧，秋季下降至离春草场不远的地方，冬季再回到山区。萨彦岭地区的图瓦牧民，部分蒙古与阿尔泰山牧民，以及多数吉尔吉斯牧民，皆行此种游牧类型。第四种为山区型：夏季在接近山脊处游牧，冬季下降到山谷森林中，整年不离山区；这是东图瓦驯鹿牧人的游牧方式。[58]如此的分类叙述，可以表现一地之游牧传统与许多牧民的共同选择。然而实际上影响游牧迁移的因素很多，各地牧民的季节移牧也远较此复杂。以下我由几个例子来说明。

在蒙古草原游牧中，出冬场一般是3月下旬；此时牲畜羸弱，草资源不丰，且有春雪的威胁，因此是最困难与危险的时节。5月至9月进入夏季，此时最好的放牧场所是在大河边上或沿溪谷的山坡上，这也是牧人生活较清闲的季节。9月至11月为秋季放牧时节，一般而言，此时为了抢膘（利用好的草地及运动，让牲畜脂肪厚、肌肉实）人畜移动较多，又须打草储备为冬季之用，因此相当忙碌。冬季定居不移动，但部分家人偶尔仍须领着马、羊在覆雪薄的山坡上放牧。如蒙古国纳罗奔琴（Narobanchin）地区的喀尔喀蒙古族人，在20世纪中期，牧民的牧畜主要是绵羊、山羊、牛、马与少数骆驼。他们的游牧是“山牧季移”（transhumance）模式。冬场在向阳的高山南坡下，或在河边低地。春天3月牛羊由冬场出来，进入春季草场。随着气候渐温热，牧民赶着牛羊移往山区，夏季草场在高山有山泉、山溪的地方。秋季10月，返回冬场。如此，一个牧群（camp）在一年中有4—5个驻牧点，夏季他们的移牧多一些。夏草场是公有的，冬场则为各牧户私有。此外，有的牧民还兼种一些田地；春季翻地播种后，较富

的牧人继续进入夏季草场，而穷的牧人常受雇留下照顾作物。[59]

在青海东南部黄河上游地区，据埃克瓦尔报道，藏族牧民盛夏在接近植物生长极限的高山石坡上放牧。秋季他们下移到较低海拔处，在接近冬场的地方放牧。冬场有围起来的储草场所的牧民，才可能在秋季“打草”（割牧草）以备冬季作为牲畜草粮。此时（秋季）除了留一人看守牲畜外，所有人力都用在打草上，有时还得雇工。打草在冬场附近，冬场一般都在较低且接近农业聚落的地方，如此才能由农村中得到雇工。打草工作从清晨持续到夜里，这得花上约半个月。然而并非所有藏族牧民均打草；不打草而靠让动物养膘以过冬，似乎才是本地的老传统。据埃克瓦尔报道，有些牧人不但不备草过冬，连固定的冬场都没有；在冬季，他们找寻草好且能避风的地方过冬。出冬场的时间约在4月中到5月底之间，出发前还要派探哨去看看附近是否有抢匪，以及草长的状况如何。刚出冬场的游牧通常不远，移动缓慢。这是由于此时牲畜体力虚，离冬场远的地方草也不多，加上有新出生的幼畜要照料。此后草长的速度愈来愈快，牧民的移牧迁移也较快，但在一地停留的时间则愈来愈长。秋季，可能在一个点上就停留一个月。由出冬场开始，一年的迁徙最少3次，最多约8次。但当年若情况危急，一个牧民聚落也可能迁徙10多次。[60]以上都是20世纪上半叶的情况。

20世纪上半叶，川西北之若尔盖地区之各藏族部落都有一定的游牧疆域；草场为部落公有，只有冬房（冬场）打草备冬的地方为各家私有。每年的11月至来年4月是牧民住冬房的时段，牲畜利用冬场的草。5月出冬场，由土官与老民议定出冬房的日期，分配各寨游牧路线与驻牧点。一年游牧期间（5月至10月）迁移帐房约五六次，每次约5—10公里，停留20—40日。9月至10月割冬草。在夏秋放牧时，牛就放在帐幕附近吃草；冬季则几家的牛聚集在一起，派人带到较远的地方放牧。牧马，也是全寨的马合群放牧。羊则是各家自己放牧，冬季羊不回冬房，由青壮年人带帐幕在山谷中放牧。[61]略北的果洛藏族地区，同样是牧场归各部落所有。牧民夏、秋在高平之处放牧，冬、春在较低可避风之处放牧。其季节性约是，4月至5月出冬场移至春草场，6月移牧至夏草场，10月至秋场，12月进冬场。本地没有修

圈储草过冬的习俗，动物靠着秋季养膘来过冬。[62]一般而言，牧民若要让动物靠养膘过冬，则须秋末尽量在外游牧利用秋草，让牲畜多动、多吃；如此一方面延迟进冬场以保留冬草，另一方面牲畜体健膘厚也较容易活过冬。

游牧路线有时须考虑外来资源，对游牧人群来说，此经常涉及农区与城镇。如前所述，青海东南部的藏族须靠农区人力来协助“打草”，以储草过冬。又如，伊朗南部的巴涉利人，每一个主要部落都有其传统游牧路线，称作il-rah。在此路线上，何时出发到何地，停留多长，然后又到何处，都有传统的时间、空间季节划分。因此il-rah被部落民众视为本部落的财产，当地其他民众与地方政府也承认他们这项权力。然而他们并不“拥有”相关土地，因在这路线上有私人农地、水井，也有其他游牧部落在不同时间来利用此土地。[63]他们的游牧模式一般是南北向迁徙。当冬天北方山区都被雪覆盖时，南方还有些草可被利用。春天低地及低山地区牧草丰盛，然而由3月起，这些草就由南往北逐渐枯黄，牧人也赶着牲畜逐渐往北移以利用较好的草场。6月他们抵达游牧路线的最北方，在此停留时间较长或只在附近移牧。8月底开始南下移牧，途中经过主要农区要停数周，以助农人秋收赚点工资，也让牲畜吃田里的禾秆。秋季草普遍不好，幸好这也是农区秋收之时，收割后留下的谷类禾秆是动物很好的食料。动物在田里进食，排下粪便，农田也可因此受惠。由秋场到冬场的游牧停留少、速度快。在冬场的期间则很少移牧，只在附近放牧。[64]

“游牧”有时并不需所有家庭成员都迁移；这多见于所谓的半游牧人群（semi-nomads）或农牧人群（agro-pastoralists）——部分家人整年定居，而由部分青壮年人领着牲畜在特定季节外出游牧。在有些游牧方式下，一家人要在某季节分开来，各领着不同的畜群放牧。人类学者格利弗所研究的非洲肯尼亚图卡纳人便是如此。图卡纳人居住的地方有山区，也有平原。他们养牛、羊与骆驼，赖畜产为生，行所谓“山牧季移”。然而其游牧模式与夏季居山、冬季居于山脚平原的“山牧季移”不同。本地季节，一年主要分为干季与湿季两部分；9月至来年3月是干季，4月至8月是湿季。虽然如此，每年的降雨及雨量皆相当不规则。干季时，部分家人带领牛在山区放牧；此时山区才有足够

的水源与草，这是牛比较需要的。另一部分家人带领骆驼与羊在平原游牧，因羊与骆驼较能适应干旱，以及赖旱地之灌木、荆棘类植物维生。山区野兽多，也对羊不利。到了湿季，山区的家人带着牛群下山，家庭中的人畜此时才全聚集在一起。[65]

水草资源愈不稳定、愈匮乏，牧民的移牧迁徙愈有长程、大范围而多变化的倾向。如在以干旱著称的沙特阿拉伯南部沙漠地区，根据人类学者唐纳德·科尔（Donald P.Cole）的研究，当地阿穆拉贝都因人（Āl Murrah Bedouins）的游牧一年分成4或5阶段。雨季主要在9月中到12月，或至1月初。2月至3月初，他们进入冬季牧场，这儿已超越阿穆拉贝都因人的传统领域。如果当年降雨状况好，这便是个欢愉的季节，许多节日活动在此时举行。此时家族、部落人群聚集，这也是一年中他们与定居人群互动密切的季节。春季他们向南迁数百英里，6月迁到了夏季水井处。6月初至8月，在夏季牧地放牧；因水源为家族或氏族所共有，所以此时家族、氏族成员聚集。秋季9月到12月，此时气候稍温和，又有雨水，骆驼可以不依赖夏季水井，于是各家庭深入沙漠中分散放牧。此时单位空间人口最稀，牧民只作短程迁移，每两天迁徙约7英里。对牧民来说，这是最好的季节；“天高皇帝远”，没有城市与绿洲中政治威权的骚扰，又可享受狩猎之乐。12月至次年1月初，是他们开始北移进入冬季牧场的季节。何时开始往北移，取决于北方何时下雨。由1月开始他们便期盼着北方下雨，一旦有了北方下雨的可靠消息，他们立刻向北方移牧。此时移动速度很快，日行约30—40英里，约10—15日到达位于北方的冬场。[66]科尔也指出，何时迁徙，采何种路线，以何处作为冬场，在各处停留时间长短，每年都不同——这是人们适应水草资源极端匮乏且不稳定之环境的策略与选择。

总之，“移动”，以及随时作有关移动的“抉择”，是游牧社会人群适存于资源匮乏且变量多的边缘环境之利器。移动，使得他们能利用分散且变化无常的水、草资源，也让他们能够及时逃避各种风险。须经常移动，影响他们生活之各个层面。如在财产方面，他们不宜拥有太大、太多的物质财产；注重土地资源的使用权，而相对轻忽土地领域之所有权。由于常要及时移动，且有能力移动，所以各个小单位人

群（家庭或牧团）都须拥有行动的“决策权”，也就是他们要能为生存自作抉择。在空间上的经常移动，也影响他们在社会结群上的“移动”——由于须因应环境变化（地形及水、草资源之多寡与分布状态），一起迁移的人群时大时小，因此各层次的社会认同与人群亲缘关系也经常“移动”。此种“移动”表现在大小、聚散无常的部落形态上，表现在相当有限或多变的领袖威权上，也表现在人群之共祖血缘记忆的易变化上。一个由亲戚组成的牧团，在水草资源发生困难时分裂成数个更小的群体，各走各的路线以求生。一个部落为了逃兵灾而移牧到别的地方，与收容他们的部落联合，并在部落历史记忆中找到彼此共同的祖先。一个大部落在遭受重大军事挫败时，各小群体分裂各自求生，无须讲求“战至最后一兵一卒”的军人荣誉——“不羞遗走”，如汉代史家司马迁对匈奴的批评。简单地说，“移动”使得他们有能力突破各种空间的、社会的与意识形态的“边界”。

与此相关的是“信息”。游牧之生活环境中多变量，因而牧民须随时观察、搜集各种“信息”，以作出下一步的行动判断。各种日夜天象，都提供牧民判断其游牧行止的基本信息。此外，牧民之间相互沟通、交换所得的信息，从途经的市集中获得信息，从远方旅人口中更能获得许多珍贵信息。因而，由沙特阿拉伯经西亚、中亚到蒙古地区，牧民们对旅人的热情待客之道都是一样的。一壶奶茶，几碟乳制品或肉，宾主坐定后主人的起头语常是：“远方有没有些新鲜事？”

下面是我的朋友参普拉敖力布，中央民族大学的蒙古族学者，所写的有关“信息”的一段文字：

对游牧生活来说，信息至关重要。每个游牧民必须随时掌握有关周围环境的最近情况，了解的空间越大越好，信息越新越好。四周天气变化、草场情况，各牧家转场的位置，以及周围狼等野兽的最近活动范围，病害情形，人员来往情况等等，必须了解清楚，这样才能准确选定下次转场的位置。选好草场十分重要，有了好草场，牲畜的安全才有保障……草原牧民有个习惯，人们见面时不管认识与否，都得

相互问安，即“赛恩白奴？”（意为“你好”），然后就是互换鼻烟壶或烟袋，现代人多为交换烟卷。紧接着就是互问“苏宁由白那？”（意为“有什么消息”），这样很快就相互通报各自所看到或听到的各种情景和信息……某种意义上说，游牧民的问候言行就是一种形式的信息交换。他们的问候打招呼中就包含着信息内容。草原游牧民的问候礼节、问候语言、问候内容也特别丰富多彩。这也与它所包含的实际内容有关联。问候中的相互问答非常多、涉及面很广。从畜群膘情到草场情况，从个人身体健康状况到家庭每个成员以及亲朋好友、左邻右舍的情况，从最近天气变化到附近草原各种野兽活动情况等，都包括在问候礼节或问候语范围内。不懂问候礼节的人在草原上很难得到信息。不掌握足够信息量的人，也不可能成为合格的游牧民。

游牧生产、分工与消费

在游牧生产活动中，牧民并不如人们所想的那样无拘无束、自由自在。他们生活忙碌、艰苦，并经常遭遇一些难以预测的风险。日常生活中直接与牧业生产有关的事务便有：放牧、挤奶、制酪、剪毛、鞣皮、制毡子、照顾初生幼畜、治疗病畜、阉畜、收集畜粪作为燃料等等。有些牧民还有秋季“打草”（割牧草）以储草过冬的习惯。打草时间虽短（约花上2—3周），但须及时，因此须花费相当人力。更不用说，许多牧民的生产活动皆不限于牧业，他们有时还从事农作、狩猎、采集、贸易。过去有些游牧人群还从事对外劫掠，这也算是一种生产活动。这些活动，都须消耗许多人力。

放牧是最主要生产活动项目，其中又包含许多工作，涉及不同季节、不同牲畜，也因此涉及各种技术。放牧技术好而又勤快的牧民，与经验差或又偷懒的牧民，其牲畜的成长、生产情况皆有天壤之别。秋季，有经验的牧民会赶着羊捡最肥美、最营养的草吃，且经常移动。羊动得多、吃得多才能够养膘。羊的膘够厚，便能活过艰苦的寒冬，以及在初春产下健康的羊羔。有经验的牧民，也常能够利用冬场之外最后的一点草资源，赶着牲畜游牧，尽量延迟进入冬草场，以多保留冬场的草让动物可赖以过冬。

牧民皆期望牲畜能多生产健康的幼畜；牲畜的生育经营，也是一项需要经验、知识与努力的工作。动物的选种、阉割、分群、交配都须在良好的经营控制之中，如此才能在适当季节让母畜生下幼畜。由于同类幼畜都在年中同一时段出生，因此“接羔”（接生小羊）季节牧民十分繁忙。小羊出生时或太弱需人工照顾，更普遍的是，小羊第一次吸母羊的奶有时需人协助，这也是协助母羊认识小羊的关键时刻。牧民皆倾向于维持最低数量的种畜（雄畜），其余的雄畜都须阉割。此一方面是为了便于选种、控制交配。另一方面，未阉割的雄畜难控制，发情时易躁怒，肉质也不好。

挤奶、制酪、剪毛、屠宰、集粪等工作，直接涉及牧民日常衣食所需，或以相关产品作为商品，以交换其他生活用品。挤奶、制酪在许多游牧社会中都是女人与老人从事的工作。在春、夏、秋季，几乎每日都要挤奶—次；即使在冬季与早春，也须挤一些畜奶以供食用。收集羊圈、牛圈中的粪便，晒干、堆积，以作为炊煮、取暖的燃料，这也是牧民的日常工作。即使牧地附近有山区林木，许多游牧人群仍视畜粪为最好及最稳定的燃料来源。剪毛作为日用（衣物、帐幕、绳索的原料）或出卖，也是一年中的重要工作。青海南部至四川北部的藏族牧民，剪羊毛通常在初夏7月，剪牛毛在4、5月间。相关工作除剪毛外，还有以牛、羊毛搓绳，编织、缝补帐幕，以及运送贩卖，等等。

在许多近现代游牧社会中，牧民每年都要宰杀一定数量的牲畜以供肉食；无法生育的母畜，无法挨过寒冬的弱畜，刚出生的过多公畜等，都因其经济效益低而可能被宰杀。虽然如此，许多研究者指出，乳制品才是游牧人群日常主要食物来源——游牧人群不轻易或不经常为食肉而宰杀其牲畜。在环境极端险恶而牧民生计最脆弱的游牧地区，以及在过去，尤其是如此。对此我须作一些说明。

在人类畜养动物之初期，也就是在新石器时代之原始农业（primitive agriculture）时期，人们畜养动物主要是为了得到肉食。“游牧”在人类经济生态历史中，比起原始农业来说是一较晚、较进步的生产方式。所以如此，很重要的一个因素便在于：此时人们知

道如何以食“乳制品”来取代食“肉”。这也是一个数学问题。若人们以“畜肉”为主食，一个五口之家就必须饲养大量牲畜来维持一年所需的肉食。大量地畜产草食性动物，需要广大牧地来供应其草料。大量畜产，宽广牧地，代表着需更长程的游牧与更多照料、保护牲畜的工作。五口之家的人力，实难应付如此大数量牲畜的放牧及其他工作，也难以稳固拥有此大量畜产所需的草场领域资源。事实上，牧民还要与其他牧民，以及更有社会组织力量的农民群体，来竞争相关的空间资源。以此而言，以畜肉为主食对一个家庭游牧生产单位来说，在人力运用与草场资源之获得上几乎是不可能的。只有学会如何“吃利息”（乳），并尽量避免“吃本金”（肉），游牧经济才得以成立。更不用说，在游牧地区的险恶多变环境中，畜产可能在一夕之间损失殆尽，因此牧民倾向于保持最大数量畜产以应灾变。再者，我们今日知之较详的游牧社会资料多采集于20世纪上半叶，或1970年代以前。此时国际羊毛、羊肉市场已大大改变许多欧亚草原牧民的生活，被纳入各国家体系之中，使得游牧地区与定居城镇之关系更密切，新的运输、通讯工具与畜产照料与防疫技术也减少许多游牧风险。在此情况下，牧民对于其牧产较有“盈余”概念，因此“食肉”自然较已往普遍。

由于游牧生活有太多的变化、特例与危机，我无法一一说明各种游牧人群日常之繁杂工作。总之，在一个游牧社会中日常生产工作最主要的特色是，无论男、女、老、少，人们在一年绝大多数时期均十分繁忙。而且由于环境变量大，许多工作都十分迫切，或来得十分突然。因此虽然这些工作大致上都有依男女性别或年龄的分工，但由于其迫切与突然，所有的人皆须适时投入任何工作中，以及随时作出行动抉择以应付突来的情况。也因此，“制度”“结构”与“文化模式”等人类学概念在游牧社会中最易受到挑战——在此，人们难以受制于“制度”，无法受“传统”或“文化模式”规范，而其“社会结构”的最主要特色是须具有变化弹性。

我们若从生产、分工与消费角度，来比较农业与游牧此两种人类经济模式，更能突显游牧经济社会之特色。在生产工具方面，传统农人需犁、镰、磨等物质工具以及耕牛（或其他犁地动物），但游牧经济所需物质性生产工具要少得多。因而农人常因生产工具短缺而受制

于他人（如地主），或其部分收成被用以获得或租用工具，牧人则在这方面的困扰较少。在生产的土地成本方面，因作物固着于土地，农业生产在一年大多数的时间都离不开土地，也因此土地的拥有与垄断对农业生产者相当重要。相对的，游牧生产并不固着于土地，他们只是暂时利用一片土地，因此对牧者来说关键在于是否能在特定时间“使用”土地，而非永久占有、垄断土地。[67]在种子与牧畜等成本上，农人留下部分谷子（种子）以作为再生产之成本，其余在自食、纳税之外均可作为盈余来出售，或囤积。主要利用乳产品的牧人必须拥有一定数量的牲畜，日常衣食出于此，再生产的成本也在于此；有多少为盈余不清楚，也无法囤积其“收成”。农人与牧人都可能因种种缘故而失去生产成本，此时农人常为得到粮种及日常衣食所需而困于高利贷难以翻身，甚至衣食无着。失去牲畜的穷牧人替富人（通常为亲戚）放牧，至少由日常乳、毛生产中得免于饿冻，也能由酬佣抽成中（分得部分的初生小羊）恢复自己的畜产。

在家庭分工方面，虽然在各种游牧生计中都有依男女老幼的基本家内分工，但由于突发状况很多，或某些季节性工作亟需人手，因此许多事经常都是家人相互协助共同完成。在许多定居农业社会中，特别是在中国（主要是部分汉族地区）与印度，女人只负责家内的事务及生育“生产者”（也是继承者）。[68]与此相对的，在所有游牧社会中女人都须直接从事生产工作。或因如此，同一文化圈中牧区妇女的家庭、社会地位明显高于农区妇女；在西亚、中亚及中国藏族地区皆如此。在社会分工及相关的社会贫富阶序上，由于生活所需物质器具、工具少，且它们多由附近定居城镇之工匠所制造，通常游牧社会中少有社会分工，大家都从事类似的日常游牧工作。即使部分游牧社会中有些专业技术人士，如在蒙古国西部，近代当地喀尔喀蒙古牧民中有鞣皮匠、木匠、铁匠、阉畜手、兽医等等，但这些人大多仍然从事放牧。而且据报道，这些工匠都不会因其技艺而致富。[69]因此，其所从事之工艺只是一种家庭副业，而未形成可能导致社会阶层化的社会分工。在社会贫富阶序方面，世界许多牧区如西亚、沙特阿拉伯、中亚、哈萨克及蒙古等地，都有相当富裕的牧主；在藏区、东非，相对于前者，牧民的畜产较平均。无论如何，在社会阶序化程度上游牧社

会都远不如农业定居社会。两个主要因素造成游牧世界的“平等自主性”（egalitarian）。其一，畜产财富不易储存、累积，且再多的畜产也可能在自然灾变中归零。其二，即使有些富有牧主能将畜产转变为城镇中的财富（如房屋、农田），但经常这也让他们定居下来。另一种情况是，牲畜少的贫穷牧人经常放弃游牧，落入定居城镇成为劳工。此两种情况导致最富有的与最穷的牧人离开游牧，[70]也使得许多游牧社会中牧民财富较为平均。

在收成、消费与销售交换方面，农人投入劳力与种子等“成本”于土地，经数个月等待作物成熟始得收获、食用、变卖、纳税。在这一段延迟收成的等待时期，农人生计靠以前的储存或外来接济与借贷过活。其所等待收成，以及照料作物所需的工作，都使得他无法离开安身立命的土地。因此其自身之生计以及收成，都须依赖本地社会体系所维系之秩序。得到借贷与受保护，农人所付出的代价则是，难以摆脱统治威权体系、地主与放贷者的控制或剥削（高利贷、纳税、劳役）。相对而言，游牧者的收成可以日日为之，无须等待；这是一种“由手到口”（hand to mouth，指抓来就可食）的生计模式。牧者工作、收成的“田”——牲畜——都长了脚，可以移动，因而也有较多机会逃避各种危险与“保护者”的控制。在古代中国，许多文献记载都称游牧人群没有“徭役”。在生产品的交换、销售方面，农业定居生活较稳定及可预期，农人也因此较能估量有多少农产为可资交换、销售的“盈余”。相对的，传统游牧生计中的风险、变量太多，因此牧人较难以估量多少畜产为“盈余”，在本书后面我将作进一步说明。

无论如何，这只是传统农业与游牧社会间的一般区分。人们对土地疆界的观念，并非在所有游牧社会中都同样宽松。游牧社会之阶序化程度也各地不同。贸易、交换在各地游牧生计中的分量也有相当差异。又如，一个游牧人群在何种程度上可以不依赖或较少依赖上层政治群体的保护，此乃依其游牧经济之性质，及其与外在世界之互动关系而定。其与外在世界之互动，又经常并非因其“牧业”所需，而是因其辅助性生业活动而定。

辅助性生业：狩猎、采集、农作、贸易、掠夺

在游牧社会研究中有一经常被提出的问题：究竟“游牧”是否为一能够自给自足的人类经济生态？历史与民族志资料中，常见游牧人群与定居人群贸易，或掠夺定居聚落，或从事其他生业（如农、渔、猎），有的学者因而认为“游牧”为一种不能自足的经济形态，需要外来资源来补足其欠缺。另有一些学者则认为上述看法是一种偏见，游牧经济可以自给自足，不需外在资源。这问题也涉及，什么是“纯粹的游牧人群”（pure nomads）。对于这些争论，我的看法是：所谓“游牧人群”“农业人群”或“纯粹的游牧人群”“半游牧人群”，都是研究者心目中的人群范畴建构。坚持这些人群“定义”，可能忽略了每一个“人”追求生存的动机、动力与选择，以及因此而发的即兴作为。游牧人群的确从事许多其他生业，但这并非因“游牧经济”本身有所不足。而是，从历史与人类生态观点，“游牧”为人类利用边缘性资源环境的一种适应手段；在这样的边缘环境中，人们尽可能以各种手段得到资源，甚至对外掠夺与贸易以突破本地资源边界也是他们的生存策略之一。

狩猎是许多游牧人群喜好从事的活动，也是他们避免宰杀牲畜而仍可得到肉食的手段。但不是任何地区、任何季节都有丰富的野生动物可供猎取，更何况在有些季节，或在某种特别耗费人力的游牧经济模式下，牧民们十分忙碌而无暇从事狩猎。一般来说，森林草原游牧区——如萨彦岭地带的东部——较富于野生动物，当地图瓦牧人也较赖狩猎来获得额外生活资源。属草原游牧的萨彦岭西部地区，相对于前者，这儿的牧人就不太依赖狩猎来作为辅助生计了。整个欧亚草原地区大致皆如此。[71]虽然欧亚草原牧民的文学中经常歌颂狩猎之乐，在日常游牧生活中狩猎也是牧民喜好的活动，但这究竟不是他们重要的辅助生计。狩猎机会较多的是欧亚草原周边与内部的森林草原与高山草原地区的牧民。在中国北方与西方，相对于蒙古草原与鄂尔多斯等地，属于高原的青海南部、四川西北部藏族地区较富于野生动物，这儿牧民的狩猎活动也较多。[72]虽然如此，近现代部分较虔诚的藏传佛教信徒牧民，因宗教信仰也不常从事狩猎活动。在20世纪上

半叶，居于中国东北的蒙古族人也远较其他草原地区蒙古族人依赖狩猎。[73]

“狗”是狩猎生计的一项重要指标；较赖狩猎的游牧人群通常养狗也较普遍、较多，且在其文化中狗有特殊地位。狩猎常因环境、猎物种类以及游牧节奏而有季节性。如在东部图瓦地区的驯鹿牧人，秋、冬是他们猎松鼠与貂的季节，其他季节则猎野羊、鹿等动物。[74]一般来说，秋季到初冬牧民的狩猎活动多一些。此时游牧工作较少，兽肉易保存，在薄雪上容易追踪猎物足迹，马也较肥壮，都使得此季节宜于狩猎。

狩猎几乎都是男人的活动，相对于此，采集食物多由女人来做。可食的植物根茎、野果、野菜、菌菇等，都是牧民的采集对象。采集的收获直接供食用，或出售（如药材）换得现金。如在青海、川西北一带，牧民普遍吃蕨麻（人参果），一种根茎植物；[75]挖蕨麻通常是女人与小孩的事。东非的努尔人也采集各种野果、野菜、野谷与根茎类植物为食，尤其在荒年时这些野外采集来的食物特别重要。[76]民族志材料显示，在添补牧民的食物上采集常比狩猎可靠、重要。特别在愈是极端艰困的情况下，人们便愈依赖采集食物维生，但此种日常性的、随机的、多为女人与小孩所从事的工作经常被人们所忽略。

中国文献常强调游牧人群“食肉饮酪，不事种植”，这也是一般人对他们的刻板印象。事实上，游牧人群的食物中常有谷类，其中有些是他们自己所生产。如塔什库尔干的塔吉克牧民，除了牧养绵羊、山羊、牦牛外，也种些青稞、小麦、玉米。在春季种完地后，他们开始迁往山区夏季草场放牧，在秋收前只派人回来一两次做浇水、除草工作。秋天，移牧返回田里收割，冬天再回到山下的冬场。[77]人类学者巴斯报道的伊朗巴涉利牧民，日常食用相当多的谷类，多半是买或换来的，部分牧民也自己种一点。配合游牧季节中不常移动的夏季，一进入夏草场便下种，初秋离开夏草场前收成。有时他们付钱请当地定居村民替他们播种，秋天自己收成。总之，巴涉利的牧民种植技术粗糙，而且他们也不喜欢农事。[78]

在中国，部分的哈萨克斯坦族牧民也兼事农业。据研究者苏北海称，其农作物种在冬牧场，春天离开冬场前先翻地、播种，然后开始游牧，任作物生长，在秋后再回来收割。[79]如此粗放的农作也见于蒙古地区，如蒙古国西部的喀尔喀蒙古牧民，种粮对他们而言纯为副业；他们不一定每年都种粮食，或有些年种粮的家庭多一些，收成也时好时坏，或有时太差而不得不放弃。而且，本地农作常是富有牧人与穷牧人合作而为。富有的牧人牲畜多，所以种了地后必须离开，往夏草场迁徙、放牧。穷牧人留下照顾自己及富牧人的田，因牲畜少可以就在附近放牧。秋天，富牧人回来收成，并给一部分收成予穷牧人。[80]

南西伯利亚萨彦岭地区的图瓦牧人大多都从事一些农作。他们的春耕与播种，配合着由冬场转到春场的移牧；农作的收成，则配合由夏草场到秋草场的迁移。他们的田，因此大多临近其春、秋草场。他们会利用渠道引山泉或河水灌溉。每年春天，男人要花上7—10天整理水渠及翻地、播种，夏天会来灌水，然后便是秋天移牧回来时顺便收成。牧民一般种的是粟米（millet）与大麦（barley）。生长环境愈差的地方，如山地，种植大麦的比例也就愈大。这是因为与别的作物相比，大麦较能耐寒以及容忍气候的急骤变化。收成后，居无定所的牧人如何存放其谷粮是个问题。图瓦牧人是在田附近较干的土地上掘储存穴，将谷物置于干燥的穴中，并加以遮盖、掩埋，需使用时再去掘取。学者指出类似图瓦这样粗放的农业，也行于蒙古人、吉尔吉斯人及其他中亚牧人之中。[81]

除了狩猎、采集、农业等生产活动外，部分游牧人群也经由其他手段如掠夺与贸易来获得额外的生活资源。掠夺与贸易，乍看来是截然不同的活动，但它们的功能则相同——并非自己生产、采猎而是由他人处获得资源。由更深层的社会意义来说，掠夺与贸易，以及赏赐，都是广义社会“交换”的一部分；两个或多个群体（或个人），通过不同性质的“交互作用”（reciprocity），作资源的输送、转移与互换，同时也在此过程中产生或强化个人与群体之社会位置与相关权力阶序。人类学者马歇尔·萨林斯（Marshall D.Sah-lins）曾将这类的社会交换区分为三种：一般交互作用（generalized reciprocity），均衡

交互作用（balanced reciprocity），负面交互作用（negative reciprocity）。一般交互作用，萨林斯指的是如长辈的馈赠，与他人分享或一般宴客等；均衡交互作用是指，如亲朋之间的“礼尚往来”，婚姻中的嫁妆、聘金与人员的相互流动，以及做买卖等；负面交互作用，如各种程度的诈欺、盗窃、掠夺。[82]以这样的定义来说，贸易便落在均衡与负面交互作用之间，而掠夺，无疑是一种负面交互作用。萨林斯以这样的区分来说明，在各种亲属距离、社会阶序之社会中人群间的“交互作用”差别。在本书后面的内容中，我会继续此讨论。

无论如何，在实际田野民族志及文献资料中，游牧人群的贸易与掠夺行为都非常复杂，而不只是一种“生计”。譬如，过去在沙特阿拉伯的各部落间，“掠夺”是一种不同于“战争”的武力活动。各个部落常彼此掠夺牲畜。在部落内各家族不互相掠夺；一部落也不掠夺势力地位与自身不相当的部落。阿穆拉贝都因人常自豪，他们最好的骆驼都是从别的部落掠夺而来。由于这样的掠夺多在地位相当的部落间，所以有的学者认为这是一种平衡畜产的机制。[83]对此，人类学者路易丝·斯威特（Louise E.Sweet）有更精辟的分析。他认为，骆驼游牧之贝都因诸部落有两种不同的掠夺，一是各贵胄部落的相互掠夺（reciprocal raids），一是各部落对外（指绿洲垦殖者、牧羊人及农区边缘村落等）的单向掠夺（unilateral raids），两者对贝都因游牧部落来说都很重要。后者（对外的单向掠夺）为他们带来游牧生产之外的必要资源，战利品的分配又可巩固部落领袖的地位。然而更重要的是前者，它直接与本地骆驼游牧生业相关。斯威特指出，骆驼游牧之地理环境中最主要的生态问题便是，由于气候在严重干旱与丰宜之间变化无常，导致经常有区域性的水与植物资源波动。周期性的兽疫也可能让牲畜数量突然减损。因此，相互掠夺（骆驼）在此生态情境下有如一种经常性的、制度化的交换，各部落都可恃此以应不时之畜产损失。斯威特进一步指出，部落间的相互掠夺以及相关的战、和行为，都须遵守部落间的传统规矩，配合各部落之血缘谱系亲疏与空间距离远近（血缘与空间距离远的部落间，敌对关系也较深、较久）。因此，骆驼游牧部落间的相互掠夺与战和关系，不断强化部落组织，

以及部落间的血缘谱系与结盟。[84]

类似情况也见于青海东部至川西北一带的康藏高原东北边缘。这里，汉代中国文献记录便称，本地各游牧部落“无相长一”，“更相抄盗，以力为雄”——也就是说，没有哪个部落能统一诸部，他们相互劫掠，并以有能力掠夺为荣。20世纪上半叶，外来人对西康榆科地区牧民有以下记载：“西康关外民众，多半是以抢劫为最光荣的英雄事业，不抢劫或怕抢劫的，他们认为是没有本领的弱者。”作者提及，政府的政治力量只能及于本地（榆科附近）农民，因他们有固定住地、财产。然而，“榆科是牧民，牧民的财产是牛马，牧民的房屋是帐篷，均系搬迁容易，无固定性质的，以此他们抢劫的风气特别盛行。”[85]过去川西北之松潘草地各游牧藏族部落之间也常有械斗，抢劫、偷盗牲畜、争草场为引发仇怨及武力报复的主要原因。[86]

著名人类学者埃文思-普里查德（E.E.Evans-Pritchard）对非洲努尔人的劫掠有非常深入的描述分析。努尔人几乎是每年在一定季节（雨季末的9月）就出外掠夺，对象主要是与他们在生计、文化上最接近的邻近丁卡人（Dinka）。埃文思-普里查德也认为，这样的掠夺不只是为了得到丁卡人的牛或其他利益，它也是努尔人与丁卡人间一种结构性关系。两者由于过于亲近、相似而产生敌意，而努尔人以不断对丁卡人发动攻击来消弭努尔部落内的歧异。[87]

游牧社会组织：家庭与牧团

在游牧社会之日常生活中，最小、最基本的人群应是家庭与牧团。游牧家庭，一般是人类最基本的家庭组合方式，只包括一对夫妻及他们的未婚子女。当然也有鳏、寡单亲带着孩子的家庭，或有近亲同住而较大的家庭。有些游牧人群的家庭较大，如阿穆拉贝都因人经常为三代同在一家庭中——已婚儿子及其妻儿与其父母同住。[88]同一家庭的人经常也就是住在同一帐幕中的人，因此“帐”通常是游牧社会称呼家庭的数量单位。[89]如说这个家族或部落有多少“帐”，大约便是指它有多少家庭。

同家庭的人住在一起，共同拥有畜产、共同分担所有放牧工作，也同炊共食并分享收成。在农业定居社会（如印度、东南亚与中国）中所常见的女性之社会地位低、无财产继承权等现象，在大多数游牧社会中都并非如此。女儿在出嫁离开家庭时，或在出嫁后其母家分产时，经常都可分到一分畜产。在严格区隔男女、严格控制妇女行动的回教世界中，游牧贝都因人的妇女则在家中有较大的权力，行动较自由，而且在当地观念中“帐幕”是家中女主人的财产。[90]

在青海东南部的藏族中，也是以父母及其未婚子女所构成的小家庭为最普遍；一旦儿子成家，他就分得一分家产——牲畜——而成立自己的“帐房”。家庭畜产属家中成员共有，女儿也不例外。姊妹与弟兄有同样的财产权，离婚的妻子也可以带走她自己的一份财产。当一对新人成立新帐房时，男女双方都从他们原来的家中分得一些畜产。若一个男子娶了两个妻子，便要成立两个帐房，因每个帐房都只能有一个女主人。此时畜产也要分为两部分，两个妻子各自经营畜产以抚养其子女。这在人类学中称“多妻家庭”（polygynous family）。这样的多妻家庭不同于我们在传统中国所见妻妾共处的家庭；一般来说，游牧社会的多妻家庭中的妻子们都是“正妻”，她们的子女都有分畜产的权利。[91]当然，较富有的人才负担得起养两个帐房。另外还有“多夫家庭”（polyandrous family）之例。这通常发生在较穷的家庭中。由于畜产少，不宜分成两份让两个弟兄单独成户，也不宜在同一帐中有两个女主人（兄弟两人的妻子），所以兄弟共有一妻。不过这样的家庭状态通常不持久，兄弟终要分成两户，畜产也分开来。[92]

以小家庭（核心家庭[nuclear family]）为主的伊朗巴涉利牧民，一家之主是男主人，他负责所有对外的交涉。但在家内事务上，男女主人的地位相当。虽然畜产是一家人共有、共享，但部分畜产也可以属于家中某一人。妻子自其母家所继承的畜产，或儿子自己挣得的畜产（譬如为别人放牧所分得的小羊），都是她（他）们个人所有。因此一个年轻人与他父母住在一起时，便可能累积了一些畜产。一对新人结婚后，很快会建立起他们的帐房（家庭），他们也开始经营自己的畜产（双方由其父母那儿都分得一部分）。无子女或子女尚幼的家庭，人力短缺是无法避免的问题。这时有许多可解决的办法，如雇牧

工或收养子女等等。然而最普遍的，还是赖牧团内的亲人互助。无论如何，巴涉利游牧社会内之种种制度与安排，都让“家庭”成为一个个经济独立、能自给自足的单位。[93]不只是巴涉利牧民如此，相对于农区中的各家庭，几乎在所有游牧社会中“家庭”都是有相当自主、自立能力的人群单位。

由于太多变量，我们常难以用人类学者所称的“核心家庭”、“延伸家庭”（extended family）或“从父居”（patrilocal）、“从母居”（matrilocal）来描述游牧社会的家庭。譬如，20世纪上半叶之鄂尔多斯蒙古族人的家庭，结婚的儿子最好有自己的帐房，搭在父母帐房的旁边，如此形成一从父居的延伸家庭。然而如研究者所指出，在传统上只有一个儿子留在父母身边（所谓“灶王子”），其余的弟兄分部分家产而在经济上完全独立。由于所谓家产主要是很容易分成几份的畜产，因此儿子们出外独立成家是普遍的事。造成“延伸家庭”难以维系更现实的原因是，若羊的数量多到无法放牧在同一个营地草场中，那么自然这个大家庭要分开来。[94]更不用说，突然发生的干旱、战乱都使得一同游牧的团体须随时分裂，或在他处与别的群体再组合，这都使得许多“亲属关系”或“社会结构”难以维持。

几个家庭（帐）构成一“牧团”。如许多传统农业社会中的亲族村落一样，牧团主要由有亲属关系的几个家庭构成，但其成员常不限于亲属。同一牧团的家庭在同一地区放牧，同时迁徙，或者年中至少有一季整个牧团聚在一起。驻地放牧时，帐房扎在邻近可互相守望相助的距离内。不同于定居农村，牧团的成员家庭常有变化。最通常的情况是，牧团大小随季节而变化。有些游牧人群夏季牧团成员集中，冬季大多分散；也有些是冬季集中，夏季分散。此种季节性由牧团分出的更小放牧群，我们且称之为“牧圈”；因其聚散无常、大小不定，所以牧团与牧圈有时并不容易区分。[95]一年中牧团的聚散分合，一般而言，并未改变牧团的内在家庭构成，只是在某些季节为了追寻分散的资源他们没有聚在一起。另外，牧团内的人群构成也常发生变迁。那便是，由于游牧移动常涉及一些关系重大的决策（迁移的时间、地点，是否参与一场战争等等），若一个牧团各成员家庭间不能达成协议，那么在游牧迁徙中有些家庭便自然脱离群体。或先与原牧团维持

一段距离，后来则脱离并加入另一牧团。合则聚，不合则离。然而，并非所有的游牧社会其成员都能如此自由聚散——领袖的威权、牧场资源多寡与分配、部落间关系，都使得许多牧民难以自由脱离其牧团。以下我简介几个游牧人群中的牧团。

阿拉伯沙漠的阿穆拉贝都因人，约—帐的家庭构成一牧团，称“达尔”（dar）。同一牧团的人一起放牧、一起迁徙，并一起抵抗外敌。同一牧团的人多半是近亲家庭成员，但不必然如此。组成牧团常是因偶然的机缘；正好两个家庭都在附近放牧，便结为牧团。在放牧工作上各个家庭还是做各自的事，牧团内各家庭间没有什么分工，在经济上更是各自独立。所以若牧场环境有变化，不宜于同时放牧、同路线迁移时，牧团内的各家庭也就毫不迟疑地分开来。虽然如此，牧团这种“现实”结合，其成员凝聚力非常强；为了保护自身的牧团，即使敌人为近亲，牧人都不惜与之对抗。[96]

伊朗巴涉利牧民，在冬季2—5个帐房组成一个牧圈。在其他季节则有规模较大的牧团，约有10—40个帐房。夏季牧团较分散，但每一群也至少有两个牧圈。每一牧团有一头人，领导牧团并代表此牧团参与部落事务，传布部落首长“汗”的命令。虽然头人多由“汗”正式授命，但也有非经“汗”正式承认的头人。在牧团内部事务上，“汗”不能干涉；甚至当牧民推举新头人而背弃由“汗”任命的头人时，“汗”也会承认此新头人的领导地位。当然，首领要慷慨，所以较穷的人无法成为头人，但也不是畜产最多的人就会成为头人。头人很少是靠武力威胁他人而得此地位，因为每一家庭都很独立自主，即使“汗”也无法授权头人对其民众行政治暴力。甚至，每一家庭的家长或家人都可直接与“汗”接触，无须通过头人，此刻“汗”也不太考虑头人的意见。在此情况下，牧团的凝聚及其头人的领导力主要靠的是“亲属关系”——组成牧团的大多是个人的父系、母系亲属与姻亲，也就是多有叔伯婶侄舅甥连襟等关系的家庭。[97]弗雷德里克·巴斯指出，牧团最基本的特质便是其孤立性。牧团内部的各家庭在日常生活上，在许多有关游牧问题的协商上，都有经常而密切的接触。然而对外界人群，他们就尽量避免接触、往来，实际上同部落的各牧团间也很少往来。对牧团的民众来说，外界都是有敌意的人群，这些“外人”可能偷、抢牛羊。对

外界人群的敌意，更强化他们心目中牧团温暖、安全、团结的意象。也因此，牧团内婚（嫁娶都在牧团内）的情况很普遍。[98]

在青海南部，相当于“牧团”的游牧人群称“日科”或“措哇”，它的意思是“帐房圈”；在中文里也如此称呼，或称之为“帐圈”。有时，“措哇”指较大的“帐房圈”，如前面提及的牧团，其内包含数个“日科”（牧圈）。以下我们就以“牧团”来称此群体。据埃克瓦尔报道，本地牧团少则5—6帐，多者可达80帐。在一年游牧过程中，牧团的大小也随地形及水草资源而变化。在开阔的河谷，牧团的帐房聚集；在艰困的环境，则牧团分散为较小的游牧单位。牧团有其头人，通常是最富有或最有能力的人。[99]有时本地人也以称“村落”的词，德哇，来称牧团。[100]牧团有其传统驻地以及牧地，一般而言，这是邻近牧团的人也都承认的。根据学者对青海南部果洛藏族的社会调查，当地牧民最底层的部落组织为“科尔”或“措哇”，也就是牧团，一般只有几户到10多户，最大的可至百户。其内部家户多半有共同祖先，但也有外来者。“措哇”的领袖称“措红”，为不能世袭的头人，由上级部落头人指定。“措哇”中的各牧户有互助义务，但各户经济独立。[101]青海海南藏族称小部落为“措哇”或“德哇”，其下又分若干“日科”，由五六户到10余户有亲属关系的牧民组成。[102]

根据以上20世纪上半叶的调查资料来看，青海南部到川西北一带游牧藏族的“牧团”或“帐房圈”变易很大；可以小到5—6户，也可以大到80—100户。或因此，它的名称在材料中也很混淆。有的称“措哇”或“德哇”，有的称“日科”，也有的在“措哇”下包括几个“日科”。埃克瓦尔曾指出，帐房圈在青海南部地区不一定是主要的社会组织，只是由于地形或安全考虑下的人群组合。有些地方，甚至每一帐房家庭单独放牧，与邻人隔一段距离，并没有帐房圈这样的群体。[103]我认为，在此“牧团”变易大，或在有些地方根本没有，并不表示它们不重要。家庭以上的基本游牧群体结合（牧团或牧圈），在任何游牧人群中都是重要的。青海东南部到川西北一带游牧藏族中的此一现象，只表示他们是更不受任何“结构”规范的游牧人群。

在欧亚草原游牧社会中，几个牧户组成一个牧团是非常普遍的现

象，甚至其称法都很类似——如阿乌尔、阿吾勒，等等。[104]喀尔喀蒙古族称这样的牧团为“阿乌尔”（aul）或“贺塔”（hota），一般是2—4帐，很少超过6帐。组成阿乌尔的通常是近亲，如分产后的弟兄家庭若还在一起放牧，就成为一个阿乌尔。[105]魏因施泰因所研究的萨彦岭地区图瓦人，也以“阿乌尔”指一起游牧、扎营的几帐牧民所组成的牧团。有的图瓦牧民将它定义为共享羊栏的几帐人群；一起放牧但不同羊栏，也不算是在同一阿乌尔内。相当数量的图瓦阿乌尔是由近亲家庭组成，如父母的家户与他们已婚儿子们的家户所组成的牧团。但阿乌尔内的组成分子不限于有亲属关系者。东图瓦森林草原中的驯鹿牧人也有如此的阿乌尔，夏天各阿乌尔赶着驯鹿上山放牧，冬季几个阿乌尔共20来帐聚集在一起。魏因施泰因指出，这样的牧团也常见于土库曼人（Turkmen）、哈萨克人（Kazakhs）、卡拉卡尔帕克人（Karakalpaks）、吉尔吉斯人、卡尔梅克蒙古族人。[106]18—19世纪游牧在贝加尔湖附近的布里雅特蒙古族人，这样的牧团称ulus或xoxon；4—6个ulus又构成一个xolbon或tabin。牧团多由父系近亲家庭结合而成，在夏季它们进一步分裂为更小的群体，冬季又聚集在一起。[107]

分布在新疆西北到里海之间的哥萨克人，在19世纪时分为四部：大帐（great horde）、中帐（middle horde）、小帐（little horde）、内帐（inner horde）。据19世纪有关小帐哈萨克的报道，当地牧民之牧团称为阿乌尔（aul），由近亲家户构成，冬天较聚集而在夏季分散。19世纪学者指出，当时一个哈萨克的阿乌尔约有50—70帐，其内又有3—6帐组成的牧圈；这可能指的都是富人、贵族的阿乌尔。据20世纪初的材料，哥萨克的阿乌尔可以小到只有两帐——父母的与他（她）们已婚独子的帐房。[108]小帐哥萨克牧民也差不多；他们的阿乌尔也是由父系近亲家庭组成，一般是5—10帐（家庭）。[109]

新疆东部巴里坤地区的哈萨克人，据汉文献记载，其一同放牧的牧团称“阿吾勒”，一般由3—5个近亲家庭构成，以一家牧主或富户为中心，也有10来户或更多户构成的大阿吾勒[110]。根据《哈萨克族社会历史调查》中的资料（约在1950至1960年代进行的调查），北疆

阿尔泰地区哈萨克人的“阿乌尔”由同一祖父的近亲组成，更普遍的是由本氏族成员组成，其中也可能包括本氏族或本民族之外的家庭。夏季因农牧均忙，富户需人工，所以此时“阿乌尔”集中、完整，冬季因冬场各户私有所以成员分散。该资料举出两个阿乌尔，分别为20余户与40余户；这些应是较大的阿乌尔。阿乌尔领袖为大家所共同公认推举，多为富有或有威望的长者；他决定迁徙时间，并调解内外纠纷。若一牧户的畜产增加到相当数量，就独立出一个阿乌尔。阿乌尔长破产，则其阿乌尔离散加入其他阿乌尔。该项资料举出的一个哈萨克斯坦之阿乌尔，其领袖拥有全阿乌尔50%的牛马，70%的骆驼，80%的羊，还有三处冬牧场与春夏秋牧场以及耕地。其他各户的牲畜不够维生，甚至有40%的人没有牧场。[111]如此，阿乌尔像是贫富亲人、族人间的互助、互倚组织。富人需人工，穷人牲畜少需与他人合群放牧，并需畜乳维持生计，因而在阿乌尔内有种种传统的合作放牧契约。

由以上几种不同的游牧社会材料看来，是否组成牧团，以及牧团的性质，其领袖威权大小，以及其成员构成是否稳定，各游牧社会都有许多差异，同一社会中也因人而异。如在伊朗南部的巴涉利牧民，其牧团较大、较具稳定性，其成员家庭间的紧密关系也较持久。沙特阿拉伯的阿穆拉部族贝都因人，牧团规模较小、聚散变化大，因而其成员家庭间的关系也不如前者固定。青海南部的藏族各游牧部族，牧团（帐房圈）这样的人群团体则是有大有小，甚至可以没有（各户独自放牧），其构成也是常有变化。哈萨克之“阿乌尔”大小变化大；富人、贵族的阿乌尔一般都较大。哈萨克人的“阿乌尔”有时也是贫富亲人、族人间的经济互助体。以上四种游牧社会之牧团差异，应是它们整体游牧经济差异的一种反映。此四种游牧经济最明显的差异是，伊朗南部巴涉利人与哈萨克人的牧区及游牧路线接近定居农业村落、城镇，甚至他们自己也直接或间接从事农业生产，因此他们与定居人群及政权的关系较密切。与此相关的，他们的部落组织较严密、稳定，部落领袖的威权也较大。相对于此，沙特阿拉伯沙漠之阿穆拉部族贝都因牧人与青海东南部藏族牧民为“纯游牧人群”，部落组织变化大，部落领袖的威权大小不一，但一般来说其威权皆不如巴涉利与哈萨克

的部族领袖。

无论如何，人们的现实需求与抉择是牧团构成、凝聚以及牧团变化的重要因素。由于环境变量太大，人们随时须面对现实。在此“现实”常常比一切“结构”更为重要。如人类学家所称的“亲属关系”，一种社会结构，它引导人们的情感与行为。在许多游牧人群中，虽然牧团基本上是由父系近亲共组，但不尽如此，而且在愈艰苦的游牧情境中“现实”愈易突破各种“结构”。

游牧社会组织：家族、氏族与部落

在家庭、牧团或牧圈等人们在日常生活中彼此接触的群体外，一个人又是一层层更大社会群体的成员。这些一层层由小而大的社会群体，经常也是人们所相信或宣称与自己有亲疏血缘关系的群体——家族、氏族、部落。“家族”（lineage）一般是指其成员血缘关系较近且可追溯的亲属群体；每个家族成员在此群体中的世代谱系位置关系都很清楚。“氏族”（clan）是指宣称有共同祖先但血源系谱不清楚的亲属群体，因此同一家族的人只以家族称号或始祖之名来彼此凝聚。“部落”通常指，相对于“国家”而言，社会阶序化、权力集中化程度较低的政治组织。然而在许多游牧社会中，各层次的亲属群体（家族或氏族）常有某种政治组织，或其与部落组织部分重叠。反过来说，同一“部落”的人也常认为或想象他们有共同祖先。

根据一项对20世纪中叶青海南部果洛藏族的调查，当地“部落”大致分为三级。第一级大部落约有成百上千户，这样的独立大部落其头人称“红保”。“红保”是最高行政、司法、军事首长，部落寺院之活佛大多是红保的近亲。在大部落下有第二级部落，其头人称“隆保”（辅佐之意）。这两级部落的构成是地缘性结合，其组成群体可能属于不同家族，甚至不同民族。第三级小部落称“措哇”或较小的“德哇”，这是血缘性的家族或氏族部落；一般只有几户到十几户，最大的可至百户。其头人称“措红”，不能世袭，由红保或隆保指定。“措哇”之下便是前述的“日科”（牧圈），或有时最小的牧团单位就是“措哇”或“德

哇”。各部落皆有其牧场范围。有的是各措哇、各户皆分得固定的草场；另一方式则为各措哇、牧户无固定草场，由“红保”在转场前召集头人分配草山。[112]

另外，根据《中国藏族部落》一书更详细的记载，青海南部的果洛藏族主要分为“三果洛”——昂欠本部落、阿什姜本部落、班玛本部落。这些可被视为上述的第一级部落。班玛本部落中又分为八大部落：上卡昂部落、下卡昂部落、吉隆部落，等等，此可被视为上述第二级部落。其中的上卡昂部落在1957年约有173户，其下属部落有东红、茸来、果洛、加仓、阿外、红科等，这些应指的是第三级部落，也就是“措哇”。[113]然而部落大小层次不一定为三级。如青海省兴海县的阿曲乎千户部落（第一级）内有上阿曲乎部落、下阿曲乎部落、拉日德部落、朵马羊曲等四个“百户”部落（第二级）。其中的拉日德部落又包括雪什藏、孟哇、香、居日格等四个小部落（措哇，第三级），每个小部落内又分为数个“日科尔”（前述的“日科”，牧圈）。然而同为“百户”级的上阿曲乎部落内分为10个“日科尔”，下阿曲乎部落有7个“日科尔”牧圈。[114]以上二者之部落与牧圈之间似缺乏“措哇”（小部落）此一层级。又如青海泽库县的官秀部落为一千户级大部落，其下有9个“措哇”，有些“措哇”下还包括几个小“措哇”。[115]“措哇”及“日科尔”内多半是同一家族的亲人；百户与千户级部落间的血缘关系，则表现在其领袖家族间的系谱与婚姻记忆上。

由青海南部到四川西北，藏族各部落首领的统治威权有很大的差别。据记载，过去果洛藏族地区，未经“红保”许可，牧民不能随便离开部落；另一方面，被赶出部落者也无法生存。而且，部落首领对牧民的刑罚极残酷。部落首长有此权威，可能与资源竞争（争草山）激烈因而部落间械斗多有关。在四川阿坝藏族地区，部落首领（红布，也就是前述的红保）职位世袭。其下有老民，为其助手；所属各寨又有寨首，称“错米”，也是世袭的职位。一般事务，土官会与老民、寨首商量。在有关战争的事务上，部落首领须招集老民与各寨寨首会议。在川西北的若尔盖牧区，每家都要派人参加有关战争的会议。也就是说，原则上须所有家庭都同意是否作战。因而寨首（称作“洪布”）的权力相当有限，他们大致只是调解寨内纠纷，以及传达部落

首领的决策。而“洪布”（红保）也非掌握绝对权力的独裁者；据报道，“洪布”（红保）与百姓间的界线并不严。土官要公正、有能力，才会得到民众拥护，否则百姓离散，甚至也有土官为百姓驱逐或杀害的例子。[116]

在四川德格之北的阿曲（或译作阿树、阿虚）与果洛、色达地区各部落，部分是德格土司与林葱土司所辖，还有部分是各种势力所未及而在清代文献中被称作“野番”者。在清代中国官方文献记载中，德格土司与林葱土司势力强大。然而根据一个20世纪中期的亲历报道，阿曲牧民虽对土司缴“王爷年差”，但他们不认为这是官方赋税，而是让土司可以办佛事的奉献品。另外，与外界更隔绝的色达，无土司，小部落各自为政。色达18部落有总头人，他虽在地方很受尊重，但却无发号施令、摊派赋税、刑罚犯罪之权。“色达人根本不知何为赋税制度，每个牧民长期习惯于过一种纯真的自在生活”。[117]据记载，清代前期曾在这儿设了“瓦述色他”（阿虚色达）土司，但本地人完全不记得有此土司存在过。故调查者称，“阿虚色达是头人政治，不曾设过土司，也没有建立县政府，从未支过乌拉（差役），也从没有交过牧税，是一个闭塞的区域”[118]。

新疆巴里坤哈萨克人有衣曼、克烈、瓦克等三大部落。每一部落中都有几个氏族群体：衣曼部落有9个大氏族，克烈部落有12个大氏族，瓦克部落有17个大氏族。每一大氏族内又分为几个可溯及亲属关系的家族“耶利”。每一“耶利”中又包含几个牧团（阿吾勒）。[119]阿尔泰地区哈萨克人的柯勒依部落有12个氏族，其中塔斯贝肯氏族有210家户，其内又分为几个“耶利”。[120]同一地区的加尔克巴斯的“阿吾勒”，其部族归属由上而下为：克烈部——建太开大部落——哈孜别克小部落——特委克氏族——阿萨奥小氏族（耶利）。[121]

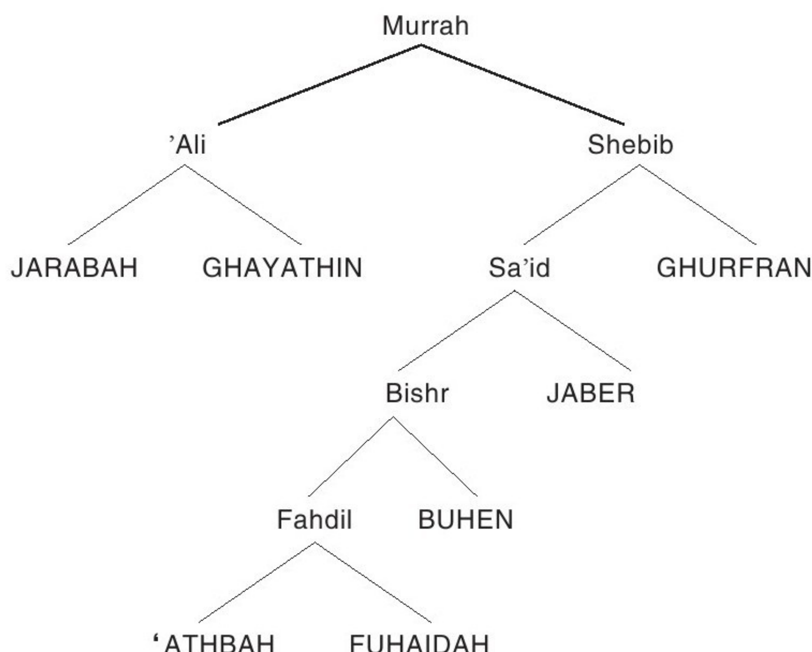
伊朗法尔斯省的巴涉利族人，自视为一个包含12族系（tira）的部落（il）。每一族系中包含几个家族（父系亲属），本地称之为oulad。在家族之下便是由数十到一二百的家户。在上一节我曾提及，这些家户冬季结成2—5个帐房的小牧圈，夏季集结为10至40个帐房的牧团。部落首长所承认的下属群体只到家族（oulad）这一

层，在此之下便是一个个的牧户（帐或家户）。所以，部落由上到下的层级便是，部落——族系——家族——牧户。巴涉利部落由酋长统领，部落拥有牧地与游牧路线。在本地人的观念中“部落”是一政治群体，同一部落的族系可能有不同的族群渊源。同一族系（tira）者牧地相邻，游牧路线及时间也相同或相近，但族系没有首长。每一家族有共同草场、共同游牧路线及时间，并有其领袖头人。由于族系并无头人，所以部落酋长直接与家族头人联系。家族的重要性尚不只如此。在伊朗南部没有无主的牧地，牧地都是各个家族所有，因此离开家族的牧人根本无法生存。[122]另外，巴涉利部落也是一部族联盟的下属部落；此称为Khamseh的部族联盟，除了说波斯语的巴涉利人之外，还包括阿拉伯系的法尔斯人（Fars），以及土耳其族系的Ainalu、Baharlu、Nafar等部落。[123]

沙特阿拉伯的阿穆拉贝都因人，此一部落包括7个氏族，每一氏族下有—个家族（fakhd），每一家族约有50个牧户。同一家族的人在家族领袖的领导下，共同偿血债，共同复仇，共同战斗。家族可说是一个共同防御、保护亲族之生命、牧产与牧地的团体。同一家族之人有共报血仇、偿血债的责任。在此极端干旱地区，最主要的资源便是夏季水源。因此“夏季水井”是凝聚家族最重要的资源；也因此，“家族”通常就是夏季共同驻牧于家族水井附近的各牧团。即使其他季节家族各牧团没有在一起，他们也大致在彼此相近的地区游牧，或知道某牧团大概在某处。虽然家族是除家户之外最重要的亲族群体，但调查研究者科尔强调，每一牧户仍是独立自主单位，在家族之下各牧户也完全平等。这也表现在家族领袖的存在及其权威特性上——有战事，才有家族领袖（agid），战事结束，领袖也不存在了。而且，家族之大事由各家户共同决定。[124]

几个家族又同属于一氏族（当地称Gabila）。氏族是较松散的结合，其成员没有共同资源也无经常的聚合，但在政治上有其意义——在对外冲突中，个人与家族都赖氏族之各家族力量来面对外来势力。更值得注意的是，这所谓外来势力常是另一氏族。这样有团结又有区分、对抗的关系，也表现在他们所宣称的各氏族祖先谱系关系上。本地人说，始祖Murrah有两个儿子’Ali与Shebib；’Ali有两个儿子，

Jarabah与Ghayathin；Shebib也有两个儿子，Sa’id与Ghurfran；Sa’id有两个儿子，Bishr与Jaber；Bishr有两个儿子，Fahdil与Buhen；Fahdil也有两个儿子，‘Athbah与Fuhaidah。图二显示这样的各氏族祖源关系。



图二　阿穆拉贝都因人各氏族所宣称的祖源关系

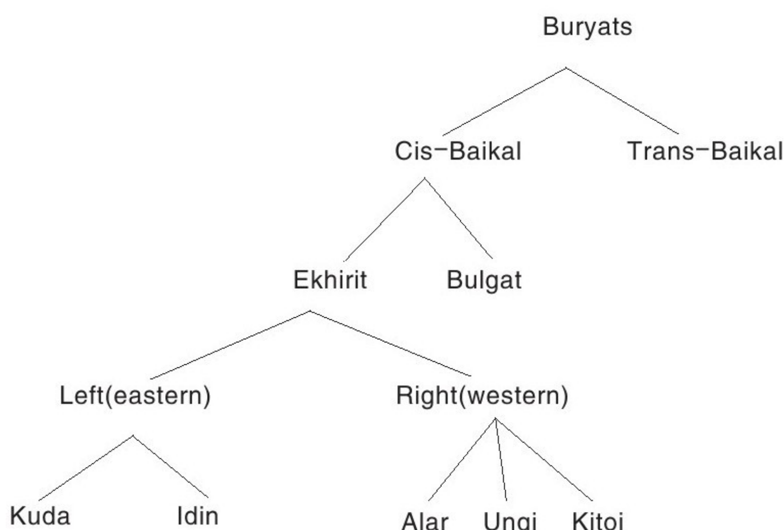
（采自D.P.Cole，1975[125]；表中字母均大写者即为阿穆拉贝都因人七大氏族之祖先）

这是一种“分支性结构”体系，在此体系中各氏族都可找到“共同祖先”来结合其他氏族，凝聚为或大或小的群体，以与本部落另一些氏族或他部落人群对抗。事实上，以上的“祖先谱系”并非是绝对的；据研究者称，若Jaber与Fuhaidah氏族要结合在一起，他们便宣称两氏族同为’Ali、Sa’id的子孙，不须提及其他祖先及其后裔氏族。

至于整个阿穆拉部落，所有该部落的人都自称是穆拉（Murrah）

的子孙。部落有其传统领域，但并非拥有土地产权而排除他者使用，其他部落也可以得许可而暂时使用阿穆拉部落的领域资源。部落主要是一个为战争而集结的团体；部落首领的主要功能与战事有关，或与外界政治有关。因此牧民皆以部落成员身份，而非公民身份，参与国家事务。虽然部落有经常性领袖，但领袖并没有可胁迫牧民的威权（coercive power）；他与其他牧民一样，属于一个家族、一个氏族。部落及其领袖角色，在过去可能与部落间的相互掠夺有关。如前引学者所称，掠夺与一般战争不同，它的主要对象是他部落的骆驼，很少造成人员伤亡，而被掠夺的必须是与掠夺者对等的部落。[126]

类似的分支性部落亲属结构，也见于布里雅特蒙古族人之中。据《蒙古-突厥系游牧人群的社会组织》作者克拉德的描述，布里雅特蒙古族人分两大支系，Cis-Baikal与Trans-Baikal；Cis-Baikal之内又分两部，分别出于两位神话性祖先Ekhirit与Bulgat；Ekhirit的子孙又分为左、右两部。[127]这样的层层“成对”分支性部族结构如图三所示。



图三　布里雅特蒙古各氏族部落祖源关系

（据克拉德著作制）

分支性部落（与亲属）结构，不一定皆如上述阿穆拉贝都因人以

及布里雅特蒙古族社会内那样是一层层“成对”的分支结构。无论如何，以上所举的游牧社会中之家族、氏族与各层级“部落”之构成，一方面显示在这些社会中政治聚合（political consolidation）经常借着亲属关系来强化；另一方面，任何一种人群聚合都是现实导向的——为了“现实”牧团或部落中可以容纳“外人”，决定亲属关系的祖源记忆经常被遗忘或改变，[128]甚至有时可以联合外人对付近亲。

分支性社会结构、领袖威权与外在世界

以上本章对游牧经济及游牧社会的描述，显示人类经济生态、资源领域、社会组织、领袖威权等重要问题在此相互纠结；以下我借着这些资料对相关问题作进一步的探讨与厘清。

首先，我们由许多游牧社会中常见的“分支性社会结构”谈起。如前所言，“游牧”流行于农业资源不足且风险、变易多的环境中。在此游牧人群尽可能以最小的人群单位——家庭与牧团——来从事游牧生计活动，如此能最有效地利用分散且经常变化的水、草资源，并及时逃避各种风险。何时出发，赶着牲畜到何处放牧，或往何处避难，每一家庭或牧团都可以随时自作决定。然而在生存资源竞争中，这样的游牧基本生产单位人群又不得不与他者结为更大的团体来争夺与保护资源。在如此矛盾下，常见的解决办法便是“分支性社会结构”——层层由小而大的社会结群，一种非经常性“社会结构”，因应外来敌对力量的大小而临时凝聚为或小或大的群体。如在日常游牧生活中面对其他牧团的威胁与竞争，那么四五户到十来户的家庭便结为牧团来互保。若在某一时期，附近几个牧团与另一小部落的牧团有冲突，那么牧团便会集结在小部落之下与敌对小部落对抗。一旦战争结束，威胁消失，小部落便成为空壳，各牧团与牧户回到原先的凝聚与对抗关系中，各小群体（牧户与牧团）也恢复其独立自主的游牧生活。

因此，许多游牧民族志资料与研究都提及，各层级的“部落”其功能主要都在于保障游牧人群的生计，及应付为维持生计而进行的战争，[129]或指出分裂性世系（及与之对应的部落组织）为一种让许多

自主之游牧群体得以凝聚和对外扩张的工具。[130]人类学者伊曼纽尔·马克思（Emanuel Marx）的观点值得注意，以贝都因游牧部落为例，他指出，哪一层级的部落最重要，以及部落领域的大小，取决于此层级之部落及其领域可保牧民在四季都能得到稳定的水源与牧草。因部落功能便是如此，所以在日常游牧生活中领袖威权几乎不存在，没有常设的、可代代相传的部落最高首长。[131]他也指出，对水、草的需求并不会造成一个强势的部落首领；强势的部落首领必须掌握、获取牧民日常生产以外的资源，如掌握贸易路线、商队及城镇并从中获得资源。[132]他的以上论述涉及游牧社会人类学中一个经常引起争辩的问题——是否游牧社会都是平等自主，不容许胁迫性政治权威的发展？若如此，那么为何在有些游牧社会中首领却有相当威权？[133]

我认为伊曼纽尔·马克思的前述观点似乎已说明了问题关键，也就是一游牧社会人群是否能维持其内部之平等自主（egalitarian），与其生态领域之大小、性质，以及此生态领域周边所涉及的“外在人群”性质有很密切的关系。也就是说，各层级部落领袖是否存在与其威权大小，一方面因本地游牧经济形态而定，另一方面也视牧民在此经济形态下与外在世界（部落、部落联盟、国家及其下属之地方威权等等）之互动关系而有不同。譬如，本章所述的伊朗巴涉利部落，他们的游牧路线常经过或接近定居农业聚落与城镇，他们或因从事农业、贸易或因打工而与定居人群有密切关系，因此“部落”成为经常性组织，而其领袖也有较大的政治权威。相对而言，沙特阿拉伯的阿穆拉贝都因部落之牧民与定居人群的关系较浅，因而各牧户、牧团较能独立自主，上级部落领袖也很难有政治威权来胁迫或干涉他们。

在过去，一般来说，北方草原的蒙古族、西北之哈萨克族牧民与“大朝”[134]之军、政体系及城镇人群关系较密切。相对于此，青藏高原上的牧民则与国家体系及其市镇关系较远。在青海东南部到川西北的朵康地区，各级部落的重要性及其领袖威权，也因当地资源竞争关系而有不同。民族志材料显示，各地“洪布”（部落首领）的威权或大或小；我认为此与牧民“争草山”的情况是否严重，以及当时国民政府西北军阀之涉入程度有关。20世纪上半叶中阿坝墨颡土官势力的崛起便是很好的例子。据材料称，一方面因这儿“口嘴多”、偷牛盗马频

繁，所以墨颡土官的威信也提高了；另一方面，许多部落来投靠他是为了逃避西北军阀的迫害。[135]只要争草山的情况严重，部落须要团结对外，部落领袖就有相当威权来征调牧民及其畜产用于作战，调解纠纷，或分配草场及游牧路线。军阀马步芳、刘文辉的军队介入本地部落纠纷以及他们对付牧民的残酷，都使得此时许多牧区部落领袖得以扩张其势力。然而同一资料所见，红原麦洼部落的崛起与扩张，是因为该部落吸收许多由其他部落逃来的牧户——多为不堪土官的剥削迫害——拼凑发展而成。[136]由此亦可见，游牧者可以选择“离去”，使得在此政治组织及其领袖威权难以稳固。

无论如何，在朵康地区由于经常性的资源竞争存在于各级部落之间，而非他们与清廷或国民政府之间，因此一旦与“大朝”发生冲突，各部落很难有效、持久地团结在一起来抵挡此外来势力。这可以解释，为何在汉代时本地“羌人”难以对抗汉帝国军队，以及，为何在20世纪上半叶本地各游牧部落也难以对付国民政府时期的西北军阀。至于此时（清代与民国时期）朵康地区游牧藏族的部落首领威权，一个大致的趋势便是：愈和朝廷以及各级政府关系密切的区域部落，其首领的政治威权愈大，离此愈远的所谓“野番”则其部落首领愈无政治威权。

接着，我们可以进一步探讨各种游牧经济及其社会组织、领袖威权间的关系。如上所述，与外界关系愈密切，特别是与国家政权下的定居群体关系愈密切，“部落”组织愈重要、愈具体，其领袖也较具有政治威权，结合为哪一级“部落”也因外界敌对势力大小而调整。因此，首先，愈在极端匮乏或极端变易的游牧环境中，牧民“游牧”生计活动愈远离定居人群及其政治组织与威权，最基层的游牧家庭与牧团愈能够独立自主——这就是有些人类学者所说的“纯正的游牧人群便是穷苦的游牧人群”（the pure nomads are the poor nomads）。所谓“纯正的游牧人群”就是指，其每一游牧基本生产单位均能独立自主的游牧人群。极端干旱环境中的沙特阿拉伯阿穆拉贝都因牧民，极端高寒环境中的青海东南与川西北藏族牧民，都是类似的例子。

其次，阿穆拉贝都因牧民与青海东南、川西北藏族牧民，过去都

盛行部落间的相互掠夺。在前面我曾提及，“游牧”本身是一种难以自足的经济活动，须赖其他生计活动来补充资源。在某种程度上，可以说便是这些辅助性生计活动决定一游牧社会人群与“外界”人群之关系。譬如一游牧社会在牧业之外依赖农业、采集、狩猎以及对邻近部落的掠夺，由于这些资源主要得于“本地”一个相当特定的领域中，资源竞争关系主要存在于各游牧群体之间，他们与外在世界接触与互动少，因此最小的游牧生产群体“牧户”或“牧团”得以平等自主。相反，若一游牧社会在牧业之外依赖的是贸易或控制贸易路线，或以武力掠夺威胁定居聚落城镇或其他生计社群，以此获得贡赋及战利品来补资源之不足，那么由于这些资源主要得于“部落”之外的广大资源领域边缘，资源竞争与分配自然也不免涉及其他部落及定居社会。他们与外在世界接触与互动多且复杂，此时较高层次的“部落联盟”或“国家”便非常重要，相关的领袖威权也因此而得以扩张。这也能解释，为何历史上辅助性资源得自于中原王朝或西域各城邦国的游牧人群（如匈奴、柔然、突厥、蒙古），较有能力组成中央化、阶序化的政治体，其领袖之政治威权也远非高原山谷游牧部落首领（如西羌、党项）所能比。

在这一章中，我引述人类学之游牧民族志资料，介绍近代游牧经济人群的一般状况及其各种类型变化，以及其社会层面的社群组织与领袖威权，等等。“游牧”是人类对于农业资源极端缺乏及不稳定环境的一种生态适应；人利用草食动物之动物性，将人类不能直接利用的资源转化为日常食、衣、住、行所需，并在社会组织与文化上作种种安排、调节以适应此种生活，及更有效地利用、分配、争夺相关资源。因着环境差异，人们所饲养之草食动物种类、数量、比例不同，也有不同的游牧韵律与策略。与定居农业人群一样，他们也结为各个社群以集体力量保护与争夺资源。不同于农业定居人群的是，无论是以“血缘”或“政治”结合之游牧社会群体都不衡常、稳定。此种社会结群与认同之不稳定与易变化，与环境的不稳定、动物的移动性，以及每一小单位人群（牧户或牧团）皆倾向于独立自主、自作抉择都有密切关联。

我们常将一些身边熟悉的现象视为理所当然，我们也因此想象或

建构造成此现实的“历史”。譬如生活在“统于一君”的古代社会之中，人们视统治者与被统治者的阶序区分为理所当然，因此建构一个君王万世一系及其征服统治过程的历史。譬如生活在国家这一“复杂社会”中，并将“部落”视为“初民社会”之政治形式，人们因此认为“由部落到国家”是人类必经的文明进化历程。又譬如，生存于土地及其空间利益被个人及群体垄断的社会中，人们视追求、扩大个人与群体利益为一种无止的追求，将之视为历史演进的动力，或将其视为“由原始共产到资本主义社会”之历史发展结果。然而，如果人们的主要财产都长了四条能走路的腿，如果人们所依借的不是固定空间资源，如果劳动与收成是每日之事而无需长期在一地留驻、投入劳力及等待收成，如果资本（牲畜）无法大量扩张、累积、储存并可能消失于一夕，如果环境变量极大因而人们无法按政治威权之“制历授时”来行生产之事，那么，土地资本是否值得垄断？财产如何累积并造成社会阶序？政治威权如何将人与土地绑在一起以建立阶级化、分工化的生产与分配体系？人们如何依循“行政体系”之层层授权来决定攸关性命的日常生计活动？

的确，“游牧社会”与我们所熟悉的世界有相当不同之处。然而我们必须强调，首先，并没有一个“典范的”游牧社会；游牧社会有许多不同形态，也不同程度地受定居社会影响。造成各地游牧社会差异的关键因素是游牧经济，如前所述的环境因素、畜产构成与游牧韵律等，特别是其中的辅助性经济活动如贸易、农业、狩猎、采集、掠夺等。其次，全球这样的游牧社会大多在18至19世纪经历极大的经济社会变迁，而在20世纪中期以前消失殆尽——在本章中我所描述、分析的大都是19至20世纪上半叶的情形。虽然如此，有些自然环境、人类生态因素，以及其对人类社会组织的影响，在近代以前改变有限，因此这些民族志知识有助于我们解读中国汉晋文献中有关匈奴、西羌与鲜卑的记载。这些汉晋时期中国文献记载，也可以帮助我们了解早期游牧人群的经济活动、社会组织，以及基于此他们与华夏帝国的互动。

第二章　中国北方游牧社会的形成

我在第一章中已说明，“游牧”是人类为适应特定环境而产生的一种精致经济社会体系。在人类文明史上，它不是介于原始采集、狩猎经济与农业之间的一种生计手段；它出现在人类文明史上的时间远晚于原始农业。然而，究竟从何时起出现游牧人群，在何种背景与过程下人们开始游牧，这仍是不易回答的问题。首先，这涉及我们如何定义“游牧”。讨论游牧起源时，学者所称的“游牧”一般指的是“专化游牧业”（specialized nomadic pastoralism），这是一种在特定环境中以特定动物（或多种动物组合）来利用环境资源的生计方式。蒙古草原以“五畜”（马、牛、山羊、绵羊、骆驼）为主的游牧，青藏高原人群的牦牛游牧，东非以牧牛结合锄耕农业的游牧，都是所谓专化游牧业。这样的游牧经济——包含特定的动物构成及游牧模式等——因最宜于人类利用当地环境生态，而成为一种稳定且有一定历史延续性的经济生业。在本章以及本书中，我所提及的“游牧”多指的是专化游牧业。

在人类历史上最早由何时起部分人群开始其游牧生活？他们为何，以及如何，发展出这样的经济生产模式？这便是许多学者关怀的“游牧起源”问题。在1970年代之前，考古学者对此的认识还很有限。[137]后来由于社会人类学的游牧社会研究累积了相当成绩，考古学上微骨质（fauna）、植物（floral）标本的采集分析受到重视并在技术上有长足进步，民族考古学（ethnoarchaeology）的遗址、遗物空间分析方法的运用，1970年代以来学界对游牧经济萌芽逐渐有了很好的研究成果。在中国之外，这些研究的对象地区主要是近东，后来又及于东非、中亚、北非及阿拉伯世界。[138]

有关欧亚大陆游牧起源的一些问题

早期学者们对游牧起源的解释，大多基于农业社会人群的优越感，将游牧当作是人类由狩猎进化到农耕的一个中间阶段。根据这样的观点，最普遍的一种解释便是，游猎人群随着兽群移动，收容并畜养受伤的及弱小的动物，如此在移动聚落中饲养及繁衍牲畜，人们渐渐加重对驯养牲畜的依赖而终发展为游牧。学者认为，某些猎鹿的游猎人群后来成为驯鹿游牧者，便是一个例子。[139]另有一种看法亦认为游牧出于狩猎人群；这种说法是，游猎人群由农业聚落中获得牲畜，他们拥有大量驯养牲畜后，须照料及供应它们草食，因而逐渐形成游牧。[140]这些看法并非建立在考古学证据上，而主要是学者观察到当代某些游猎人群畜养动物之行为，而作出如此推论。

近代学者们大多接受游牧出于混合经济人群，[141]或认为各地不同类型游牧有不同的起源背景。[142]因此关于游牧起源，学者探讨的重点已不是它出于农业或是狩猎人群，或在何处、何时萌芽，而是为什么会有这样的人类生态变化，以及其变迁过程为何。更重要的是，对于“游牧起源”学者有更细腻、明确的定义；此也便是前面我所提及的“专化游牧业”的起源问题。

早期人类开始进入游牧经济的背景因素，经常被学者们提起的便是气候的转变。如俄罗斯学者阿纳托利·哈扎诺夫认为，干旱的气候使部分牧业农民（指兼营牧业的农民）放弃农业，专注于畜牧而变成游牧人群。[143]对于东非专化游牧业的起源，学者也将部分原因归于距今约3000年前的雨型转变。[144]人口压力是另一个常被学者们提及的原因。史密斯与扬（P.E.Smith&T.C.Young）曾提出一种看法：专化牧业产生于原始短期休耕农业中，在此社会中畜牧原来便是补贴农业生产的重要经济来源，在休耕地放牧也可以增加地肥。后来因受人口压力影响，需生产更多农产品与养更多牲畜，部分人口因此放弃农业、定居，而成为专业的牧人。[145]利斯与贝茨（S.H.Lees&D.G.Bates）提出另一种类似的解释，他们认为在依赖旱作农业与畜牧的混合经济中，人们朝向较精化的渠道灌溉农业发展；灌溉农业造成人口增加，人口增加使得农业聚落扩展到农业资源的边缘地区。在此发展下，原有的牧业便愈来愈推移到更远处，以取得水与牧草资源。动物的移牧及保护都需要许多人力，灌溉农业也需要许

多人力；两者不能兼容，于是两种生产方式人群分途朝专化发展。[146]

著名的中国研究者拉铁摩尔，对中国北方游牧起源的看法也颇与此契合。他认为，草原带上的绿洲是游牧产生的关键地区。由于草原上的野生动物喜欢接近绿洲觅食，因此绿洲农业聚落居民对于驯养、利用草食动物累积了许多经验与技术，包括利用动物的乳、毛等，而避免杀牲畜吃它们的肉。只有如此相关知识与技术成熟后，他们才可能离开绿洲，以驯养动物深入利用周边草原带上的水、草资源。[147]至于人们为何要离开绿洲开始其游牧生活，拉铁摩尔认为这是由于人口增长、自然资源匮乏，迫使部分生存竞争失败者由绿洲中出走。后来，类似的解释游牧起源的理论被称作“逐离理论”（theory of displacement）；前述强调农业边缘地区人口增长带来生存压力之说，也与此“逐离理论”有关。在后面我将深入讨论此主题。

由于专化游牧人群的部分生活所需，如谷类及某些器皿、工具等，须由外界获得，因此许多学者都强调早期都市的出现（ubanization）对于游牧专业化的影响。譬如，吉尔伯特（A.S.Gilbert）认为伊朗西部专化游牧业源出于混合农业经济（mixed farming）地带。在这地带，由于人口压力、城镇成长带来的人口扩张，以及人们对畜牧产品的需求，使得畜养牲畜成为专业。专化的畜牧业须长距离移动（以得到充分的水与草料），因此部分人群脱离农业，并脱离定居农业社会的政治控制，如此造成游牧与农业人群分离。[148]研究地中海东岸黎巴嫩、埃及等地游牧起源的托马斯·利维（Thomas E.Levy）提出类似而更深入的解释。他指出，原始混合农业社群的人口增长，使得人们对土地资源的利用更彻底，定居聚落与农地的扩张也使得畜牧必须移至远离定居聚落外的地区，以避免牲畜伤害庄稼。同时农业人口扩张带来的工艺专业化发展与城镇贸易网，有助于专化牧业的出现——城镇不但作为游牧人群货物交换的中心，都市的专业化工艺更提供他们无法制造的物品。[149]

早期匈奴、鲜卑等游牧人群的活动地区，主要是欧亚草原地带的东部及东缘。欧亚草原地带以马、牛、羊为主要牧畜的游牧，一般认

为最早出现在公元前1000年左右；在此之前，欧亚草原经历了全新世的渔猎采集经济、畜牧农耕经济、青铜时代较进步的农牧经济，最后才走上铁器时代的游牧经济。[150]在此方面，俄罗斯及西方学者有很好的研究。考古学者哈扎诺夫指出，虽然在公元前2000——前1000年间已出现了“草原青铜文化”，但所有与此文化相关的人群，其生计都是畜牧农业（pastoral-agricultural）或农作牧业（agricultural-pastoral）类型（其实这两个词指的都是混合经济，只是农、牧有不同偏重而已），并非真正的游牧。况且，欧亚草原游牧脱离不了马，骑着马牧人才可能控制大量羊群，以及利用远处的草场；公元前2000年以前，马作为坐骑之文化尚未形成，或未成熟，自然不会有与骑马密切相关的游牧产生。[151]然而当这些与游牧相关的必要知识与技术都在公元前1500年左右成熟后，游牧并未在欧亚草原地带立即产生，而是，至少要再晚个500年，约在公元前1000年或更晚一点才出现。因此利用马为坐骑，此技术因素并非造成北亚草原游牧的主因；真正造成本地游牧的因素，哈扎诺夫也认为是公元前2000年至前1000年间的气候干冷化变迁。[152]

欧亚草原东部的中国北方草原地带，专化游牧经济在何时产生？是否中国历史记载中的“戎狄”便为游牧人群？对此，1940年代拉铁摩尔即指出，西周至春秋时期的戎、狄也从事农业，并且他们并非骑马的部族。他认为真正的游牧部族要到公元前4至前3世纪（约为战国时期）才出现在中国北方草原。[153]哈扎诺夫反对拉铁摩尔之说；他认为在游牧起源上，即使欧亚草原东部晚于草原西部，也不会晚太多。他指出，斯基泰（scythian）[154]风格的铜器早在此之前已流行在鄂尔多斯及中国北方，游牧也应在此时由南俄哈萨克草原或阿尔泰地区渗入蒙古草原。[155]另一位俄罗斯学者魏因施泰因认为，公元前第一个千年的中期（约指公元前7至前3世纪）是游牧人群在欧亚草原普遍出现、扩展的时期，他们也约在此时出现在蒙古草原北邻的萨彦岭-阿尔泰地区。[156]

欧洲汉学家雅罗斯拉夫·普实克（Jaroslav Průšek）也有类似的说法；他认为欧亚草原东部“蛮族”移徙及入侵中国，与草原西部Cimmerians与Scythian（塞人）的大迁徙有关，而两者都肇因于约公

元前1000年欧亚草原上一个新经济社会形态的产生；这新经济社会形态便是立基于畜养大量驯养动物——特别是马——的游牧。这种新经济浪潮造成新的资源领域瓜分，产生一些向邻近地区扩土的游牧武士，也因此让整个欧亚草原风起云涌，一端发生变动很快波及另一端。[157]

考古学有关中国北方游牧文化起源的研究讨论

以上讨论都未提及中国方面的相关考古资料。事实上，相较于西方来说，中国在早期游牧方面的研究虽起步甚晚，但近20年来大量考古发掘资料与研究累积了相当可观的成果。有关中国北方游牧起源及其演变过程，其面貌也愈来愈清晰。中国学者乌恩岳斯图（乌恩）、林沄等对北方青铜器文化的起源、发展与传播，以及相关的环境与人类社会变迁有深入且全面的研究。吉林大学的考古学者们对于北方长城地带，特别是西辽河流域及燕山地区，长期以来作了许多考古发掘与研究；在环境与动物考古方面贡献尤多，这是探讨“游牧起源”问题不可缺的方向。美国考古学者林嘉琳（Katheryn Linduff）、吉迪（Gideon Shelach）等，在内蒙古东南的赤峰附近作了许多考古调查与发掘，对了解此一区域人类生态与聚落变迁有许多重要成果。[158] 美国历史学者狄宇宙借着西方及中国之考古与历史研究，对中国北方游牧文化及游牧国家之兴起也有其独到见解。许多日本学者更承继其长久以来对新疆、蒙古草原与绿洲研究之传统，在此方面有许多研究出版。

我无法也无力深入讨论这许多基于考古学的环境与古气象、冶金史、驯养动物史，以及相关的体质形态与古语言漂移分化等之研究。在这一章中，我只是略涉及这些有关游牧起源或形成过程的研究讨论，以作为往后几章探讨汉代中原北方游牧社会及其与中原帝国之关系的基础。由于我的研究对象是匈奴、西羌，以及鲜卑与乌桓，因此以下的探讨也将集中于蒙古草原，青海东部（河湟）之高原河谷，以及西辽河流域与燕山地区的森林草原等三地区之游牧经济起源，及其社会变迁等问题。如前所言，近年来中西学者都对中国北方游牧文化

起源，或游牧社会之形成与变迁过程，曾提出较全面的看法。因此我们可以从检视、讨论这些学者的研究成果来入手。

首先，狄宇宙在其著作《古代中国与其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》里，对中国北方游牧经济、文化与社会之变迁过程有详细的介绍，并以此说明中国北方“边疆”——青铜器时代相对于“中原”的异质化文化，及后来中国北方之游牧“敌国”——的形成过程。他认为这样的“边疆”首先表现在几个北方铜器时代文化（齐家文化、朱开沟文化与夏家店下层文化）中，后来出现更齐一的北方青铜时代文化群（bronze age cultural complex）；它们与同时代商文化间的差异明显，表现在特定造型的青铜器，以及与“非中国之北方民族”有关的动物纹饰上。[159]

在此基础上，他进一步提出中国北方游牧社会三阶段演化之说。第一阶段，公元前9至前7世纪，此时以东北方的夏家店上层文化最为进步；他认为公元前8世纪中国最早将马作为坐骑的地区是在东北（西辽河流域）。墓葬中的斯基泰风格器物，以及大量的马、牛、羊骨，显示此时在此地区游牧渐趋重要，墓葬中常有的青铜武器，又显示当地军事豪长成为统治阶层。他进一步推论，这些游牧的武士豪贵阶级先是掌控本地游牧部族，后来逐渐扩张其政治势力。他也注意到此时期西北方的甘肃、青海地区，由公元前1500年至汉代的卡约文化时期人类生态变化——早期之上孙家寨遗存中，人们有以猪殉葬的习俗，到了此文化中期的阿哈特拉类型遗存中牛、马已取代猪作为殉牲，此也见证由较定居的混合农业往游牧的演变。[160]

第二阶段为公元前6至前4世纪，此时相关人群的器物遗存中出现典型的“斯基泰三要素”——武器、马具与动物纹饰。他强调骑马以及铸铁文化此时期在辽宁、内蒙古、宁夏、新疆等北方地区的发展，并认为在公元前6世纪末骑马游牧人群及其游牧文化已在几个地区出现，如毛庆沟遗存所在的内蒙古中南部。他认为，这些墓葬遗存反映有政治、军事卓越地位的游牧豪贵阶级（nomadic aristocracy）兴起，他们统治、剥削邻近的定居聚落人群。第三阶段，公元前4世纪中期至前3世纪，以鄂尔多斯的早期匈奴墓葬为代表，随葬品由与战

争有关之器物转变为奢侈品，也出现常见于欧亚草原西部游牧文化中的金银器；这些奢侈品主要得自贸易、交换，而非来自掠夺与剥削。[161]总之，狄宇宙强调青铜与铁器冶炼之进步，马作为乘骑并广泛被利用，剥削、统治邻近定居聚落人群的游牧武士豪长阶级之兴起，以及较晚他们与中国其他地区的贸易交换，一步步地推动中国北方游牧文化与游牧政治体之形成。

狄宇宙的这部著作，将中国北方游牧的起源置于整个欧亚草原游牧文化起源与传播的大框架下，并由考古遗存说明其演化过程；在这些方面，的确有其巨大贡献。然而其中一些观点，却是值得再商榷。首先，他指出中国最早的青铜器与铁器文化都在北方地区萌芽或许是正确的，但我怀疑此是否为造成“游牧”的关键因素——毕竟游牧生业所需的工具甚少，缺少这些金属器物并不妨碍游牧活动。相对于定居农业聚落人群而言，游牧生产不仅所需工具甚少，为了经常移动，游牧人群所拥有的物质财产也比较少而小；由于不经常定居，他们在地表留下的生活遗存也相对浅少。青铜器、铁器与金银器等是在考古遗存中较易保存下来的物质；以考古所见这些物质之存在、增长，来探索其物质遗存可能逐渐消失的“游牧”形成过程，显然是有问题的。

其次，制作、保有大量金属器或贵重金属器物，都涉及政治权力集中化（centralization）、社会阶序化（stratification）与胁迫性威权（coesive power）。而我们所知的游牧社会，由于人们的主要财产（牲畜）都长了脚，且各个基本人群单位（家庭或牧团）都须自行决定其行止，以应付各种风险，因此多有社会分支化（segmentary）、平等自主化（egaliterian）倾向，也较易脱离胁迫性政治威权的迫害与剥削。这情况也与上述考古上青铜器、金器遗存所表现的社会性质不相吻合。

再次，强调这些文化遗存中的“金属”而忽略其他遗存，可能造成很多认知误导。如“齐家文化”曾被认为是新石器晚期文化；即使在齐家文化中发现铜制工具，但其数量不多，其整体社会生产力与社会形式，与同时期东方各“新石器晚期文化”相较也未有太大差距。学者曾注意到齐家文化与夏家店下层文化的制陶工艺如罐、豆、盆、鬲、鼎

等，与邻近陕西、河南、河北等地之客省庄二期文化、二里头文化、二里岗文化有许多相似的地方。[162]因此，以文化遗存中少数的金属来主张齐家文化为“铜器文化”，并以此强调其在文明演化上、在文化性质上与周边文化的差别，这是不合宜的推论。无论如何，这些北方考古文化中“金属”常被用在制作代表社会身份的装饰品、奢侈品或战争工具，而较少用来做生产工具；探讨人类经济、生计及其变迁时，我们可能需要多考虑当时人日常生活中普遍的用品与工具遗存，以及它们的增长与“消失”。

再次，甘肃西南与青海东部（河湟地区）的齐家与卡约文化，不宜置于宁夏、内蒙古中南部、晋陕北部、辽西地区、燕山地区之各阶段“北方青铜器文化”范畴之中。在地理空间、环境与考古文化表征上，这儿都自有其特色与延续发展过程。[163]如在齐家文化与本地较晚的辛店、寺洼与卡约文化中，与“北方青铜器”有关的车马器、牌饰、兽首刀、带銎斧等器物都不常见，甚至也未有如后者那样表现强烈武装倾向的随葬武器习俗。在后面我会说明，河湟地区青铜器文化人群与草原带上的北方青铜器文化人群，二者在“游牧化”上曾经历不同的过程。

最后，狄宇宙在其论述中常提及各阶段北方青铜文化从商代或更早以前便与中原文化有相当差别，强调其为“非中国的”或认为其发展与中国关系不大，并强调其来自欧亚草原西部与北部的文化因素。[164]其用意可能是在驳斥拉铁摩尔的“逐离理论”——被中国逐离的“戎狄”成为中国各北方游牧部族。然而与此相反的，学者也可以“选择”另一些北方青铜文化器物，或部分的器物特征，来强调此文化与中原或“中国”的密切关系。我认为这些选择性建构都是不必要的——在春秋战国华夏或诸夏认同建立之前，“中国”的内涵与边缘都尚未形成，自然很难说哪些是“中国的”或“非中国的”文化因素。

北方青铜器文化之起源、传播，以及游牧经济起源与相关社会变迁等主题，长期以来在中国学界也有相当丰富且深入的研究。早先偏重于相关物质文化因素的探讨，近年来更及于环境、气候及人类经济生态变迁等方向，这是很有意义的转向。以下我略举几位长期在此领

域耕耘之学者的意见。研究鄂尔多斯青铜器著称的田广金与郭素新，在一篇综论性的文章中曾描绘中国北方地区的长期人类生态变迁。他们指出，在公元前1500年左右由于气候逐渐干冷化，畜牧业在原宜于农业的鄂尔多斯地区发展起来，因而本地向半农半牧的经济形态转变。后来由于干冷气候持续发展，半农半牧文化的中心开始向晋、陕北部南移，于是在此出现李家崖文化人群。稍晚，骑马术出现（西周晚到春秋早期），北方才进入以骑马为标志的“半游牧-游牧”经济阶段，出现以骑射见长的武士，这些游牧或半游牧人群也南下与中原列国相争。他们认为，鄂尔多斯青铜器文化的“西园类型”为羌系西戎人的遗存，“毛庆沟类型”为赤狄楼烦的遗存，“桃红巴拉类型”为白狄遗存，而白狄后来发展为匈奴。公元前3世纪中原出现秦、汉统一帝国，此也促使匈奴内部凝聚力加强，建立起联盟式的匈奴帝国。[165]

另一学者乌恩，则较着力于欧亚草原带青铜器文化的出现与传播；由这些文化中相关器物、纹样的时空关系，他探索北亚游牧文化的起源及传播方向等。[166]他认为，夏家店上层文化是欧亚早期游牧人文化产生的关键。公元前7世纪之前，除图瓦（萨彦岭地区）之阿尔然王陵外，各地草原文化都在不成熟的早期阶段，而夏家店上层文化则已十分繁荣、成熟。因此他反对“斯基泰风格东传”而形成夏家店上层文化之说。他的研究至少显示，我们很难断定何处是某一欧亚草原文化因素的起源地；或更能肯定的是，在公元前9至前8世纪，欧亚草原文化之传播非常快速。此一现象在了解整个欧亚草原地带之游牧起源上非常重要。

林沄曾探讨由夏代至战国时期北方长城地带游牧文化之形成。他除了注意北方青铜器的出现外，也强调气候变迁如何造成人口迁移，以及此地带人类经济生态的转变。[167]他指出距今4200至4000年前（公元前2200至前2000年）的气温与雨量急遽下降，曾在西北之甘青地区造成齐家文化衰退。在正北方，此一波降温也造成河套以北及其东北的一些新石器时代晚期农业文化衰落。然而此始于公元前2000年前后的气候干冷化，并没有立刻导致北方长城地带农业文化的全面衰退；在某些地区，如朱开沟，仍存在着农牧相结合的经济形态。北方地带东段的西辽河流域，也经历了此一气候干冷变化，然而由于环

境仍宜农业，本地在公元前2000年至前1400年之间出现夏家店下层之农业定居文化。

林沄接着提及，夏家店下层文化、朱开沟文化、齐家文化结束后，各地区在考古上都存在很多空白，而后才在各地出现相当于商、周至春秋时的青铜器文化。在北方的西段，甘青地区在商周至春秋时出现卡约、辛店、寺洼等文化。他描述的此一时期文化变化趋势，有两点特别值得注意：一是由齐家文化的统一渐趋于地方分化，二是养羊在这些文化中有长足发展。他认为这些文化是中国历史记载中羌人的遗存，并认为羌人到了春秋时还未进入专业化的游牧。北方草原中段的内蒙古南部，此时期之文化趋势为商文化南撤，“北方系青铜器”在长城地带中、东段传播，与之相关的人群是文献中所谓的“戎狄”，他们不是专业化的游牧人群。至于东段的夏家店上层文化，他认为是山戎遗存；山戎是半农半牧的定居人群。而桑干河流域的军都山类型则是东迁的白狄遗存。他指出戎狄均属东亚蒙古人种，而战国时文献中出现的“胡”则是从蒙古高原南下的北亚蒙古人种游牧人。战国中期他们大批来到长城地带，在战国中晚期的大动荡之后，这一地带才由发达的牧业走向全面的游牧化。林沄深入且全面的研究，已揭露中国北方游牧化过程中的一些关键因素，如气候变迁、人群迁徙、人类对草食动物的利用等等。同时，他也致力于识别考古遗存与中国文献记载中北方各族的对应关系。

前述几位中西学者的论著，对于帮助我们了解中国北方游牧文化的形成都有其贡献。然而在探讨“游牧起源”或其形成过程时，有三个关键问题以上研究多未触及。其一，某一考古文化之衰亡所代表的意义；其二，什么是“游牧文化”中的必要因素；其三，青铜时代早期人们由“半农半牧”转为何种形式之“游牧”。

关于第一个问题，考古学依赖考古遗存作为重建“过去”的证据，因此学者们关注一考古文化之“存在”，相对地忽略其“不复存在”，这是可以理解的。然而在与游牧有关的考古研究中，一考古文化之消亡可能有更重要的意义。学者们常论及“斯基泰”或“鄂尔多斯”风格的青铜器的时空分布，以此追溯游牧文化的起源与传播，事实上所有这些

商周至战国的北方青铜器文化都或多或少地伴随些农业痕迹。相对于此，当秦汉时期中国文献明确记载匈奴、西羌等游牧人群之活动时，反而相关的考古遗存甚少。卡约文化遗址大多结束于春秋时期，此后至汉代只发现很少量的考古遗存，然而“羌人”在西汉中到东汉时才与中国有密切互动而被载之于史。在考古上并未发现汉代之河湟“羌人文化”。汉代匈奴墓葬也只有零星发现。至少可以说，当这些游牧部族活跃在北方草原并为中国带来许多困扰时，所谓“北方青铜器文化”已在消失之中。

第二，关于“游牧文化”中的必要或重要因素。若“游牧文化”指行游牧或半游牧生计人群的一些日常习尚、偏好、创作与表现，那么，我认为学者们过于偏重那些“青铜器文化”而忽略了一些与经济生态有关的文化表现。譬如，在以驯养动物为主要食物来源的生计中，若人们不知赖动物的乳、酪、血为食而需以它们的肉为主食，那么就只能在所谓的“混合经济”中求生了。这也就是我在上一章所称吃“利息”与吃“本金”的差别——只有学会吃利息（动物的乳、酪、血），才有专化游牧业的产生。又譬如，游牧利用草食动物及其移动性，以逃避风险，以追寻广大空间中的水、草资源；“草食动物”及其“移动性”是游牧生计的两大要素。因此墓葬中随葬的动物（如马、牛、羊）、身体部位（头、腿、蹄等）、其在墓中的安放位置等等，应是我们借以了解游牧社会的重要“游牧文化”。又譬如，为了便于移动，人们的物质财产要尽量精简，因而“物质”渐少也应是其文化形成过程的一部分。最后更重要的，专化游牧经济在一地区中能涵养的人口远比农业为少，而且平等自主（egalitarian）为人与人之间或人群与人群间的互动基本原则；如此，人口稀疏且群体间往来少，也使得人们在日常生活中展现“物质文化”的机会相对减少。

第三，关于北方长城地带人群由“半农半牧”转变为“游牧”之问题。无疑，我们从卡约文化、北方青铜器文化、夏家店上层文化中所见，大多是半农半牧或混合经济人群之活动遗存。然而，我们也不能忽略，汉代匈奴、西羌、鲜卑等部族也并非都是“纯游牧”人群。鲜卑与西羌都兼营农作，此外，这三个行游牧的群体都有其他辅助性经济生产活动，如狩猎、采集、贸易、掠夺等等。因此我认为，由春秋战

国至汉代，中国北方混合经济人群之社会经济变迁并非走向“纯游牧”，而是走向“专化游牧业”——此种“专化”至少包括：（一）因应各地环境而选择特定游牧方式；（二）从事能配合游牧的辅助性生计活动，并因此与内外人群产生互动；（三）产生能与游牧及辅助性生计活动相配合的社会组织。

总之，中国北方游牧世界的形成有一个过程，而春秋战国至汉代是此过程中的转变关键时期。这变迁不仅在于生计上北方人群的游牧化，或说，走向专化游牧，也在于他们与华夏帝国间的互动。以下我将说明，公元前1500年左右到公元前3世纪（秦末汉初），黄土高原北方周边各地的人类生态与社会变迁，以及这些变化如何与华夏认同出现及华夏帝国之形成相生相成。

公元前15至前3世纪中国北方的人类生态与社会变迁

我在1992至1997年之间曾发表数篇著作，以河湟（黄河上游及湟水流域）、鄂尔多斯及其邻近地区（内蒙古中南部及陕、晋北部）、西辽河流域等三地区为例，探讨中国北方“专化游牧业”的起源问题。后来我集结整理这些看法，精简而较有体系地表现在拙著《华夏边缘》一书中。至今十多年来，此方面又有许多考古新发现，以及前面提及的学者之研究成果。当初我未触及的或无法解决的一些问题，或我的错误，如今或可以有较好的解答与修正。以下我便以自己从前的见解为基础，继续探讨中国北方各类型游牧社会之形成与变迁（参见图四）。



图四　中原北方、西方三种传统游牧类型分布图

首先，新石器时代晚期华北各地原始农业聚落之增长，使得其分布扩及农业条件较差的黄土高原边缘地带，如青海河湟地区、内蒙古中南部（鄂尔多斯及其邻近地区）与西辽河流域。公元前2000至前1000年前后的气候干冷化，对这些边缘农业聚落人群造成很大冲击。公元前2000年左右，鄂尔多斯及其邻近地区大多数农业聚落都已凋敝，只有少数地区聚落（如朱开沟）延续到公元前1500年左右。在西北的河湟地区，公元前1700年左右农业定居人群的齐家文化衰落、消失。东部的西辽河流域，公元前1500年之后，各地夏家店下层文化农业聚落也渐被放弃。以上地区各农业定居文化衰落后，都有一段时间在考古文化上人类活动遗迹少或混沌不明。此气候干冷化造成农业边缘地带之人类生态变迁，也是前述许多研究者的共同见解。

事实上，此一波长期气候干冷化，不只影响上述北方、西北、东北的农业边缘地区，也影响农业根基深厚的黄河流域——商、周王朝

统治体系之形成，可说是以集中化的群体力量来保护及开发资源，并以阶序化社会作资源重分配架构，来因应此资源环境变化的一种新格局。无论如何，公元前1500年前后黄土高原北方边缘的农业聚落凋敝后，内蒙古中南部、西辽河流域及河湟地区之各人群都需在生计上另谋出路，并且，他们也需面对南方（或东方）商、周王朝之建立所带来的新形势。

内蒙古中南部与晋陕之北

公元前1500至前600年，内蒙古中南部大部分地区皆少有人居，人类活动遗存极少。宜于农牧之地似乎南移至本地的南方边缘，也就是陕、晋之北。约从公元前1300至前900年，陕北、晋北出现农牧兼营、定居程度低并有武装倾向的人群，他们留下的文化遗存主要是李家崖文化；大约是乌恩所称“北方青铜器”与田广金、郭素新所称“鄂尔多斯青铜器”早期阶段（殷至周初）的一部分。公元前12至前11世纪，周人政治集团兴起于渭水流域。他们结合西方各部族力量克商，建立起西周王朝。此政治集团中至少有一些部族，来自晋、陕之北的混合经济人群，甚至可能周人的主要部族便来自于此。先秦文献中提及，周人在进入周原之前曾辗转迁徙于“戎狄”之间，且称在这长期迁徙的时期他们是不从事农事的。

李家崖文化结束后，在公元前9至前7世纪的西周中至春秋早期，陕、晋北部一带人类活动遗迹也少了。同时，中国文献记载，在此之南的渭水流域西周王庭开始受到来自西方与北方戎狄部族的威胁。周孝王封戎人中的“非子”之族（后来秦人的主体）于宝鸡一带，或为“以戎制戎”之策。周宣王伐玁狁、姜戎，使得国力大伤，亦应是不得已而非只是黩武。最后西周末申侯与犬戎发动的一场变乱，逼得周王及其诸侯逃往东方且无力恢复故土，此亦可见渭水流域受戎人入侵之深。春秋时期，原出于戎的秦国在渭水流域扩张其势力，本地诸戎部族或被吞并或被驱逐，此时晋国还收容安置了一些受逐的戎人部族。许多学者都曾指出，西周至春秋时的“戎狄”并非纯游牧人群。他们是农、牧、狩猎兼营的混合经济人群，在应对生存竞争之迁徙中，他们视当地环境而从事不同的生业；《史记》所描述周人迁于周原之前的

早期情况便是如此。

北方混合经济人群南下争夺农牧资源，强化了南方周王朝诸侯国上层贵族之间的一体感——这是华夏认同的萌芽。“华”有众多或繁盛之意；“华夏”原与“诸夏”意义相同，都指的是一个多元联合体。秦人在周室东迁后的“驱戎”，黄河中、下游诸国的华夏认同意识逐渐增强，并相互奥援以对抗戎狄——所谓“内诸夏而外夷狄”。在驱戎之后，强大的华夏北方诸国更往北扩土，并建长城以维护之。此种种发展都意味着，华夏为一保护及垄断南方农业资源的认同群体；无论是实质的长城，或是作为华夏族群边界的“非我族类”概念，皆将“戎狄”排除于华夏之外。

就在此时，公元前6至前3世纪的春秋末期至汉初，晋陕之北、鄂尔多斯及套北地区又普遍出现一些人群。在考古遗存上，这些人群留下的几乎都是墓葬，没有住屋遗址；墓葬中，死者主要以马、牛、羊及青铜武器、马具、随身饰品等随葬（参见彩图二至八）。草原游牧的必要畜类，马、牛、羊，此时已成为他们生计所需的主要牲畜。使用马具说明他们已能利用马的卓越移动力来控制羊群，并在广大空间中逐水、草资源；这也是草原游牧不可或缺的。另一个游牧经济的关键因素，制作奶酪并以之为主食，在此时期考古上尚未发现痕迹。无论如何，除了墓葬中随葬马、牛、羊等草食动物外，房屋那样的固定居址与定居者所饲养的猪，都很少见于这一类的考古遗存之中，此时人们又喜好精致的小件饰品，可系绳的砺石成为生活必备之物——种种现象均显示，“移动”与“畜牧”为此种生计的主要特色。但在不同地区，游牧移动的方式及畜产结构应有不同。考古学者杨建华曾比较本地区东周时期墓葬殉牲的情形。她指出，河套与阴山南北地区之殉牲数量大，以马为主。稍往东，岱海地区凉城一带，殉牲以羊为多，后来牛的数量渐增。[168]





彩图一　汉帝国边郡的太平之世

此图出于内蒙古鄂尔多斯凤凰山汉代墓葬之墓室壁画。画中主题为：边塞无事，城里歌舞升平，乡间牛马布野。此墓墓主为边郡长官，这幅画表现汉代一位边疆地方官员的期望。（魏坚编，《内蒙古中南部汉代墓葬》，彩色图版，图2；感谢内蒙古自治区文物考古研究所授权刊出。）



彩图二　匈奴墓出土铜牌

此铜牌出于宁夏同心县匈奴墓。铜牌上的透雕主题为，一辆由马拉的双轮车，车上有一只狗，车后有一骑马战士，手抓着战虏的头发，而另一只狗扑向此战虏。（感谢宁夏博物馆授权刊出。）



彩图三　铜马

这个残缺的立雕铜马，造型简单可爱，表现草原游牧者对马深厚的情感。（感谢宁夏固原博物馆授权刊出。）



彩图四　牦牛铜牌

这个铜牌在宁夏固原地区征集，其年代约为战国末至汉代。铜牌纹饰上的牛，神态狰狞，腹下、腿边有长毛，表现的应是牦牛。（感谢宁夏固原博物馆授权刊出。）



彩图五　兽噬羊铜牌

这面铜牌为固原地区出土之汉代草原民族腰间的带饰，其主题是一只野兽正在吞食一头羊。（感谢宁夏固原博物馆授权刊出。）



彩图六　草原游牧人群的青铜短剑

此为内蒙古鄂尔多斯出土的青铜短剑，其年代约在战国至西汉。（鄂尔多斯博物馆，《鄂尔多斯青铜器》，页57；感谢鄂尔多斯博物馆授权刊出。）



彩图七　鸣镝

这些鸣镝均出土于内蒙古鄂尔多斯地区。鸣镝为一种箭头，其功用不在于刺透目的物，而在于箭射出时让箭带着响声。《史记》记载，匈奴冒顿以鸣镝带领他的属下乱箭射杀其父，而得到单于之位。（鄂尔多斯博物馆，《鄂尔多斯青铜器》，页62；感谢鄂尔多斯博物馆授权刊出。）



彩图八　草原游牧人群的青铜短剑

此为内蒙古鄂尔多斯出土的青铜短剑，其年代约在战国至西汉。（鄂尔多斯博物馆，《鄂尔多斯青铜器》，页57；感谢鄂尔多斯博物馆授权刊出。）

其他考古遗存现象也显示，在经济形态上，当时岱海凉城地区人群与阴山南北及河套地区人群之间有些差别。凉城地区的饮牛沟与崞县窑子战国墓葬中均发现有猪作为殉牲的例子。同地毛庆沟墓地之殉牲虽以马、牛、羊为主，但数量比河套及阴山南北要少，铜刀与马具也少。凉城附近人群在制陶技术上却较河套及阴山南北人群发达。此外，饮牛沟、崞县窑子与毛庆沟墓地均曾被当地住民长期使用。[169]墓葬附近还有居址、窑址遗存。以上现象均显示，凉城附近战国时畜养大量草食牲畜的人群似乎有较固定的牧区，因而每年至少能在固定

冬场居住。游牧范围不大，宜于牛的大量饲养；有固定牧区，人群间的冲突也较少（在墓葬中男性的战士形象不甚突出）。与此相对的是其西邻河套及阴山南北之人群，在此，人们的游牧地域广（水、草资源较分散）、牧区不固定、人群冲突多，所以用于作战与长程移动的马在此受重视，墓葬中男性随葬武器之风也较强烈。

公元前6至前3世纪内蒙古中南部再度出现人类活动之迹，显然和秦与东方诸夏之驱戎政策有关。但北迁的诸戎可能并非进入一些无人居住的地区；公元前9至前7世纪（西周中期至春秋早期），虽然内蒙古地区之人类活动遗存很少，但我们无法排除此时本地已有稀落的游牧人群存在。由种种考古遗存看来，在此三个世纪间，内蒙古中南部及晋陕之北正进行着人类如何利用此一不利农业之环境的种种实验。利用草食动物之食性及其移动力来获得主要资源只是基本原则。这样的经济模式所能供养的人口，远少于农业或混合经济下的人口数量，因此墓葬中男人之武力倾向不只是农、牧人群冲突的表征，更为消除多余人口之剧烈内部斗争迹象。

人们也尝试如何在游牧中结合不同的辅助性经济活动；狩猎、粗放式农业、贸易（珍贵金属工艺品是重要媒介），以及掠夺，都是可能的选择。游牧与辅助经济活动，须有与之相配合的社会组织与社会价值风尚。由家庭到各层级亲属群体之人际关系，牲畜种类与比例，牧业资源之分配、分享与竞争规范，各层级部落组织与领袖威权等，都在各种人群间的冲突与妥协中逐渐得到调整。在此方面我们得承认，考古材料所见极为有限；我们只见着一些多属“上层社会”的墓葬遗存。即使如此，在这些考古遗存中一个社会征兆却是十分明显。那便是，让个别牧户、牧团能行其游牧及逃避风险的“平等自主”，与维持部落整体竞争力的“集中与阶序化”，在各类型游牧社会中都是常见的两种相互矛盾的社会构成因素；在春秋战国时期内蒙古中南部的游牧社会中，权力集中化与社会阶序化的趋向十分明显，表现在少数墓葬中有大量贵重金属工艺品随葬的风气上。这也是狄宇宙提及的游牧豪贵阶级（nomadic aristocracy）之兴起。此现象另一方面的意义是，游牧社会中的“平等自主”特色——也就是游牧社会基层人群的行动抉择能力——可能相对地受到减损。

西辽河流域与燕山地区

黄土高原之东北方的西辽河流域与燕山地带，公元前1500年左右或稍晚，原广泛分布于此的夏家店下层文化农业聚落文明逐渐凋敝。公元前13至前8世纪（约当殷商中晚期至春秋初），在夏家店下层文化分布地区的南缘，也就是燕山地带与大小凌河地区，出现了一些人群。他们所留下的考古遗存（多被归于魏营子文化），显示他们的物质生活还不如本地过去夏家店下层文化人群丰盛，定居程度也不如后者。他们有为死者殉葬猪、牛的风气，使用半月形双孔石刀、网坠等，显示他们可能以农、牧、渔猎兼营的混合经济为生业。他们中的一些贵族常拥有许多铜器；有商末周初时的中原青铜礼器，也有具北方草原特色的青铜武器。[170]中原式与北方式两种铜器并存，也见于前述晋陕之北的李家崖文化之中。[171]魏营子文化与李家崖文化人群另一相似之处是，两地社会中男性随葬武器的风气都很盛，此显示他们经常从事战斗。

燕山地带之北的西辽河与老哈河流域，夏家店下层文化结束后，有数百年人类活动遗迹很少。到了公元前11至前8世纪之间（相当中原西周时期），本地再度出现较密集的、文化面貌一致的人类遗存。这种文化遗存被称作“夏家店上层文化”。它的出现，显示一种新的经济模式让人们得以在此生息，并在相互学习中产生文化相似性。当时人留下的，有简单的粮食生产工具双孔石刀、臼、杵等，但用于整地松土的铲、锄等工具却很少。动物骨骸遗存有猪、狗、牛、羊、马，以及兔、狐、鹿等。由遗留的生产工具与动物骨骸看来，他们应是兼营农、牧、渔猎的混合经济人群；其农业与夏家店下层文化人群的农业相比已明显衰微，畜牧为其主要生业。[172]此时本地青铜铸造业非常发达，大型墓葬随葬各类青铜器多达四五百件，显示当时统治贵族有能力动用大量的社会人力、物力，以制造、交换或夺得这些青铜器及其他金属制品。夏家店上层文化与魏营子文化约在西周时南北并存；两者皆兼有中原式铜器与北方式铜器。不同的是，夏家店上层文化人群的墓葬中马衔、马镳多且制作精致，显然当时的人已娴于骑马；遗存中所谓“斯基泰三要件”（兵器、马具与野兽纹艺术）已完全

具备。[173]

总之，公元前13至前8世纪当环境仍不利于农业时，大小凌河、燕山地区及西辽河流域再度出现丰富的人类文化遗迹；这些人群所依持的并非更进步的农业技术，而是增加草食动物饲养以及渔猎活动。在这样的混合生计中，一个基本家庭所需的资源空间，远大于夏家店下层文化以农为主之家庭所需，因此人群间暴力冲突增多也在所难免。另一个变化是，在公元前9至前8世纪间，马作为乘骑——无论用于战争、迁徙或放牧——在欧亚草原上迅速扩散。夏家店上层文化人群接受此种有利的技术，因而对其畜牧活动以及社会带来革命性改变。出现在窖藏与墓葬中的中原商周式青铜器，也显示“华夏边缘”尚未出现前南北活跃的文化与经济往来。少数墓葬中丰厚的随葬品，主要是武器，也显示此为由武士豪长统领的阶序化社会。此时人们仍住在定居聚落中，但其聚落经常迁移变换，他们的畜产也多为宜于长程迁徙的草食性动物（猪除外）；在人类生态上，此意味着人们有能力逃离剥削他们的武士贵族。那么，这些武士豪长究竟如何维系其统治？如何掌控资源及行再分配？这是我们不能忽略的问题。

约在公元前8世纪（春秋中期）以后，西辽河流域（努鲁儿虎山以西）夏家店上层文化人群的活动遗迹大多消失。此后至战国时的人类活动考古遗存，多见于南边的大小凌河及燕山山地一带，因而有些学者认为夏家店上层文化人群此时已往南迁移。[174]考古遗存显示，此时大小凌河及燕山山地之人类生态又有一些变化。他们几乎只留下墓葬，房屋及居址都十分少；陶器也少，且制作粗糙，农作工具基本不见。墓葬中的殉牲有牛、马、羊、狗，猪非常少见。男子之随葬品以武器、青铜礼器及随身饰物为主。总之，比起夏家店上层文化及魏营子文化人群，此时大小凌河及燕山山地一带人群之武装化倾向更强、更普遍，对草食性动物更倚重，也更不定居。此时仍见殉葬品异常丰富的墓葬，[175]而且墓地经常被长期使用而累积墓葬达数百座。此表示虽不定居但各部族有其固定领域，且领域内人群生活在有贵贱阶序的政治社会体系之中。这些考古遗存被称作“山戎文化”。

事实上，努鲁儿虎山以西（辽西地区）的夏家店上层文化消失，

并不代表这儿已成为无人之区，敖汉旗铁匠沟战国墓地、水泉墓地与林西井沟子西区墓葬的发现，填补了夏家店上层文化结束后的空白。[176]这些考古墓葬遗存，显示约当春秋晚及战国时期，辽西各地人群的经济生态、社会性质都是多元的。它们共同的特质是，人们较依赖动物性资源，无论来自畜牧或狩猎。水泉墓地三分之一强的墓葬中有殉牲，主要是猪，还有少量的狗，个别墓中有马、牛遗骨。墓葬中的随葬陶器多小型器皿。井沟子西区墓葬殉牲的墓葬比例较高，近九成的墓葬都发现有随葬动物的遗骸。这些动物有家养的马、牛、绵羊、骡、驴、狗，以及野生的鹿、獐、狐狸；其中又以马最多，占总数的42.86%，其次是绵羊，占总数的21.43%。遗存中没有农具，没有猪，陶器器型较大。[177]若陶器大小与人类生态性的"移动"成反比，那么墓葬中以殉猪为主的水泉人的移动性，似乎还大于其殉牲以草食动物为主的井沟子人群。此或许显示他们都是混合经济人群；畜养猪或马、牛、羊，并非决定其"移动性"的绝对关键因素。

我们再整体回顾公元前13至前3世纪此地的人类生态变迁。自商代后期开始，燕山及大小凌河流域人群便自南方殷商之邦国中获得青铜器（及青铜器制作技术）与其他物品。此后自南方获得各种器物的传统几乎没有中断，一直延续到公元前4至前3世纪之交的战国时期。此显示，在魏营子文化时期以来，本地人群之政治经济体相当依赖与南方农业定居邦国人群的互动来维持。公元前8至前3世纪的春秋战国时期，燕山及大小凌河流域人群南邻诸夏中的燕国；中国文献称燕北各山间部族为"山戎"。据靳枫毅、王继红的研究，山戎对燕与中原文物之吸收包含青铜兵器、货币、青铜礼器、漆器、丝织品、铜车马配件、陶器等，其方式有直接获得也有在本地模仿制造。[178]历史文献记载，公元前706年山戎曾越过燕国而伐齐，公元前664年山戎伐燕，齐国为救燕而北伐山戎。虽然自公元前8世纪以来，"畜牧"与"移动"在本地人类生态中都逐渐增强，但本地武士豪长仍能维持其社会优势及对民众的控制，其所凭借的便是从南方获得资源。

在辽西地区，夏家店上层文化之后本地人群之经济生态似乎有朝向区域性、多元性混合经济发展的倾向。也就是，草食动物畜养的技术与观念普及后，各个小区域人群各自发展其适宜的农、牧、渔猎混

合经济。因而在文化遗存与相关社会面貌上也呈现多元景象。

由以上文献及考古资料看来，魏营子文化、夏家店上层文化、“山戎”文化之社会经济基础固然为以畜牧为主的混合经济，但另一重要基础则是其通过种种关系自南方邦国得到的资源。由此所得之珍贵物品，经层层赐予而稳固部族内各级武士贵族之地位与阶序，表现于愈大型的墓葬其随葬品中燕国或其他中原器物愈多。或者也因如此，较接近南方的燕山及大小凌河地区此类文化起始较早（魏营子文化），也延续至较晚的时期（所谓“山戎墓葬”）。相对的，较北的西辽河流域夏家店上层文化则起始晚、结束早。辽西在夏家店上层文化时期以后，以水泉、井沟子等文化人群的遗存来看，其人类生态趋向因地制宜的区域性混合经济；相对于夏家店上层文化社会而言，其每一区域人群社会间也较平等自主。

由另一角度来看，整个夏家店上层文化及其武士豪长政治势力的衰退，可说是两个人类生态与政治经济情势发展下的结果。其一是，约从公元前11世纪起“畜牧”与“移动”之风在本地人类社会逐渐扩展以来，“自主化、平等化”与“集中化、阶序化”两种相矛盾的社会构成法则便在此角力。由整个考古所见趋势看来，显然前者较占优势，而且其所造成的社会变迁，由北往南进逼——愈来愈多的人群脱离其贵族豪长的控制，而加入较平等自主的大小游牧或混合经济部落之中。燕山及大小凌河地区的“山戎文化”是两种力量最后的交汇。另一个人类生态情势发展是，各个“戎狄”军事豪长集团南下争夺资源，使得南方的东周诸国贵族间产生彼此一体的“华夏认同”，并在与“戎狄”的争战中逐渐强化。在此群体意识下，华夏各国强力维护及扩张其北方资源边界。约在公元前3世纪初，燕国北伐“东胡”至于老哈河流域，并在敖汉旗、赤峰一带建长城以御之，此举自然将老哈河上游及大小凌河流域纳入燕国势力范围内了。

秦统一帝国，以及随后更稳固的汉帝国，皆可视为华夏争夺、维护与分配共同资源的政治体。秦、汉帝国也建长城以维护南方资源。燕长城与秦、汉长城代表华夏集团愿极力保护的资源边界。被排除在此资源界线外，或被纳入其中，都使得燕山以北的各个半游牧的贵族

统治集团崩解，辽西地区人群在经济上进一步畜牧化、移动化，在社会上也进一步的自主化、平等化。此变化在辽西地区并不始于战国末；春秋中期以后至于战国时期西辽河流域人类活动遗迹都很少，这并不表示没有人群在此活动，而是他们多处于较分散自主的部落社会之中。根据中国历史文献记载，本地此时有“东胡”；燕国筑长城以抵御东胡，不会是无的放矢。无论这些东胡是由燕山地带受逐而北迁的人群，或是南迁的蒙古高原部族，或为土著，考古遗存极少显示他们已是游牧或半游牧之部落人群了。战国末华夏称之为“东胡”，也表示在当时的华夏看来他们与内蒙古中南部之“胡”很相似。

甘青之河湟地区

以上内蒙古中南部地区，以及西辽河流域、燕山地区与大小凌河流域，公元前1500年以来之人类生态变化趋势可归纳为：（一）受气候变迁及欧亚草原文化传播之影响，人们在生计上逐渐朝畜牧化、移动化与武装化变迁；（二）继续吸收公元前9世纪以来逐渐成熟之游牧文化，其中较重要的是制酪与骑马，各地人群都尝试宜其环境的游牧或以牧业为主的混合经济活动；（三）草原边缘之畜牧化、移动化、武装化部族，向南方陕、晋、冀等地农业定居邦国争夺资源，如此导致华夏认同之形成与强化；华夏凝聚力量，并扩展、巩固其北方资源界线，迫使此资源界线外之部族进一步游牧化。以下我要说明，相对于此，河湟地区之游牧化有不同的发展历程。

公元前1700年左右甘青地区的齐家文化衰落后，原齐家文化地域之西部兴起卡约文化，其东部则有辛店文化。青海东部的黄河上游与湟水流域大多在卡约文化范围内。甘肃南部洮河、大夏河入于黄河的地带（河湟地区东缘），则主要是辛店文化分布之区。约在公元前1200至前400年之间，青海湟水中游西宁、湟中一带有卡约文化（属于卡约类型）人群在此生活，其文化遗存中房屋很少，只发现一些居住过的屋室地面。他们使用的工具，有用于农业生产的，也有与畜牧、狩猎相关的工具。墓葬中的殉牲以羊、牛、马、狗为主。另外，更广泛分布于湟水流域与黄河河曲的一种卡约文化，上孙类型文化，同样的，该人群的考古遗存中房屋很少，生产工具与卡约类型人群所

使用的相似，但墓葬中的殉牲除了羊、牛、马、狗之外，还有猪。[179]无论如何，由墓葬情况来看，湟水流域卡约文化先民的贫富差别不大，绝大多数墓主的随葬品都不多。

位于黄河上游河曲的循化县阿哈特拉，考古学者在此发现卡约文化墓葬两百多座，此卡约文化被称为阿哈特拉类型。此文化类型之人群，在这儿生活的时间很长，约在公元前1600至前600年之间；换句话说，由考古文化上看来，在这1000年间当地人的物质生活没有太大的变化。他们留下的石器有臼、刀、斧、砺石，铜器则有戈、凿、铃、镞、甲泡、镜，等等。陶器中有粟、麦等粮食作物。此外，他们的墓葬中还有羊、牛、马、鹿、狗等兽骨遗存。考古学者许新国等认为，畜牧与狩猎是阿哈特拉先民经济生活的主要来源，牲畜以马、牛、羊为主，农业生产只占辅助地位。铜器具浓厚的地方特色，不见中原铜器之影响。死者随葬品之类别、数量均多寡有别，显示当时社会中有贫富分化。同一墓地早晚期的变化是，后期未见殉葬、瓮棺葬，且随葬品种类、数量都较少。[180]与上孙类型相比，阿哈特拉类型的卡约文化未见居住房屋遗迹，死者随葬器物数量减少，殉牲中无猪，而羊较多。[181]

湟源大华中庄出土的百余座卡约文化墓葬，称为大华中庄类型，一般认为这是最晚的一种卡约文化遗存。类似的遗存分布在湟源峡以西以及贵德、共和、贵南等地。[182]此类型卡约文化先民墓葬中生产工具很少，生活用具也不多，主要多为人身装饰品；死者常以马、牛、羊、狗殉葬，马、牛的足骨被整齐地排列在墓主的两侧。随葬的陶器器形都很小，绝少大型器。随葬青铜器有矛、镞、刀，以及铜镜、铜管、铜棒等。陶器由早期至晚期的变化是，制作愈来愈粗糙草率。在上孙类型与阿哈特拉类型文化中，都有当时人的农业活动遗迹，大华中庄类型中则无。[183]大华中庄类型的居住遗址除河谷台地外，多选在地势险要之地，对土质厚薄要求不严格。住地周围或有河卵石围墙，住地面积不大，文化堆积薄，地面灰层中常夹有羊粪及烧过的粪灰。约洛石崖遗址的房屋遗迹为圆形，中间有河卵石堆的灶，周围无人工构筑痕。此种无屋墙遗痕的房屋也见于湟源莫布拉遗址。另外，莫布拉也发现两座有木桩排列为墙的房屋建筑。[184]此文化类

型之存在延续时间很长；学者认为其时代下限可能已达西汉末（公元1世纪初）[185]。

以上这些考古遗存被视为一种“考古文化”，卡约文化，这一点便值得注意。首先，根据考古学者之研究，此考古文化延续了1600年之久（公元前1600年至公元之初）。在此长时间中本地“文化”显然没有太大改变，且各区域人群能维持某种程度的文化共性，所以他们的文化遗存都被归于卡约文化之中。其次，几个此考古遗存较丰富的发掘地点，如大华中庄、阿哈特拉、上孙家寨、卡约等，其考古发掘都为此文化增添一新“类型”，显示在此一“考古文化”中各地域人群自有其文化特性。再次，学界一般将卡约文化人群视为中国文献记载中的“西羌”；即使此文化人群生存之年代下限可达西汉末年（大华中庄类型），合于中国文献中汉代西羌之记载，我们仍须注意公元前600年至公元之初的此文化遗存被发现的非常少。

无论如何，由以上卡约文化各类型遗存看来，在齐家文化之后青海东部地区先民已逐渐进入某种形式的游牧生活之中了。农业与狩猎是此种游牧经济之辅助性生计手段，部分人群聚落因地宜而可能较倚重农业。各地域人群在四周山峦环绕的盆地或河谷台地上种粮食作物，在附近山区随季节移牧、狩猎、采集。人群聚落规模小，内部虽有贫富之别，但阶级分化不明显。在相当封闭的高原山谷环境中，几乎各人群生活所需资源皆得之于本地，如此的人类经济生态使得他们与外界接触很少。汉代以前，整体来说，青海东部河湟地区人群与东方的黄河中游或北方的草原地区人群间的文化互动都很少。相较于同时期内蒙古中南部、长城地带及辽西地区之考古文化来说，河湟地区卡约文化遗存中的“北方青铜文化”或“中原青铜文化”因素远少于前面几个区域文化。或许便是如此，一方面各小区域文化皆有其特色，一方面也使得其经济生态与文化表征在长时间中皆少有大的转折变化。即使如此，我们仍可在卡约文化遗存中发现一些长期人类生态变化之一般趋势——农业活动及定居的遗迹愈来愈少，陶器制作愈来愈粗糙，整体物质遗存在逐渐消逝之中。

在河湟地区的东部，由齐家文化到辛店文化，考古遗存显示同样

的人类生态变化。以农业为人们主要生计的齐家文化衰落后，辛店文化先民能生存于此所凭借的并非更进步的农业，而是畜养较多的草食动物。青海民和县与甘肃永靖等地的辛店文化遗存显示，当时的人们仍从事农作，仍有定居的屋室，但在他们的生活遗址与墓葬中都有丰富的动物遗骸，主要是牛、羊、马、猪、狗、鹿，羊的数量明显大于猪，且有些遗址的兽骨遗存中没有猪。[186]从这些文化遗存来看，为了能更大范围地利用植物资源，人们逐渐放弃不易长程移动的猪，而偏爱饲养便于移动且能利用高地植物资源的羊、牛、马等动物。辛店文化人群虽有固定居址，但他们的居址中多窖穴，有藏工具、陶器于其中的迹象；此可能表示他们季节性往返于邻近农田的村落与草场之间。河湟北部的辛店文化遗址，除了石刀外没有明显的农业生产工具，发现大量牛、马、羊遗骨，[187]可能畜牧业在这儿又比河湟东部来得重要。

我们若由长期的河湟考古文化发展来观察，更能见着本地“游牧化”的历程。我在《华夏边缘》一书中曾说明此一过程。公元前3000年至前2000年间，无论马家窑文化或半山、马厂类型的人群基本上都是较定居的农人。考古遗存中有谷类遗痕，有大量农作工具，以及显然为长期居住而建的屋子。家养牲畜中以不宜长程迁移的猪为多。陶器数量多，种类繁复，器形大。约在公元前2200至前1700年之间的齐家文化时期，河湟先民还是以农业为其生计主轴。几个主要遗址中都出土大量猪骨，并且有以随葬猪多寡来反映墓主财富地位之墓葬习俗。然而居于河湟西部的齐家文化先民，其遗存中农业工具少，陶器小，小型饰物多，且部分有羊角随葬习俗，不见猪骨。[188]

公元前2000年至前1000年左右的气候干冷化，在河湟地区造成的考古文化变迁迹象，与内蒙古中南部、西辽河流域等地非常相似。原来以农业为主要生计的聚落消失，接着有一段时期人类活动痕迹少，随后在公元前1600年左右出现在生计上较依赖畜牧的人群活动遗迹（卡约文化）。我们若以三项考古现象——农业工具（刀、锛、铲、凿）多寡，猪与羊之比例，以及陶器与随身饰品之消长——为观察指标，此人类生态长程变化就更清楚了。农业生产工具在卡约文化中几乎完全消失；在河湟东部羊取代了猪成为主要牲畜，在河湟西部

则猪几乎全然为羊、牛、马取代；在辛店、卡约文化中（特别是后者）陶器种类、数量皆减少，器形变小，人们的随身饰品增加。这些都显示，利用草食动物并以“移动”来获得广大、分散的植物资源，此时人们才得以在这不利农业的环境中生存。这样的生活不利于养猪、不利制陶与拥有大型陶器，人们的财产除了有腿能走的牲畜外，以随身饰物最宜。虽然学者认为卡约文化的下限可延续到西汉末，但以整个河湟地区来说，此文化遗存在公元前400年左右（战国时期）都已逐渐消失。此显示，约自战国时期以来本地的“游牧文化”有进一步发展，如此造成的人类生计与社会活动所留下的物质遗迹比从前更为减少。

我们还能从另一方面，人类如何利用资源空间，来看河湟地区由公元前2000年至前600年左右的人类生态变化。海拔高度一般在2000—4000米的河湟地区，高度是农业发展的限制因素。利用草食动物，人类可以突破高度限制来利用高海拔的植物资源。虽然提及遗址海拔高度的发掘报告不多，但有些材料已显示，卡约文化与辛店文化遗址一般都比同地马家窑文化（含半山、马厂文化）与齐家文化遗址来得高些。青海乐都县柳湾的马家窑文化与齐家文化遗存大多分布在1930—1960米之间，辛店文化遗址则在2000米左右。[189]而且据报道，甘肃省临洮、永靖等地某些辛店文化遗址、墓地也都位于海拔较高的台地上，此被视为辛店文化遗址分布的一个规律。[190]青海境内的湟水流域地势大致是西高东低，时代较早的马家窑、半山、马厂等文化主要分布在东部、中部等县，齐家文化遗址也分布在东部各县；相对的，卡约文化人群的活动遗存则往西深入黄河及湟水上游。沿湟水往西，湟源县境内主要是高山与高原河谷，这儿只有卡约文化及更晚期的文化遗存，而不见较早的农业文化聚落遗存。[191]沿黄河上溯，在化隆、循化等县仍有马家窑、半山、马厂等文化遗存，到了贵德便以卡约文化遗存为主了。一项在青海化隆、循化两县进行的考古遗址分布调查，更提供了难得的资料；此两县相关古文化遗存的分布情形是，马家窑、马厂、半山及齐家文化遗存多分布于溪谷下游，然而到了各支流的上游，就只有卡约文化遗存了。显然因借着驯养草食动物，卡约文化人群能利用更高海拔的环境资源。

由这样的过程来看，河湟地区古代居民的游牧化，与前述内蒙古中南部及西辽河流域人群的游牧化过程一样，都受气候上的干冷化影响而启动。然而不同的是，内蒙古中南部及西辽河流域之游牧化受整个欧亚草原游牧文化影响（如斯基泰器物因素，及骑马术带来的经济与社会变迁等等），而在河湟地区这样的影响并不明显。再者，内蒙古中南部及西辽河流域人群游牧化之最后阶段，都受华夏认同形成及华夏国家扩展其北方资源边界影响，而河湟在战国时仍远在华夏资源领域之外，[192]本地之游牧化显然与华夏认同及华夏帝国之形成无关。第三，由公元前3000年至公元之初，河湟地区马家窑、半山、马厂、齐家、卡约等文化，由早至晚，陶器体型变化趋势是逐步变小，此变化趋势或显示人们的“移动性”（因而不宜携带较大陶器）在此3000年间逐步增加。这样在“移动性”上的渐进变化趋势，不见于内蒙古中南部与西辽河地区。

第四，以墓葬习俗来看，卡约文化人群虽也有贫富之别，但无论在墓葬大小与随葬品厚薄上，都未见同时期内蒙古中南部、西辽河流域与长城地带考古文化遗存所见反映“统治贵族”之财富与权力的丰厚随葬品，更未见后者所有具中原或南俄草原等外来文化特色的精致器物。这也显示，虽同样倚重“畜牧”与“移动”，河湟地区先民与前述其他地方之游牧人群在社会本质与结构上有相当差别。最后须提及的是，在长城之北的游牧世界已形成的秦汉时期，考古上内蒙古中南部及西辽河流域均发现不少匈奴与鲜卑墓葬，然而在河湟地区，汉代游牧羌人的考古遗存极为罕见；此也显示在不同的游牧化过程下，汉帝国北方周边出现不同的游牧社会，也是不同的华夏边缘。

环境、经济生态与人类社会

以上述分析与说明看来，约自公元前2000年至于战国时期，内蒙古中南部、辽西与燕山地区、河湟地区的人类经济生态变迁是相当巨大的。促成此变迁的最主要因素，无疑是约在公元前2000年至前1000年间的气候干冷化。虽然如此，“游牧”只是人类适应此环境变迁的生计手段之一。而且，如哈扎诺夫所言，“游牧”无法脱离其他人类

生计活动，以及与之相辅的社会组织。[193]反对游牧经济肇因于气候变迁的拉铁摩尔则认为，气候变化可能正好契合或能增长社会变迁，但更基本的变迁因素在于每一人类社会利用边缘环境的选择与创造能力。[194]拉铁摩尔也许低估了气候变迁对以上这些“边缘环境”之影响，但他强调人类社会的选择与创造力却符合我们对游牧经济的了解，以及符合考古所见，约在公元前1500年至前300年之间，中国黄土农业边缘地带人群由不同途径进入各自的游牧经济中此一现象。也就是说，强调游牧肇因于气候变迁，并不意味着否定人们因应此环境变迁时的选择与创造力表现。

在环境变迁影响下，黄土农业边缘人群的选择与创造力表现在他们逐渐减低对农业生产的依赖，或根本放弃农业，或迁离故土。他们选择及尝试不同的生计手段，不只为适应自然环境变迁，也为了生存于竞争激烈、暴力充斥的新社会情境之中。在此情形下，“移动性”生计手段（游耕、游猎、游牧、贸易、掠夺）是较适宜的选择。特别是游牧，它不仅能让人（及其主要财产）及时脱离危险，并能利用人不能直接消费的广大植物资源。以游牧为主要生计手段，他们尝试选择不同的牲畜组合，不同的季节迁徙模式，并选择从事其他可配合游牧季节韵律的辅助性生计，并为此发展特定的社会组织与社会价值体系——各地“专化游牧业”便如此形成。

前面我已多次提及“专化游牧业”。在此，我们可以对它作一个更完整的定义与解说。“专化游牧业”是指在特定环境中，人们赖驯养草食动物之食性及移动性来利用水、草资源，以畜产满足其主要生活所需，以其他生计手段获得补充性生活资源，因此产生的特定经济生产与社会组织模式。为了能持续以此营生，几乎所有的专化游牧业人群都须尽量避免食用牲畜的肉，而多利用动物的毛、乳制品、牵引力，等等。在上一章中，我曾由环境因素、畜类构成、迁徙方式、辅助性生业以及社会组织等方面，介绍游牧经济及其社会。由此我们可以了解，“专化游牧业”是人类经济与社会行为上的一种精致选择、安排与创造。因此探讨古代中国北边游牧社会的起源问题，事实上也就是对各地“专化游牧业”形成过程之探索。在此过程中，“外来因素”（金属器物、动物纹饰、马的驯养利用、游牧之概念与技术等等之发明传

播，以及由外地长程迁徙而来的人群）之影响很大，但更重要也是人们付出最多的，乃是在“本地”人们如何选择、创造及组织各种因素以形成其“专化游牧业”。

人是群栖的社会动物，人们结为群体以生产、获取与保卫资源，也在群体内的分群、分工中行资源分配。专化游牧业也不例外。人类经济生态的调整、变动，随之而来的几乎必然是社会认同与社会组织上的变革，或两者同时发生。黄土高原之北的各地专化游牧业形成，自然也涉及各层次人群认同与区分之社会结构变迁。汉帝国北边之匈奴、鲜卑、西羌等游牧人群之社会政治结构，是本书以下各章的主题。在此，我要先提及另一个庞大的认同群体及政治经济体，东周时期的“华夏”与略晚出现的其具体化身“汉帝国”，以及汉帝国与北方游牧世界间的关系。后来的匈奴、鲜卑、西羌等游牧人群之政治组织与活动，皆深受他们与汉帝国间的互动之影响。

由人类生态看来，“华夏”是一维护与分配共同资源的认同群体，秦汉统一帝国是遂行其目的之具体机构；这样的认同群体及其组织机构的形成，多少也归因于发生在公元前2000年至前1000年的气候变迁。公元前2000年前后，不只是黄土高原北缘的各农业聚落逐渐被放弃，整个黄河及长江流域各地都有考古文化突然衰亡的现象。考古学者俞伟超曾指出，南方江汉地区的大溪、屈家岭、石家河等一脉相承的文化，以及长江下游的良渚文化，都在此时期突然发生很大的变化。他认为气候变迁可能是造成此普遍性文化面貌变迁或中断的原因之一。[195]然而，中原地区此时却有不同的变化。公元前3000年至前1000年间，中原地区政治、经济的阶级分化持续加深。[196]公元前1600年至前1000年左右，商、周王朝先后出现在黄河中、下游。此显示，在农业根基深厚的黄河中、下游地区，此波气候变迁虽未造成以农业为根基的社会文化中断，但本地人群也在资源竞争与分配上作了新的调整——商、周政治体可视为此对外获得资源、对内进行政治权力集中化及资源分配阶序化的新社会政治体系。

虽然如此，商周王朝（以及其所属邦国）与北方山岳、草原地带诸部族间的经济往来仍很密切。要到西周中期以后，北边混合经济人

群往南争夺农牧资源之势愈来愈强，华夏认同与华夏边缘才出现并逐渐强化。西周亡于戎祸（申侯与犬戎之乱），不只是一个偶发政治事件，它是早期游牧或混合经济人群往南争夺资源的一个历史表征。为了维护南方资源及统治阶层利益，东周时期“华夏认同”意识出现在东周各邦国上层贵族之间，西周亡于戎此一事件，被强化为凝聚华夏的重要历史记忆。“诸夏”（华夏诸国）或独自或联合驱逐戎人，以维护及扩张其北方资源界线；各国所建长城，便是华夏强力主张与维护的北方资源边界之具体表征。

战国时期北方华夏诸国对“戎狄”之征伐、驱逐及往北扩土，使得邻接华夏邦国的部分游牧或混合经济人群失了栖地，北迁至更不宜农业的地方。秦汉帝国成立后，帝国进一步往北方与西北方扩土。被排拒于华夏资源边界外的北方各部族，他们一方面被迫走向宜其环境的专化游牧业，一方面尝试建构新的社会组织来适应此游牧生活，并以之抵抗华夏帝国的扩土，或以此突破帝国的资源封锁线。公元前3世纪到公元3世纪的汉代，便是北方各地游牧人群在游牧生计上、在社会组织上作种种调整与创作的时期。蒙古草原与晋陕之北的各部族，发展蒙古草原型的游牧业，并集结为游牧“国家”（匈奴），以向其他游牧部族、绿洲城邦及长城以南的帝国争夺资源。辽西地区的各部族发展其森林草原型的专化游牧业，并组成“部落联盟”（乌桓、鲜卑等）不断往南及往西争夺农牧资源。西北方河湟部族则各以“部落”据其河谷，偶尔组成暂时性的部落联盟来对付汉帝国的入侵。



彩图九　蒙古草原上的牧主与牧工（内蒙古新巴尔虎右旗）

新巴尔虎右旗位于蒙古草原最东北缘，与森林草原地带相接。森林草原地带半农半牧的经济，一般比不上纯牧的草原，所以前者民众常到草原上当牧工。



彩图十　蒙古族牧民村中围牲畜的栅栏（内蒙古克什克腾旗）

冬季，克什克腾旗蒙古牧民的牛羊在村子附近吃草，它们更依赖牧民在秋季储备的草料来过冬。

第三章　草原游牧的匈奴

从公元前3世纪至公元3世纪，匈奴帝国活跃于北亚约有500年之久；这应是人类历史所见，早期游牧人群所建具国家规模的政治体之一。匈奴帝国的出现及其政治、军事活动，震撼当时南方的汉帝国，也因此在后者的历史文献中留下不少记忆。后来根据这些中国文献记载，学者们对匈奴的政治组织、军事活动及其与邻近国家、部族之互动关系，均有丰富的研究。然而相对的，学界对匈奴游牧经济与社会的研究却很缺乏。即使注意到中国文献中有些相关记载，如逐水草而居、无城郭、妻寡母厘嫂等等，学者或直接引用这些记载，以描述刻板化的匈奴游牧生活，或认为这些记载充斥着汉文化偏见而参考价值不高。我认为，此两种看法都有其偏见。

中国历史文献中的相关记载，的确是我们了解早期游牧社会的珍贵社会记忆“遗存”；问题是，我们要如何发掘与诠释这些“遗存”？我认为，由一种新的文本阅读角度，配合对游牧经济生态与其社会的了解，我们可以再审视这些中国文献记载。中国文献中有关游牧人群的资料可分为三类。第一类，直接描述其生活、习俗之史料；这是蕴含定居人群及汉文化偏见最多的一种资料，但并非全然不可取。第二类，间接透露某信息的史料，也就是记述者在描述另一主题时旁及而表述的信息。这样的史料因不涉及记述者之主观意见，较为可靠，但它们大多琐碎并且需要被诠释。也就是说，这些史料解读须通过我们对各种游牧经济生态的了解才能产生意义。第三类，将史料记载中的“事件”作为一种社会行动表征或表相（representation），我们可以探索产生此历史表相的社会情境或历史本相（reality）；[197]同样，诠释这些作为历史“表相”的事件，我们须依借人类学对游牧社会乃至于一般人类社会的研究成果。如此，我们可将人类学以及其他相关学科知识比喻作考古学家从土中筛滤出考古标本的筛网，借此我们可以在文献中“滤”出一些信息，也借此以及其他知识，我们可以将这些信息经诠释、联结而呈现较整体的过去图像。

在这一章中，我将主要依借中国汉晋时期的一些历史文献，来探讨匈奴的游牧经济及其国家组织。只依赖定居文明人群对游牧民族的描述，而对游牧经济生态缺乏了解，经常造成定居文明人群对游牧人群的错误刻板印象。似乎，游牧国家下的牧民平日皆无拘无束地生活在草原上，他们一旦集结起来，便成为骁勇善战且残暴的战士（如美国动画电影《花木兰》中的匈奴战士形象）；借着快速的移动性与优越的战斗力，他们对定居国家予求予取。这种印象的由来，也多少由于许多学者将“游牧”视为一种同构型的经济与社会现象，认为所有游牧社会都有共通的经济与社会结构。[198]事实上，如我在本书第一章对游牧经济及其社会的说明；一方面，游牧经济是一非常精致、敏感的人类生态体系，另一方面，游牧社会有各种不同类型与相当大的内在差异，此也造成各类型游牧社会在社会组织结构上的差异。譬如，本书所要解答的一个关键问题便是：为何西北方高原河谷游牧的西羌常为一个个分散的“部落”，出于森林草原地带的乌桓与鲜卑在进入中原之前大多集结为“部落联盟”，而蒙古草原游牧的匈奴则能建立其“国家”组织？我将说明，此主要因为他们有不同的游牧经济；或者说，其国家、部落联盟及部落组织也是其游牧经济生态的一部分。

游牧“国家”问题

首先，我要略说明在本书中“匈奴”一词所指之人群内涵，以及关于匈奴游牧国家的问题。学术界对匈奴的研究与了解，常受到当代“国家”“民族”概念影响。譬如，以当代民族概念来了解匈奴，学者们常通过中国先秦文献中有关北方异族之记载，以及考古遗存中相关的人类遗骸体质特征及文化现象，来描绘匈奴民族的范围及追溯其民族来源。基于当代国家概念，学者们也尝试说明匈奴帝国之国家体系、官制、王位继承制度等。这些研究成果，对于我们认识匈奴此一历史人群的确有很大的贡献，但也有其不足与曲解。

将匈奴视为“民族”，可能忽略了“匈奴”此一政治体所涉及的人群很广，时间很长，且各部族似乎以不同的方式参与此政治体。鲜卑名王檀石槐的父亲，投鹿侯，就曾在匈奴军中从征三年；[199]显然此支

鲜卑是以附从的方式加入匈奴军中。此说明加入匈奴军事联盟及其行动中的部族可能非常广泛，无论在客观文化或主观认同上，匈奴都不必是一个民族。或者，匈奴政治体的核心部分由几个大氏族部落构成，其周边还包括许多他姓氏族与他种部落。游牧民族志资料显示，一个以共同部落名号及共祖记忆凝聚的游牧部落，其历史可能很久远，但其族群范围、边缘与内部成员可能因情势而有相当变化；所谓“因情势变化的族群认同”（situational ethnicity），最常见于游牧社会之中。换句话说，为了适应多变的生活情境，他们可能通过改变祖先谱系记忆来接纳新族群成员，或脱离原来的群体。[200]总之，不为历史记忆与族群认同所困是其生存原则，此也符合广义的游牧社会之“移动”法则。据中国文献记载，当汉代北匈奴溃败而西迁，鲜卑部落联盟西移占领了北匈奴遗下的牧区，此时十万落（户）未迁的匈奴牧民都成为鲜卑；此便为一个明证。

另外，匈奴曾组成具有“国家”规模的政治体，此政治体在历史上的活动期间很长，其与汉帝国有紧密互动的期间便有400余年之久。在此期间内，随其势力之增减、部族聚散，匈奴“国家”不易维持其恒常之官僚体系与领导权威结构。仅以历史文献资料较丰富的匈奴王位继承而言，似乎也不易在其中找到一致的制度逻辑。总之，我们很难由“结构”观点来描述或理解匈奴的政治组织、各种制度及其“国家”。在本章中我将说明，匈奴“国家”体系之存在，依借的是其中许多个人及群体的政治、军事“作为”（practice）；也在这些人之行动作为所造成的事件中，其“国家”体系得以延续、调整或改变。

因此在本书中，我不以“民族”或“国家”来范定我们对匈奴的理解——不追溯匈奴“民族”起源，不描述匈奴“国家”结构。而将“匈奴”视为公元前3世纪末到公元3世纪，发生在北亚游牧部族间的一社会经济与政治现象。如此，这样的社会经济与政治现象的存在，便是非常值得我们研究与深思的事——由于需要自由移动来利用分散且不稳定的自然资源，游牧社会人群组成常以分支分散（segmentation）与平等自主（egalitarian）为原则，这些原则与“国家”的集中性（centralization）与阶序性（stratification）是相违背的。既然如此，我们如何理解历史上游牧“国家”的形成？

关于集中化、阶序化游牧政治体（我们且简称之为“国家”）形成的原因，学者们有不同的意见；他们或将之归因于领袖个人魅力（charisma）与成就，或认为是群体内部阶级分化、冲突所产生之演变结果，或视之为游牧人群与其外在世界互动之产物。[201]

“内部阶级分化演变”之说是指，经由军事征服、社会分工而在人群内产生阶级分化，在阶级斗争、冲突与压抑过程中，权力渐集中在少数人之手，而形成集中化（中央化）、阶序化政治体系。此国家形成过程之假说，难以适用于游牧社会。因为，游牧社会中每一基本人群单位皆有相当“移动性”——不只是人群及其畜产易于“移动”，人群聚散也易“变动”——如此民众可选择逃离掌控，使得该社会内的阶级关系与胁迫性政治威权难以稳固发展。然而，人类学者对许多游牧社会的研究显示，若与定居人群政治体间的互动关系紧密，则在游牧社会中亦可能产生具政治威权的领袖；[202]后面我将再回此主题。另外，“领袖个人魅力与成就”之说，似符合历史所见，许多草原帝国之兴皆可归功于一二“英雄”开拓者。然而此说仍须解释的是“英雄”崛起的“时势”，也就是当时的情境，究竟为何；这情境常不在于一游牧社会内部，而在其与外在世界（政治强权）间的关系。因此“外部互动说”是一个值得参考的解释模式；此说在人类学游牧社会研究中颇占优势。

“外部互动说”的主要出发点是许多游牧人群的“分支性社会结构”（见本书第一章说明）。游牧人群在空间上经常迁徙移动，环境资源的不稳定性也使得他们须及时以“移动”来改变分享资源之群体大小——资源丰则聚，资源寡则分。层层由大而小的分支性结构人群，使得游牧社会之政治组合有相当的变化弹性。两个大部落间的资源冲突，使得各大部落下的小部落联合起来相互对抗；冲突结束后，各基本游牧人群又视游牧需要，返归于或大或小的群体之中。若广大地区之游牧部落与定居人群国家有经常性的资源竞争，则许多部落凝聚为较稳定的大部落联盟或中央化国家，以长期与定居人群国家对抗。此便如有些人类学者所指出的，集中化、阶序化的游牧政治体，经常出现在游牧与定居人群互动关系之中。[203]相反的，若缺乏与定居国家政权的紧密互动，则游牧人群倾向于分散为小的自主群体，或为依血

源远近而凝聚的亲族人群。[204]

由于“分支性社会结构”是游牧经济的一部分，要了解此一时期匈奴势力范围内游牧人群的社会体系，以及说明为何草原上出现匈奴“国家”，我们必须先由其游牧经济入手。

地理与自然环境

关于匈奴的游牧经济，中日及欧美学者已有一些著述，对匈奴的畜产、牧地，以及狩猎、掠夺、农业、手工业、贸易，以至于居住、饮食、交通等提供我们相当多的认识。[205]以下我将在这些前人研究成果的基础上，结合人类学的游牧民族志与研究，尝试说明游牧及其他各种生计活动在整体匈奴经济生态中的意义，以及其与匈奴各层次游牧社会间的关系。我将由自然环境、牧区、畜产结构、季节移牧、辅助性生计活动等方面来说明。

中国秦汉时期匈奴的活动范围，主要是在今蒙古高原及其南方邻近中国华北与新疆的草原地带。位于高纬度的蒙古高原属温带半干旱与干旱气候区，其地理位置与高度使其成为一个各方海洋湿气均难到达的内陆高原。冬季严寒，一年及一日中之气温变率均大，雨量少，是其一般特色。愈往北，以及在高山北坡地区，降水量多些，部分地区年雨量超过300毫米（旱作农业雨量下限），中央的戈壁沙漠则年降水量低于100毫米。降水量集中且变化大，也是其气象上的特色之一；多夏季雷雨，其降雨时间和雨量皆很不稳定，一年年的变化也很大。对于农业生产而言，本地自然环境中最主要的限制因素不只是干旱，更由于雨雪量不稳定。如本书第一章所提及，世界上其他几个历史上游牧盛行的地区，雨量不稳定也是当地气象特色。除了干旱外，冬季与初春突如其来的大雪，也对蒙古草原地区的农业及畜牧业造成严重灾害。[206]

关于匈奴人所居的地理环境，我们由其周边地区说起。蒙古高原北方边缘的贝加尔湖地区以及西北的萨彦岭地区都是森林草原带。在中国历史记载中，这是常与匈奴为敌的丁零、坚昆等部落人群所居之

地。丁零、坚昆是森林草原游牧、狩猎的部族。蒙古高原的东方边缘是大兴安岭山脉及西辽河上游森林、草原地带。在中国的秦汉时期此为鲜卑、乌桓所居，他们也是森林草原游牧、狩猎的部族。蒙古高原的南方边缘接着中国黄土高原北缘的山岳与平原——由燕山到阴山、大青山，以及其南的冀北、晋北、河套及鄂尔多斯地区——自古以来在人类生态上便是农牧的交错带。蒙古高原的西南边缘，接着甘肃西部到新疆北部一连串的沙漠、绿洲与穿插其间的草原。西汉时期这里是中国边防要塞、西域诸绿洲国及一些游牧部族分布之地，本地游牧部族也是匈奴政治体的一部分。蒙古高原的西部为东西走向的几个大山脉，由唐努山、杭爱山、阿尔泰山到天山山脉。这些山脉是蒙古高原的一部分；其间的浅山、盆地、湖泊是匈奴的主要牧区。以上地区所环绕及部分交叠的便是蒙古高原。

在此范围内，匈奴各草原游牧部族所居之空间也并不单调少变化。蒙古高原由北而南或由高山往山谷、平原，可分为森林草原、草原、半沙漠草地及沙漠等不同的自然生态带；其中草原面积最广，占了整体面积约四分之三。这些草原四周多高山，山间及附近多森林、河流及湖泊。[207]从历史文献及考古发掘看来，山间的草原盆地，浅山及其边坡草原，以及大河边的草原是匈奴主要的游牧区。这些地区，以农牧皆不宜的戈壁沙漠为中心及分割点，略可分为以下几区：

（一）南方的阴山及鄂尔多斯，以及固原、贺兰山以东；此区为农牧邻接、交错或混合地带。

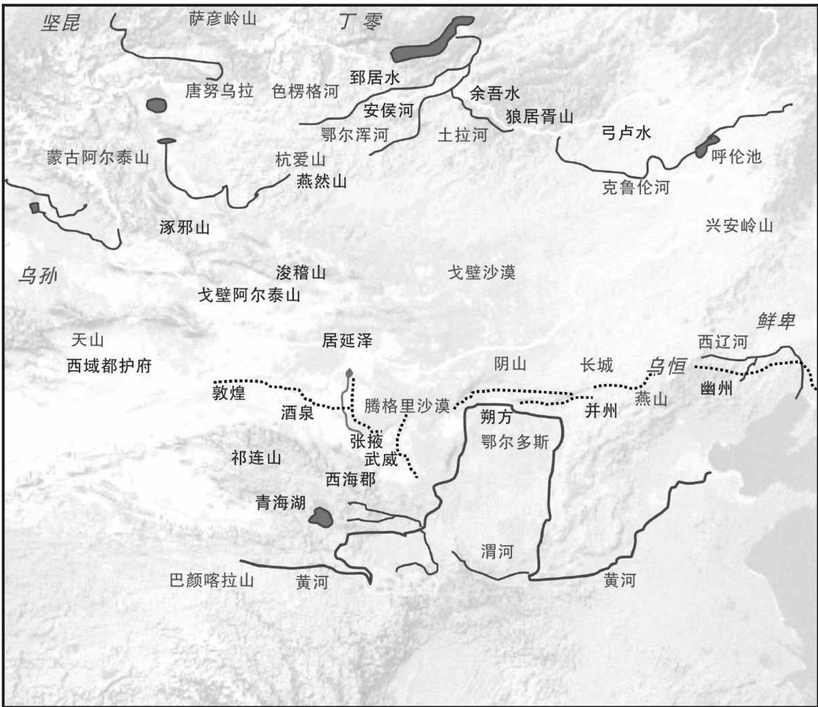
（二）东北方的漠北草原，约在乌兰巴托以东、肯特山（汉代文献称狼居胥山）之南，有鄂嫩河、克鲁伦河流经；此为浅山、大河草原之游牧地带，沿大河亦有宜农垦的地区。

（三）西方与北方的山岳、河湖地区，由北至南有萨彦岭、唐努山、杭爱山（燕然山）、蒙古阿尔泰山（涿邪山）、戈壁阿尔泰山（浚稽山）等东西向山脉，色楞格河、鄂尔浑河、土拉河等河流源出群山之间；此为山前、山麓、河湖岸草原牧区。

（四）西南方，天山山脉东端的巴里坤草原（蒲类海）至内蒙古

西部的额济纳旗（居延泽）、阿拉善右旗等地；此为山麓、山前草原牧区。

（五）东方由呼伦贝尔草原起，往南至锡林郭勒盟、克什克腾一带，多为低山丘陵草原、高平草原以及沙地。（参见图五）



图五　匈奴牧区及其周边

由此环境及其“边缘”看来，在匈奴的东方与西北方主要都是森林草原游牧部族，他们以畜牧、狩猎与出售珍贵动物皮毛为生。匈奴之西南方与西方是西域的绿洲定居人群，他们以畜牧、农业及贸易为生。其南是汉帝国的北边居民，主要以行农业为生并兼营畜牧。由此看来，匈奴政治体内的部落人群有其共同性，他们多为草原游牧部族；周遭的森林草原游牧部族，绿洲城邦及其附近的农人及农牧人群，多未成为匈奴国家的一部分。[208]因此，整个匈奴国家的势力范围可说是一个大的游牧经济生态区，这个生态区内有游牧经济所必要的广大草原、森林、山区，以及可得到外在资源的“边缘”。由此领域

及其边缘，匈奴政治上层可获取种种人力与物资；利用、分配与交换这些人力与物资，单于及各部落长的政治威权得以维持及延续，也因此巩固国家领域及其“边缘”。这也能印证，虽然游牧是一种以草食性动物来利用自然资源的一种经济生业，但游牧人群对于游牧之外的辅助性生业与外来资源非常的依赖。[209]

匈奴的游牧经济

牧区与畜产

对许多游牧社会人群来说，“拥有”土地并非十分重要，但谁能适时地“使用”土地上的资源，却是攸关生死。因此时至今日，草场之争仍经常是游牧人群间冲突与战争的主要原因。我在川西北牧区或附近进行田野的那几年（约1995至2007年），偶尔仍听得有人们争草场发生斗殴或更严重冲突之事。

匈奴国家的主要功能之一，应是分配各个部落的草场。这就是《史记》所描述的，匈奴没有固定的居处与田产，但仍各有所分配之地。[210]公元73年，南匈奴与汉军合攻北匈奴的“温禺犊王”于涿邪山，将他及其部族逐离；三年后，温禺犊王又率众回涿邪山，再一次被南匈奴的军队赶走。约九年后，南匈奴之单于率军在涿邪山巡猎时又遇上温禺犊王，这一次南单于将他杀死。[211]由温禺犊王一再回涿邪山之事来看，匈奴诸部是不轻易放弃其牧区的；或者说，由于牧区各有其主，失了牧区的温禺犊王之部变得无存身之地。以政治力明确划分游牧范围，固然能减低内部各部落间的冲突，但对各别游牧群体来说，它也减损了游牧社会之移动性在适应环境变化（逃避风险）上的优势。

从文献记载看来，蒙古高原周边草原与山岳相接地带是匈奴人活动的主要地区。汉帝国的军队出塞攻击匈奴，与匈奴的军事接触大多在涿邪山（蒙古阿尔泰山）、浚稽山（戈壁阿尔泰山）、燕然山（杭爱山）、狼居胥山（肯特山）等地。鄂尔多斯高原在战国至汉初时为

匈奴所据，此地战国时期墓葬中多有木棺椁，因此学者认为这地区当时是有森林的。[212]汉初，河套之北的阴山是匈奴的主要活动区域之一。据记载，当时阴山多禽兽，又出产可制作弓矢的木材，因此在失去阴山后匈奴人对它仍有深厚的情感。[213]郅支单于活动的唐努山与萨彦岭一带，更是有名的森林（taiga）与高地草原（tundra）交错的地带。在此，匈奴与丁零、坚昆接邻。丁零与坚昆都是游牧部族，但也出产珍贵鼠皮及貂皮，[214]显然与当地多森林的环境有关。（匈奴人形象可参见图六）



图六　汉代北方游牧者的形象

此为内蒙古鄂尔多斯三段地汉代墓葬出土的泥俑，形塑的是东汉时期蒙古草原上的牧人，可能是匈奴人的形象。这个俑人头戴尖顶风帽，身穿长披风，一副野外行走的避风装扮。蒙古草原上的风相当大，无论是放牧或在外行走，此装束有其实际需要。（魏坚编，《内蒙古中南部汉代墓葬》，页152，图15.1；感谢内蒙古自治区文物考古研究所授权刊出。）

森林作为匈奴人的猎场，也提供他们生活所需的木料。匈奴人制作弓矢、穹庐（帐房）木架以及车轮，都须取材于森林。[215]西汉末时，匈奴牧地有一部分接近汉帝国的张掖郡，汉帝国请匈奴割此地予汉，匈奴拒绝；其理由便为："西边诸侯作穹庐及车，皆仰此山材木。"[216]这些记载显示，对游牧的匈奴而言草原固然可提供牲畜草料，但多木材与禽兽的森林也不可或缺。山区不仅为草原游牧者提供森林、木材与可猎得的禽兽，也经常为游牧者的夏季牧场与过冬之处。因高度之温差效应，山区的春季来得较迟，加上高山融雪可提供充分的新鲜饮水，初夏时牧畜可在此享受"第二春"。冬季山边的坡地及山谷又可让人畜在此避风寒；受风面的坡顶雪较薄，也是冬季牲畜可能吃得到草料的地方。须强调的是，虽然富森林的山区对于匈奴人来说非常重要，但匈奴诸部并非森林草原游牧部族。他们与邻近森林草原游牧地区的丁零、坚昆、鲜卑、乌桓等不同，后者远较匈奴依赖狩猎以及皮毛贸易。

总而言之，理想的匈奴牧区应包括三种生态环境：（一）广大的草原，它的广度足以在不同季节皆可提供牧畜所需的水、草资源；（二）有森林的山区，不但能供应他们猎场与制作车具、穹庐、弓矢的木材，且能在夏、冬季节得到丰富水源草料及避风寒的场所；（三）邻近定居村镇、半游牧聚落或重要贸易路线的地理位置，以取得自己无法生产制造的日常用品或谷类，或由保护定居城邦及商旅中获利（换句话说，便是抽保护税）。

匈奴活动的区域很广，在不同地理环境下，匈奴各部的牧区也应有差别。南方沿长城的内蒙古中南部，包括鄂尔多斯高原及其边缘的宁夏银川、固原地区。这一带的匈奴牧地多为高草原、低山丘陵，并

以农牧均盛的汉帝国西北郡县为边缘。由于林木较缺，因此可狩猎与伐取木材的山脉如贺兰山、阴山、狼山、大青山等等，对邻近匈奴各部来说便额外重要。

由此往西，内蒙古西部的额济纳旗（居延泽）、阿拉善右旗等地一带的牧区主要是高山前之浅山、草原、戈壁滩。气候上降水量低、蒸发量高，并非好牧区；但在宋代以前当黑河水量尚丰及居延泽仍在之时，这儿应是很好的牧场。更往西的新疆天山山脉东端的巴里坤草原（蒲类海）与伊吾地区，山前得高山融雪溪流滋润地方有较好的草场。由于本区之南便是河西走廊上的张掖、酒泉、敦煌等农区与城镇，传统上这是游牧人群与定居人群互动密切的地方。

由此往北，便是蒙古高原西部与北部的山岳、河湖地区。这是北匈奴最主要的活动地区。东西走向的几个大山脉间的草原、山前草原及浅山地区是其主要牧场。一般而言这儿森林、水源无缺，是上好的牧区。其南方边缘接着天山北路的汉代西域诸定居城邦国，及一些半游牧部族，北方边缘是森林草原游牧部族丁零、坚昆等。蒙古高原东北部的鄂嫩河、克鲁伦河流域，这儿的匈奴牧区主要是浅山丘陵草原与大河附近的低湿草原。其北方与东方边缘都是森林草原游牧部族，沿克鲁伦河亦有臣属匈奴的农业聚落与定居村镇居民。最后，蒙古草原东边与大兴安岭西缘相接的呼伦贝尔草原、东乌珠穆沁旗、西乌珠穆沁旗、克什克腾旗等地，本地匈奴牧区多为低山丘陵草原、山前冲积草原。在此的匈奴部落紧邻着大兴安岭东坡的森林草原游牧部族（乌桓、鲜卑）等（参见彩图十一至十四）。



彩图十一　天山下的草原（新疆巴里坤）

新疆的巴里坤草原是西部匈奴的主要牧区之一；夏季天山上融冰流下的溪水滋润着牧草，此地也以产善马著称。



彩图十二　蒙古草原上初春牧马（内蒙古新巴尔虎右旗）



彩图十三　蒙古草原上的沙漠地（毛乌素沙地）

鄂尔多斯为蒙古草原的一部分，其内有草原、河滩以及沙漠（内蒙古鄂尔多斯）。



彩图十四　草原上的羊群（新疆巴里昆）

草原上的羊群奔腾至水塘处饮水。

以上便是匈奴牧区之大概。因着这些牧区的地理环境差异，各地匈奴游牧人群的畜产、游牧方式与季节韵律等等，都会有些差别。水、草丰美的地方宜养大型草食动物如牛、马等，干旱的地方只宜养骆驼及山羊，羊的种类多、繁殖快，是最普遍被牧养的牲畜。以下我借由中国汉晋文献，来探讨匈奴牧民的畜产及其各地差异。

《史记》中对于匈奴游牧经济有一段概括性叙述：

匈奴……居于北蛮，随畜牧而转移。其畜之所多则马、牛、羊，其奇畜则橐佗、驴、骡、駃騠、騊駼、驒奚。逐水草迁徙，毋城郭常处耕田之业，然亦各有分地。[217]

这段文字提及匈奴的畜群是以马、牛、羊为主，其他还包括驴、骡与骆驼。[218]这样的匈奴牧民之畜类组合，从其他历史文献与考古资料都可得到证明，而且与近代南西伯利亚及蒙古草原游牧生态也相吻合。在考古资料上，秦汉时期与匈奴有关的墓葬中，内蒙古准格尔旗西沟畔的墓葬中有以马、羊、狗为殉的习俗；伊克昭盟（今鄂尔多斯市，后同）补洞沟的墓葬中男人以马殉葬，女人以牛、羊殉葬。[219]宁夏同心县倒墩子的匈奴墓有牛、羊殉葬。[220]俄罗斯外贝加尔地区伊里木盆地的匈奴墓葬，随葬有牛、马、羊、骆驼、驴等；[221]外蒙古的特布什乌拉、诺音乌拉等匈奴墓葬中随葬牲畜则有马、牛、羊。[222]虽然关于匈奴的考古资料不算丰富，但也表现中国文献记载的“其畜之所多则马、牛、羊”，而骆驼及驴、骡等则为较少的“奇畜”。

中国历史文献记载中，有不少汉军在战事中掳获匈奴牲畜，或匈奴驱其牲畜来降的记录（见表一）；对于匈奴畜产，这些记录也提供一些珍贵信息。

表一　汉军与匈奴战争中掳获匈奴牲畜记录

时间	地点或对象	牲畜种类及数量	资料来源
127 B. C.	河南地；楼烦、白羊王	羊（牛、羊）百余万	HS 94 a/64 a SJ 110/50
72 B. C.	蒲离候水	马、牛、羊万余	HS 94 a/64 a
72 B. C.	乌员、候山	马、牛、羊二千余	HS 94 a/64 a
72 B. C.	候山	马、牛、羊七千余	HS 94 a/64 a
72 B. C.	鸡秩山	牛、马、羊百余	HS 94 a/64 a
72 B. C.	丹余吾水	马、牛、羊七万余	HS 94 a/64 a
72 B. C.	右谷蠡庭	马、牛、羊、驴、骡、橐佗七十余万；马、牛、驴、骡、橐佗五万余匹，羊六十余万	HS 94 a/64 a
A. D. 49	北匈奴	马七千匹，牛、羊万头	HHS 89/79
A. D. 89	稽落山、私渠比缇海	马、牛、羊、橐佗百余万头	HHS 23/13

SJ＝《史记》；**HS**＝《汉书》；**HHS**＝《后汉书》；后表同此

从上表中也可看出，匈奴的牲畜以马、牛、羊为主，其中又以羊的数量为最大。橐佗（骆驼）、驴、骡等驮兽的掳获只出现2例。其一在公元前72年，汉军五道出击匈奴。当时常惠所率的乌孙及西域兵是最西方的一路军队，只有他们有掳获驴、赢、橐佗的记录；此支军队主要由乌孙及西域兵组成，其攻击目标应是距此较近的涿邪山（蒙古阿尔泰山）、浚稽山（戈壁阿尔泰山）一带之匈奴部落。另一次是在公元89年，窦宪伐北匈奴至燕然山（杭爱山）、稽落山、私渠比缇海（后二者在戈壁阿尔泰山附近），这是窦宪伐匈奴最深入西北方的一次。这次战役的掳获中也有骆驼。由这两条记载看来，似乎汉军由西方匈奴部族那儿较常掳获骆驼。汉代西域诸绿洲城邦居民也普遍拥

有骆驼、驴、骡，显然西部匈奴在这方面与西域城邦居民相似。虽如此，西部匈奴人的骆驼数量也不会太多。骆驼主要是吃矮树或矮灌木嫩枝叶的动物，马是食草动物，将这两种动物混合牧养会有困难，而常须在家庭人力或社会分工上作特别安排，以行分群放牧。[223]

学者们对于匈奴人平均拥有的家畜数量很感兴趣。俄罗斯研究者曾指出，匈奴每人平均拥有的牲畜数，与1918年蒙古自治区人们所拥有的牲畜数值几乎相同；前者为人平均19头，后者为17.8头。[224]日本学者江上波夫统计匈奴的人畜比，得到同样的数值（人均19头）。然而由于他所认知的近代蒙古族人平均所有畜数较低（约在11—15头之间），因此匈奴人平均拥有的牲畜还高于近代蒙古牧民所有。[225]另一位日本学者内田吟风则不接受此一平均人畜比；据他的统计，匈奴人平均拥有的家畜数量远少于近代蒙古牧民所有。[226]以上几种匈奴畜牧统计数字上的差距，实因学者们各取不同的中国历史文献资料，以及不同地区的近代蒙古牧业材料所致。这正显示，无论是近代蒙古或是古代匈奴，其牧业经济的人畜比都有相当的地域性差异。

无论如何，我们不能忽略匈奴政治体下各游牧人群之空间范围很广。虽都以草原游牧为主，这些早期游牧人群有不同的自然环境与对外关系，因而对畜产也有不同的安排。西部匈奴拥有较多的骆驼、驴、骡等驮兽，又邻近各绿洲城邦及汉边境城镇，因此与汉、西域或更西方人群的贸易在他们的经济中应有较重要的地位。俄罗斯学者在南西伯利亚的考古发现，也显示萨彦岭-阿尔泰地区的早期游牧人群与中亚地区有密切往来。[227]又譬如，据《史记》与《汉书》记载，公元前127年汉军从河南地（指河套内外的内蒙古及陕北地区）的匈奴楼烦、白羊王那儿掳获的百余万头牲畜，可能大多是羊或牛、羊。[228]楼烦与白羊是最近塞内的匈奴部落，在战国时期即与北方华夏诸国有密切往来，因此他们的牧畜可能与长城沿边汉郡中的农村民众所牧养的相似，也就是以羊或牛、羊为主。总之，虽然基本上匈奴的畜产主要是马、牛、羊，但不同地区匈奴牧人所拥有马、牛、羊之比例应有差别，也因此有不同的游牧生活节奏。

中国历史文献记载中汉军掳获的匈奴牲畜与人众数字，不一定能

正确反映匈奴游牧社会中实际的人畜比例。我们无法知道，是否每一个被捕的匈奴人都带着他所有的牲畜，或牲畜被掳获时它们的主人也成为俘虏。更可能的是，畜群比人更容易被汉军截获。因此学者们统计出每一匈奴人拥有约19头牲畜，此数值应是偏高。中国文献中匈奴部众驱畜来降的例子，或较能反映当时该部落的人畜比例。《后汉书》记载，公元83年北匈奴部落首领率38000人，马20000匹，牛、羊10余万来降；[229]大约每人只有马0.52匹，牛、羊3—5头。《晋书》记载，公元287年匈奴都督率众驱畜产来降，该部落之众有11500人，带来的牛有22000头，羊105000头；[230]人畜比约为每人牛2头，羊9头。据俄罗斯学者的统计，在20世纪初时，一个五口的蒙古家庭需要14匹马、3匹骆驼、13头牛、90头羊才能生活。[231]前述匈奴部落的人畜比，看来远低于俄罗斯学者所称近代蒙古牧民的最低生存水平。然而在游牧社会中，所谓最低生活所需牲畜量很难估计；因为游牧生产中的“风险”难以估算。虽然这些匈奴部落有可能是在遭到畜产大量损失后才率众来降的，无论如何，他们与近代蒙古牧民在畜产上的差距，可能反映着其游牧经济形态，以及对辅助性生业的依赖，都与近代蒙古牧民有所不同。

关于匈奴的羊，在中国史料中没有明确指出是山羊还是绵羊。在现在的欧亚草原以及中亚的山地游牧经济中，绵羊都是主角。在第一章中我曾提及，绵羊吃草时不喜欢移动，因此为了游牧方便，牧民的绵羊群中常须混合山羊来放牧。[232]匈奴的羊可能也是以绵羊与山羊混合放牧。在萨彦岭-阿尔泰地区匈奴时期Syynchyurek墓葬出土的动物遗骨，其中以绵羊与山羊为最多。同一地区早在新石器时代Afanas’ev文化中已有驯养的绵羊与山羊。[233]诺颜山（诺音乌拉Noin Ula）的匈奴墓葬中也发现绵羊与山羊遗骨。[234]内蒙古凉城崞县窑子相当于战国时期的墓葬中曾发现大批的兽骨殉葬，羊骨的数量最多，山羊与绵羊数量大致相等。[235]山羊与绵羊大致相等这样的比例，显示与现代蒙古牧民之畜产相比，匈奴牧民之畜产中山羊所占比例较大。在无现代动物防疫、繁殖技术而羊毛又以自用为主的情况下，匈奴牧民多养移动力、抗病力、繁殖力与产乳量均高的山羊是相当合理的。

总之，匈奴时期的蒙古草原牧民已建立了以“五畜”为主的游牧。此种游牧，一种多元专业化型（multispecialized type）牧业，在近代以前一直是蒙古草原及邻近的中亚草原游牧的主流形态。此种形式的游牧较能利用广大的自然资源，尽量减低自然灾害造成的损失，在家庭人力调配上也较有弹性。各种牲畜生态互补而不互斥。譬如，绵羊与山羊不但吃草时接近草根，而且也都能吃荆棘与嫩枝叶，[236]因此只要放牧得宜，它们与牛、马等食草性动物在食物上的竞争不大。马的移动力较优，可以放在远一点的牧场上，无须与牛、羊竞争离营地较近的草场。牛能很快地吃足所需草料，然后休息反刍，不需人来照料。因此在许多游牧社会中，牛都是由留守帐幕的女人来照顾，而马则由男人驱到较远的地方就草。[237]崞县窑子战国时期墓葬中，猪、狗、牛骨大多出于女性墓中，马则出于男性墓中。[238]伊克昭盟匈奴时期的补洞沟墓葬中，男人殉葬马，女人殉葬牛、羊，[239]这都可视为放牧时两性分工在墓葬中的反映。

如我在第一章提及的，马与羊在欧亚草原游牧中有密切的生态关系。马在冬季能踢破冰层以得到冰下的牧草，而羊吃草较马接近草根，能啃食冰层下马吃过的草。因此在冬季经常结冰的草原上，马与羊混养是必要的。[240]再者，据研究者称，在内蒙古地区一个徒步的牧人可照管150—200头羊，但一个骑马的牧人则能控制约500头羊；两个骑马牧人合作，可控管高达2000头的羊群。[241]我们知道匈奴牧民的牲畜以大量的羊为主；在这样的畜牧形态中，利用马，可以节省许多游牧人力，并使羊得到更好的保护。

马除了在放牧时用为坐骑以控制及保护羊群外，其功用还包括在日常游牧迁移中担任载运工作，联络传递信息，以及作为人们在战争与狩猎中的得力助手。牛虽然没有马那样的移动速度，但它强韧的体力可用来牵引移牧所用的车重。据江上波夫的研究，匈奴的帐幕是置于车上，车帐一体，移动时主要以牛牵引。[242]虽然马、牛都能提供乳、肉，但匈奴人日常消费的乳、肉主要来源可能出自于羊。因为牛、马的繁殖力以及它们与对环境的适应力都远不如羊，而且人们又需要它们的劳力，因此不轻易宰杀。据研究者称，一般牛的年繁殖率约只在3%左右，而羊则高达20%——40%之间（每百头羊可年产小

羊20—40头）。[243]由中国历史文献中我们知道，匈奴经常受不稳定的气候（干旱或大雨雪）的侵袭，以致有相当高比例的畜产损失；[244]在这种生态环境中，畜养能迅速再繁殖的羊自然有其必要。因此在匈奴游牧经济中，羊除了作为主要乳肉来源外，它们对恶劣环境强韧的适应力，可减低自然灾害带来的畜产损失，快速的繁殖力也让牧民得以在畜产损失后迅速恢复生计。

有些学者认为由于游牧的机动性，匈奴很容易逃避汉军的攻击。[245]这看法忽略了匈奴拥有大批的牛、羊。特别是，牛的移动性差，且路途上需消耗大量的水，[246]这一点使得匈奴在迁移牛群时并不如想象的容易。更重要的，无论马、牛、羊都不是适当的驮兽，因此匈奴的移动非常依赖车；[247]而依赖牛、马车的迁移，与以骆驼为驼兽的迁移相比，不仅是速度慢，而且常有天候、路况及车辆维修上的困扰。[248]

虽然说，匈奴牧民所畜养的多种牲畜有生态上的互补优势，但在匈奴“国家”组织及相关军事行动下，其牧民之畜产构成也可能有内在矛盾。产乳量较大的羊与牛，生产率高的羊，都宜于在其畜产中占较高的比例，以应付日常消费及天灾损失。然而为了应付战争，以及逃避汉军及其他敌人的攻击，他们的畜产中又宜于有大量的马。养大量的羊需要人力照应，但为了应付战争，匈奴的人力应相当吃紧，在此情况下又宜于多畜养照料和管理都较容易的马与牛。

季节移牧活动

关于匈奴的游牧，《史记》中只称他们“随畜转移”“逐水、草迁徙”。虽然考古上有“匈奴城镇”及农业遗迹的发现，但这只是个别现象。由文献及匈奴墓葬遗存看来，大多数的匈奴人过的是游牧生活，这一点毫无疑问。

据哈扎诺夫的研究，欧亚草原的游牧基本上是南北式的水平移动。[249]近代蒙古草原的游牧迁移方式，据江上波夫描述，夏季牧草丰富时牧人及其牲畜多聚集于湖畔或河边，冬季则移往山麓散居。

[250]这样的叙述多少都简化了草原游牧的迁移，或只反映部分情形。譬如卡尔皮尼（Plano Carpini）描述的金帐蒙古（golden horde），[251]札奇斯钦（Sechin Jagchid）描述的蒙古，[252]以及魏因施泰因研究的大多数萨彦岭地区之图瓦人，夏季都移往山区。[253]因为山区空气流通较好，可避免畜疫，而且山区有融雪供应，草的生长期较长。到了冬天，牧人要找山谷或是山的南坡下避寒。[254]高山草场的背风坡可为人畜抵挡寒风，向风坡的积雪容易被风刮走而让草暴露出来，为牲畜提供冬天的草食。虽然移动频繁，蒙古牧人在夏季及冬季营地停留的时间较长，而在春秋两季移动较多。[255]这是因为春季草资源不甚丰富，牧民须常转换放牧点。秋季，许多牧民一方面要多让牲畜移动，多动多吃让它们体壮肉厚，所谓“养膘”，另一方面多移动也为了利用冬场外的草，延迟进入冬草场以保留当地草资源。虽然如此，无论是漠北蒙古草原、萨彦岭-阿尔泰地区，或内蒙古中南部的牧人，其游牧距离、次数以及形态都随地形、水源或牧草情况而有相当变化。

欧亚草原的游牧，有以下几个关键。首先，随地形、牧草、水源的变化，及游牧外牧民所从事的其他生计活动，各地游牧人群有不同的游牧方式，甚至可能年中有一段时间他们（或部分家人）过着定居生活。其次，无论采何种游牧方式，到了冬季牧民必然要面临如何避冬的问题。再次，经过一冬后，牧民如何让羸弱的牲畜存活于气候多变的初春，是一严重挑战，牧民在此时要做许多关键抉择。第四，夏季牧场的选择，尤其对拥有大量牛、马等大型动物的牧人来说，须考虑水源供应。最后，四季都须照料牲畜与从事其他相关工作，因此时时有人力运用上的问题。有了这些认识后，我们可以探讨中国文献中关于匈奴的季节游牧活动。

由历史文献中我们知道，匈奴一年有三次部落聚会。

匈奴俗，岁有三龙祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。[256]岁正月，诸长小会单于庭，祠。五月，大会龙城，祭其先、天地、鬼

神。秋，马肥，大会蹛林，课校人畜计。[257]

由这一段记载，配合对草原自然环境与当地游牧生态的认知，我们可以推测匈奴的季节活动。首先，一月，各部落首长会于“单于庭”；我们须先了解“单于庭”之意义及其所在。[258]在传统上，草原游牧人群有四季草场，随牧草季节变化而转移。冬季是定居季节，冬场是牧民较为稳定的驻居之所。所谓“单于庭”，应是单于较固定的驻跸之所。草原地区的阴历正月，气候酷寒，正是牧民尚居于冬场之时。因此无论匈奴正月之会所在的“单于庭”是在何处，都应指的是单于所居的冬场。晚冬、初春是草原游牧人群最艰苦的季节，对于汉代的草原居民来说也应如此。因此正月“小会单于庭”，应为各主要部落首领到单于庭集会，不涉及大规模的人畜移动，如此也符合草原游牧生活的韵律。

阴历五月是近代蒙古草原游牧人群进入夏草场的季节，由此开始另一段较为定居的生活。由于此时牧草丰盛，牧民不需常移动，在水、草丰美处聚集的社会群体也较大。[259]匈奴在五月大会龙城，显示此时是他们容易聚集大量人群，而又不影响其游牧活动的时节。至于龙城的性质以及龙城所在，一向争论颇多。对此我赞同乌恩之说。他指出，龙城是由许多庐落（帐幕）聚集而成，而非有固定建筑的定居城镇。[260]至少根据《后汉书》记载，公元47年的五月龙祠之会，当时的单于是居于帐中的。[261]适于大批人畜聚集之处应是水、草无缺的地方；这很可能是在宽广的河边或是湖边的夏季草场。夏季水源、牧草丰盛的河边，各级首领及其随从的帐幕沿河密集搭建，聚落呈带状宛延如龙——这或者便是“龙城”之名的由来。如此配合游牧的五月大会“龙城”，可能不只在“国家”层次举行，也在各地、各级部落中举行。无论如何，不是所有的匈奴牧人群都能参加初夏的聚会；如前所言，相当一部分牧民在夏季是往山中移牧的。

阴历九月，近代蒙古草原牧民由移动较多的秋牧场往冬场转移，准备入冬场定居避寒。匈奴九月之会的习俗，应是顺应当时大多数牧

民秋季游牧韵律，在冬季来临前所举行的聚集大批人畜的活动。根据中国文献记载，匈奴人九月大会“蹛林”是为了课校人畜。但以匈奴帝国之大，应不可能将所有人畜集中点校。因此，课校人畜的九月之会，除了匈奴国家层次的各部落首长及其直属部众之聚集外，可能也在匈奴各层级部落中进行。匈奴人九月之会的主要目的，应是动员、聚集各部落可参与作战的人畜。此习俗可能源出于部落在秋季集结以对外劫掠的传统。我们知道，“劫掠”常为游牧部族获得额外经济资源的一种手段。秋季士壮马肥，一年的游牧工作又大体完成，这时是青壮出外劫掠或参加战争的最佳时机。公元88年，南单于要求东汉朝廷出兵助其征伐北匈奴。他告诉汉朝廷，他已要求各部落调集兵马，待九月龙祠之会时在大河边会师。[262]这个记载告诉我们匈奴九月之会的部分功能，也显示这种需要聚集大批人畜的活动是在河边举行的。

冬季是许多游牧人群生活比较艰难的季节。为了避风寒，牧民大多居于山谷或靠近山边坡的冬场，非有必要不长程迁移。东汉时，南单于受汉帝国保护；汉朝廷派兵护卫南匈奴的策略是“冬屯夏罢”。[263]这个记载显示，南匈奴只在冬季需要保护，夏季则无必要；对此最好的解释是，匈奴部族在冬季分散屯居，人畜羸弱，所以易受攻击。相反的，夏季已进入他们的游牧期，士强马壮而又经常移动，此时无须也无法受汉军保护。

在游牧社会的人类学研究中，有一个争论主题：是否平等自主为所有游牧社会的本质？许多研究显示，游牧是人类对于资源不稳定环境的一种生态适应。为了应付无可预料的环境变化，游牧社会中常见的“平等自主”社会特质，简单说，便是无论大小每一社会单位人群，如一牧户、牧团、小部落等，都能对自身的游牧事宜作重要抉择。一般说来，这的确是许多游牧人群中常见的社会特质，然而我们也可举出许多反例。[264]我认为，一个游牧社会内部各人群“平等自主”的程度，与其环境资源之形态、多寡、稳定性，以及该社会人群与外在世界关系之紧密程度，皆有密切关联。事实上，资源问题最后仍归结于其对外关系；因此，对外关系最能影响一个游牧社会的平等自主程度。简单地说，愈是在不赖外界资源，而每一基本游牧社会单位（家庭或牧团）皆自产自用之经济生产模式（domestic mode of

production）下的游牧人群，愈能够“平等自主”。相反的，愈需要由外界得到资源，因而与外界接触较多，如此的游牧社会须经常维持高层次政治结构（如部落、部落联盟或国家）以对付外在世界，因此其下的游牧人群就愈不容易保有其“平等自主”了。

匈奴便是后面的例子。匈奴之国家政治结构为其牧民经济生态的一部分。为了恐吓、勒索定居聚落人群，或其他游牧、半游牧部族，国家必须有一支四季皆可出征的军队（在后面我会对此多作说明）。维持这样的军队，必然会破坏各牧民家庭、牧团的游牧季节活动，及影响其人力运用。匈奴牧民相当程度的受国家及国家行动影响，而不能自由、自主的决定其游牧事宜，更难以应付突来的环境变化。譬如，公元前72年冬，匈奴单于亲自率数万骑出击乌孙；当他们战胜欲归还时，遇上了大雪。《汉书》记载，这场大雪让匈奴随行的人民、畜产冻死了约十分之九。[265]蒙古草原西南部及乌孙所在的新疆北部多山区，冬季皆严寒且气候多变，此时是牧民留居冬场细心照顾牲畜的季节。显然为了配合国家的军事奇袭行动，造成这场匈奴牧民及畜产严重损失的悲剧。

由此记载也可以得知，匈奴这一次的军事行动是率“人民畜产”共行的。这应是很普遍的情况，而非特例。在中国文献记载中，汉军几次出塞远征，都常掳获大量匈奴战俘及畜产。如元朔五年（公元前124年）春季，汉军进袭匈奴，匈奴右贤王负责抵挡卫青所率之汉军主力；此役中，卫青的汉军掳获匈奴部众15000多人，以及“畜数千百万”。春季是青草非常匮乏、分散的时期，也是各游牧社会人群分散觅求水、草资源的季节。汉军能在此时掳获大量匈奴牲畜，必然因为它们相当聚集。如此违反游牧季节韵律的牧畜聚集，应是为了战争的缘故。在草原行军作战，匈奴军队无法也无须像汉军那样依赖长程补给。率着部分人民、畜产同行，他们又熟悉何处有可用的水、草，可以解决军队补给问题。但是这样的军事活动，必然会扰乱许多牧民的季节放牧活动，对匈奴游牧经济造成很大的打击。春季牧草不丰，经历一冬后，牲畜羸弱又有刚出生的幼畜，此时为了战争而调动、聚集牲畜，结果即使赢得战事，在畜产上也会有很大损失。

据俄罗斯学者弗拉基米尔佐夫（Vladimirtsov）的研究，在11至13世纪蒙古社会中，由许多阿乌尔（ayil）及数百庐落组成的库伦（Kuriyen）大集团游牧相当流行。[266]这是草原牧民在战乱生活中的因应之道；自然，这是违反游牧分散原则的权宜之策。在本书第一章中我曾提及，世界许多地区游牧流行的自然因素不只是干旱、寒冷，更重要的是当地自然环境中有太多不可预料的因素。因此游牧的“移动”与“分散”不只是为了能更广泛、自由地利用自然资源，也是为了避免或减少难以预料的自然灾难带来的损失。[267]中国文献记载显示，匈奴被汉军虏获的马、牛、羊动辄数十万、上百万（表一），在自然灾害发生时，匈奴也常有相当大比例的人畜死亡。[268]这些都显示，为了应付战争，大集团游牧可能早在匈奴时期即已出现。匈奴经常遭受大量的人畜死亡或被掳，很可能是因为大集团游牧模式使其人畜相当集中，因而减弱了游牧的避灾功能。

中国文献记载中常有匈奴在战争中掳对方人民，或向其他部族买中国俘虏的记载。[269]这也显示，为了维持其国家组织，及应付国家发动的对外战争，[270]匈奴在游牧及其他生产工作的人力调配上有相当困难。

辅助性生业

对绝大多数的游牧人群而言，游牧不是一种能自给自足的生计手段，他们必须从事其他经济活动来补足生活所需。由于游牧本身的移动性与季节性强，因此这些辅助性生计须与游牧之季节韵律密切配合。匈奴牧民在牧业之外的生计活动不外是，种植粮食作物，狩猎、采集，掠夺与贸易等。以下我将分别说明。

农业有关匈奴的农业，前人已有相当的研究成果。[271]中国文献中有匈奴储存粟米，以及某年他们的作物收成欠佳（谷稼不熟），或匈奴派军队在车师行屯田等的记载。俄罗斯与蒙古的考古学者在贝加尔湖附近，也曾发现匈奴时期当地住民的谷物遗存、农具以及村镇遗址等。因此行游牧的匈奴人亦有农业，或者说匈奴势力范围内有部分居民从事农业，应是无可置疑的。

人类学的游牧社会民族志资料显示，在游牧生计中某种程度地纳入农业生产活动，在许多游牧社会中都很普遍。[272]依赖农业较甚者，如东非的一些半游牧人群（Semi-nomads），部分家庭成员一年大多数时间都定居，照料作物，另一些家人（通常为年轻人）外出游牧。与半游牧人群所为不同，游牧人群所从事的农作大多是相当粗放的。他们只在春季出牧时简单地整地、播种，然后离去开始游牧，秋季回来收成。有多少算多少，遇上干旱也可能毫无收成。

匈奴人的农业，是如“半游牧”人群所行的农业？或他们是纯游牧者，只有部分牧民兼营一点粗放农作？或者，其从事农业之部民与游牧部民不同；如许多学者所言，其农业主要由被掳获的汉人来经营？[273]在前面我曾强调，“匈奴”所指涉的人群很广，其生存空间跨越相当广的经纬度，其中有多元的环境，因此我们不能预设“匈奴人”皆有一致的游牧经济生态。我认为，以上提及的各种类型、各种方式的农业，都可能存在于匈奴领域之内。

匈奴领域内较密集、较定居的农业生产，可能只在漠北的部分地区。以考古资料来说，与匈奴有关的农业工具、谷类遗存，大都出土于蒙古中央省与外贝加尔等地，在此也发现与匈奴有关的定居聚落或城址。[274]有较进步的犁铧，以及储谷于罐的习俗，在在都显示这并不是游牧人群配合游牧生活韵律所兼营的粗放农业。贝加尔湖之南、色楞格河流域的伊沃尔加城址和墓地，是这一类以务农为主的混合经济人群之考古遗存。他们住在有土堤、壕沟环绕的城中，邻近有公共墓地，居址与墓葬中有许多陶器残片，部分陶器高达一米以上。这些，以及行农业的痕迹，都表现他们过着相当定居的生活。同时，墓葬中的牛羊骨遗存，可能用来制酪的带孔陶器，缝制皮革材料的锥子，以及鱼叉、鱼钩、簇头等物，都显示畜牧、渔猎也是其维生手段之一。值得深思的是那保卫本城的四道土堤、三道壕沟；[275]它们或显示这样的混合经济定居生活并未能得到匈奴国家完全的保护。

无论如何，匈奴领域内农业定居人群的考古遗存尚未现在中国北方草原地区。虽然我们仍待更多的考古学发掘，但这类遗存出现在内蒙古地区的机会很小。除了本地自然生态不利农业外，从事农业须投

下人力、种子等成本，等待一段时间后再收成，此种生产方式太容易受战事干扰、破坏，因此不易存在于漠南汉匈间战事频繁的地区。

中国历史文献记载，武帝后元元年（公元前88年）秋，匈奴“畜产死，人民疫病，谷稼不熟”。[276]这时是汉朝人卫律在匈奴中当权之时，他曾劝匈奴“穿井筑城，治楼以藏谷，与秦人守之”。此条史料常被学者引用，以证明匈奴的农业生产在某种程度上是受汉人影响，或由受掳的汉帝国西北边地汉人为之。虽然如此，我们不能因此认定匈奴的农业生产及相关技术完全从汉帝国传入，也难以推断匈奴农业全由受掳的汉人经营。匈奴势力范围的周边有各种不同形态的定居或半定居农业人群；邻近的森林草原、湖畔森林部族，西域绿洲国以及长城地带周边诸部族，都曾直接或间接地加入匈奴政治体之中。不但来自绿洲、汉北方边郡、森林地带的各种农作方式都可能传入匈奴之中，蒙古草原部分边缘地区在游牧化之前也曾有原始农业存在，这些农业传统似乎从未完全消失过。[277]公元前8世纪西汉昭、宣帝时，匈奴曾派骑兵至西域车师一带屯田。[278]在此地进行的农作，应是绿洲地区特有的农业。考古遗存所见蒙古中央省的匈奴农业定居聚落，文献上匈奴在西域车师屯田，以及汉人卫律为匈奴带来的农业，分别代表三种不同的农业传统。此或也说明，较重要的匈奴农业生产多行于匈奴势力范围内（或边缘）原有农业传统的地区。

无论如何，除了这些地区外，农业在匈奴经济中所占分量是相当低的；考古发现与文献记载中的谷类生产，应都只是部分地域、部分人群的活动。主要原因是：绝大部分的蒙古高原地区自然环境变量都太大，而不适于农业发展。而且，匈奴人的畜产中以大量的羊为主；大群的羊，难以与农业相容。[279]中国历史文献对于同时期的其他游牧部族，如乌桓、鲜卑与西羌等，都记载了他们的农业活动。[280]但对匈奴，《史记》称其“毋城郭、常处、耕田之业”[281]。可见据汉代中国人的观察，农业在匈奴游牧经济中的重要性远较它在西羌与乌桓、鲜卑中为低。

最后，我们不能因匈奴所掳的汉人基本上是农人，而断定他们大多被掳去从事农业生产。事实上，长城沿边的汉人可称是兼营牧业的

农人。专门从事畜牧以致富的，如秦时的乌氏家族，[282]西汉的卜式、东汉的马援，[283]必然都有相当人手为他们从事放牧与经营畜产。这可以算是不常见的特例。此外，许多北边的历史名人，如卫青、路温舒、王尊等，[284]在少年时都曾有牧羊的经验。不仅如此，汉代朝廷也曾鼓励百姓到边县畜牧。[285]《史记》记载称，天水、陇西、北地、上郡等地“畜牧为天下饶”。[286]西汉时，汉军曾在马邑设埋伏，诱匈奴单于举兵进入汉地；后来匈奴识破此陷阱，乃因见野地上到处都是没人放牧的牲畜。[287]另外，中国史籍中有许多匈奴入塞掳汉人畜产的记载。这些材料皆显示，当时长城沿边汉人农村中的畜牧业相当发达。因此被掳去的汉人可以替匈奴从事农业，也可以为匈奴从事牧业。苏武遭掳后被遣至北海牧羊，恐怕不是偶然的例子。匈奴经常在战争中掳掠人众，被掳的不只是汉人，还有乌孙、乌桓、丁零、鲜卑等游牧部族之人；这些被掳的人应有相当大的一部分流入匈奴牧业之中。

狩猎《史记》中对匈奴人的狩猎只有很简短的描述：

儿能骑羊引弓射鸟鼠，少长，则射狐兔用为食……其俗宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐……[288]

仅此简短的描述，表现了狩猎在匈奴人生计上的重要性，以及在其生命历程及生活上的特殊意义。在许多游牧社会人群中，狩猎都普遍有其特殊功能。人们也许会认为，游牧人群拥有大量家畜，所以肉食无缺。事实上，游牧者所拥有的家畜是生产“本金”。为了生存，他们须尽量吃“利息”，避免吃“本金”——为了保证在遭受突来的天灾、畜疫后仍有足够的牲畜可繁殖，牧民都希望保持最大数量的牲畜，不轻易宰杀它们来吃。在此情况下，行猎以补充肉食，成为许多游牧人群避免宰杀其牧畜的重要生计手段。西汉时，南单于及其民众曾迁到长城附近，归附汉帝国。后来他们请求归北，理由之一是：“塞下禽兽尽，射猎无所得”。[289]由此可见狩猎对他们的重要。《新唐书》中

也记载，降于大唐的突厥人曾抱怨称："禁弓矢，无以射猎为生"。[290]12、13世纪时的蒙古人，打猎对他们而言也非常重要；俄罗斯学者弗拉基米尔佐夫称他们"不只是游牧人群，而是游牧兼行猎的人群"。[291]此与《史记》作者司马迁所描述，在日常生活中匈奴人以放牧及狩猎为生，是一样的。

前面所引《史记》对匈奴狩猎生活的记载，提及的猎物有鸟、鼠、狐、兔等。民族志材料显示，19世纪末及20世纪初，蒙古高原西部之萨彦岭-阿尔泰地区牧民最普遍的猎物是松鼠、兔、狐、貂、獾，以及羚羊、鹿（狍，麝）及狼等，其中又以松鼠、兔为最普遍。[292]现今蒙古草原上数量最多的动物就是各种鼠类，如田鼠、黄鼠、兔尾鼠、沙鼠等等。[293]虽然根据各种游记及蒙古史诗记载，游牧者所获猎物多是大型动物，[294]但这些材料往往将狩猎当作一种英雄行为来记录、歌颂，因而无法反映游牧人群日常生计的猎食行为。由前述《史记》相关内容，及近代民族志记载看来，匈奴人经常猎得以补充其肉食的主要是小型动物。再者，草原上的大型草食动物都有移栖性，以追寻不稳定的、季节性的自然资源，[295]而匈奴各部落皆有其固定牧地，因此应非所有匈奴牧民都常有机会猎得大型动物。相反的，小型动物如鼠、狐、兔、獾等都是定栖性动物，匈奴人应能经常猎获它们以作为肉食。虽然如此，在一固定牧区过度补杀也会造成"射猎无所得"的结果。

除了打猎之外，匈奴人也靠采集来补充食物。他们采集的对象包括小型啮齿动物及可食性植物。蒙古草原的鼠类大多穴居且有冬眠习性，[296]因此较容易被人们掘获。《汉书》称苏武在匈奴曾"掘野鼠去草实而食之"。[297]较晚的《元史》与《蒙古秘史》中都有蒙古妇女、儿童掘植物根茎为食的记载。[298]

掠夺过去在许多游牧社会中，掠夺都是一种获得资源的经常性手段。[299]对于匈奴，这便如《史记》所载，当生活困急时他们便常常出外从事侵掠。[300]《史记》对匈奴的侵夺、劫掠及其在战场上的行为，有如下的描述：

利则进，不利则退，不羞遁走，苟利所在，不知礼义。

其攻战……所得卤获因以予之，得人以为奴婢，故其战人人自为趋利……故其见敌则逐利如鸟之集，其困败则瓦解云散矣。[301]

在以上字里行间，可见史家司马迁对匈奴之鄙夷；匈奴人不以“掠夺”为耻（苟利所在，不知礼义），人人为私利（自为趋利）作战，战不利则临阵脱逃（不羞遁走）；这些，在司马迁眼中都是违反道德规范与常情的行为。然而，这也显示游牧社会有其自己的道德规范与常情。在游牧社会的“平等自主”原则下，在某种程度上，社会中之个人及各小社会群体皆为自身“私利”而自主行动，因此在战场上不注重“利他”的牺牲与“为公”的英勇奋进。另外，此记载中说，匈奴人在战场上聚、散很快；这便是常见于游牧社会中的“分群性社会结构”之特色——因需要而聚集成大团体，当不需要时或不利时，散为小群体各自求生。

匈奴对外掠夺是为了获得牲畜、物资与人力；当时蒙古草原的游牧经济究竟有何问题，使得匈奴人在物资、人力甚至牲畜上有此匮乏？首先，在第一章中我曾强调“游牧”是一个不能全然自足的经济模式，须赖辅助性生业来补足；这是哈札诺夫等研究游牧社会之人类学者大多都同意的。由本书第二章中国北方游牧社会形成的过程来看，草原游牧经济中的匮乏，也与华夏认同的形成，以及华夏以帝国之组织与力量来垄断较丰富的南方资源密切相关。因此无论从人类学（人类生态）或历史（人类生态历史）的角度，匈奴人为了生计而行的掠夺，只是一种人类生存动机下的无奈选择。

在过去的著作中，我曾区分两种不同功能的游牧人群之掠夺：生计性掠夺（subsistence raids）与战略性掠夺（strategic raids）。前者是为了直接获得生活物资；这是游牧经济生态的一部分，因而它必须配合游牧的季节活动。生计性掠夺，一般行之于秋季或初冬；此时牧民一年的游牧工作大体完成，士强马壮。后者，战略性掠夺，是为了威胁、恐吓定居国家以遂其经济或政治目的攻击行动。因此，相反

的，为了增强此种掠夺之威胁效果，它们经常在一年中不定期发动。[302]

我们可以此观察匈奴的对外劫掠；表二是中国史书记载的匈奴劫掠之季节性：

表二　史籍所见匈奴入寇汉帝国之发生季节

	春	夏	秋	冬	资料来源
182 B. C.		*		*	HS 3/3: 65
177 B. C.		*			HS 4/4: 73
169 B. C.		*			HS 4/4: 74
166 B. C.				*	HS 4/4: 75
158 B. C.				*	HS 4/4: 76
148 B. C.	*				HS 5/5: 81
144 B. C.		*	*		HS 5/5: 82
142 B. C.	*				HS 5/5: 83
135 B. C.	*		*		HS 6/6: 87
129 B. C.				*	HS 94a/64a
128 B. C.		*			HS 6/6: 88
126 B. C.		*	*		HS 94a/64a
125 B. C.		*			HS 6/6: 89
124 B. C.		*			HS 94a/64a
122 B. C.	*				HS 6/6: 90
120 B. C.		*			HS 6/6: 91
102 B. C.			*		HS 94a/64a
98 B. C.			*		HS 6/6: 100
91 B. C.			*		HS 6/6: 102
90 B. C.	*				HS 6/6: 102
87 B. C.				*	HS 7/7: 104
83 B. C.			*		HS 94a/64a
A. D. 45				*	HHS 89/79
A. D. 62				*	HHS 89/79

春＝1—3月；夏＝4—6月；秋＝7—9月；冬＝10—12月（汉历）

上表显示，虽然匈奴对外劫掠发生在秋季较多，但更重要的是他们在四季皆可能发动攻击。因此，匈奴之对外劫掠，很明显的是一种战略性劫掠。美国人类学者巴菲尔德曾称匈奴劫掠中国的方法为“外边疆策略”（outer frontier strategy）；[303]他说明匈奴如何利用此策略深入侵犯汉地，以此威胁汉帝国朝廷，而获得朝汉廷给予之“岁赐”物资。他认为，这些物资由单于、左右贤王等，从上而下层层赐予、分配至各级部落长，此便是匈奴帝国存在之所赖。我将匈奴对中国的这些军事行动视为“战略性劫掠”，着重的不在于它们对中国造成的影响，也不在于它如何有利于匈奴帝国。相反的，相对于传统游牧人群中更普遍的“生计性劫掠”，我们应问的是：此种掠夺如何可能？它们对游牧生计的影响如何？

此问题之关键在于，这样的军事行动对于一般部落组织中的游牧人群会有其困难；一年四季动员军队，表示许多牧民随时皆可能为从事战争而离开关键性的游牧季节工作。这样的战争与动员策略，只能存在于某种游牧社会中——在此牧民不完全依赖萨林斯所谓的家内式生产方式（domestic mode of production），[304]且有远比“部落”来得复杂的政治组织，也就是游牧国家。由中国文献记载看来，匈奴帝国的确有能力保持这样的军队与战力，但他们付出的代价则是，游牧人力经常短缺，以及，因国家之集中化而违反游牧的季节韵律及避灾功能，如此常造成畜产、人民的惨重损失。

匈奴除了掠夺中国外，他们与邻近游牧部族之间也彼此掠夺。如中国史籍所载：

冒顿以兵至大破灭东胡王，掳其民众畜产。[305]

丁零比三岁入盗匈奴，杀略人民数千，驱马畜去。[306]

建平二年，乌孙庶子卑援嚏翕侯人众，入匈奴西界寇盗牛畜，颇杀其民。单于闻之，遣左大当户乌夷泠将五千骑击乌孙，杀数百人，略千余人，驱牛畜去。[307]

以上资料也显示，匈奴的掠夺，无论是对定居农业聚落或是游牧群体，其掳掠对象主要是畜产与人民。[308]因此，一般认为匈奴对中国掠边主要是为了需要农产品，可能并不正确。如上所述，为了遂行国家之战略性劫掠战争，匈奴似乎更需由劫掠中增添、补充牲口及游牧人力。关于对外劫掠人民、畜产在匈奴游牧经济中的意义，我将在后面作更多的说明。

贸易根据文献及考古发现，林幹曾指出匈奴人与汉、乌桓、羌、西域以至于里海东岸地区皆有贸易往来。他称，铜铁器成品及原料为匈奴日常所需，因此西汉名臣贾谊曾建议以控制铜铁出塞来挟制匈奴。他也指出，在匈奴与羌人的贸易中“奴隶”是一项重要交易品。[309]有关匈奴的考古，亦发现有来自各方之丝织品及各种器物，此更反映匈奴对外交易之物品广泛，贸易范围距离也可能相当远。[310]然而这些考古所见对象多见于匈奴大型墓葬与宫室、城镇建筑中，它们反映的是匈奴社会上层与外界的政治往来与贸易关系，而与一般牧民关系不大。

匈奴与汉之间有一种贡赐关系；匈奴向中国进贡物品，而中国赐予他们等值或更丰厚的赏赐。余英时认为这是另一种形式的贸易。[311]巴菲尔德曾计算汉帝国赐予匈奴最丰厚的一笔赏赐，其中的谷类也只能供应700个牧民一年之需（以谷类占其总食物消耗量的五分之一来计算），而其他如酒、丝织品等只是与民生无太大关联的奢侈品。因此他认为，匈奴由与汉帝国间的和亲之约及贡赐关系中获得的物资，对于匈奴治下牧民的生计无补；它们主要被单于用来赐给各部落首领，然后再由各部落首领转赐下去，以此巩固单于及各级首领的地位，也因此，匈奴必须以劫掠与关市来满足牧民的生活所需。[312]由此可见，匈奴与汉王朝间的贡赐关系，其功能主要在于双方社会上层的物资交换与分配，在“礼物”的赠予、收受中巩固双方之政治体系与威权；此“贸易”与牧民之游牧经济关系不大。

对于长城外游牧帝国与南方中原帝国间之贸易，著名蒙古学者札

奇斯钦曾指出，游牧帝国对此贸易相当依赖。因此，游牧帝国乐于以和平的贸易方式来获得生活所需；只有当这种关系被切断时，他们才会发动战争以获取生活资源。以匈奴来说，其与汉帝国间的战争与和平，与汉廷是否愿开关市贸易有绝对关系——无关市贸易，则有战争。[313]也就是说，札奇斯钦将历史上北亚游牧国家与南方帝国王朝间的战争，归因于各王朝政权经常打断这种和平的贸易关系。[314]这看法有其价值与历史真实性，但并不完全正确。

在历史上，中原王朝是否愿与北方游牧部族行关市贸易，并非此种“贸易”是否能持续、常态进行的唯一因素。另一重要因素是，游牧人群之畜产常受自然环境中不稳定因素打击，他们因而——至少在主观认知上——缺乏经常的、稳定的“盈余”来进行这种贸易。[315]譬如根据人类学家的记载，伊朗的一支游牧人群Baluch与定居从事灌溉农业的Shahri人为邻，在丰年时Baluch人乐于与Shahri保持贸易关系，但在荒年时Baluch几乎没有什么牲畜可供交易，因此他们必须掠夺Shahri；在这种状况下两者根本无法建立起稳定的交易关系。[316]况且所谓“盈余”不只是客观的生产与消费间之量化差距，更是人们主观上认为扣除让生活得到安全保障的必要消费后之剩余物资。然而，为了供应生活所需，以及避免自然灾害带来无法恢复的畜产损失，游牧人群都希望保持最大数量的畜产；如此，一个农人知道他谷仓里有多少存谷可称为“盈余”，但对于一个游牧者来说，有多少畜产可称为“盈余”是难以判断的——因为自然灾害带来的损失无法预估。所以对传统游牧社会人群来说，以其畜产经常、稳定的供应市场交易是有相当困难。[317]

以匈奴与汉帝国的贸易而言，匈奴相当依赖与汉帝国间的关市贸易，这一点毫无疑问。然而此种贸易关系却难以稳定、持久；破坏此和平贸易关系的不一定是汉帝国，也由于匈奴部落常违背盟约进犯汉帝国边境。即使是在双方最稳定的贸易往来时期（西汉的景帝至武帝之初），匈奴入掠汉帝国边郡之事仍不间断。[318]为何如此？我认为，至少部分原因是，匈奴人用于贸易交换上的主要是畜产，[319]而如前所言，游牧者的畜产几无“盈余”可言。况且匈奴牧民经常受到自然灾害的打击，在这些时期他们更不可能有多余的牲畜来供贸易交

换。还有便是，对汉帝国背盟掠边的事件不见得都是匈奴国家的行动；游牧社会中蕴含的平等自主原则，可能让匈奴单于难以约束其治下所有部落的行动。

历史文献记载，匈奴经常对汉帝国、乌桓、乌孙等邻邦发动攻击以掳掠畜产、人众，显示在国家组织与相关军事活动下，其游牧经济中必要的牲畜与人力均经常不足。对外掠夺牲畜，可以应生活所需，以及补充其畜产在灾害与贸易交换中的减损。总之，近代以前传统游牧人群与定居人群间不容易建立起稳定的贸易关系，游牧人群也很难赖出售牲畜来取得所缺的生活物资。

综上所述，匈奴的整体经济是以牧业为主体，并从事其他生计活动来补充生活资源，及减少游牧生产不稳定性造成的危机。在辅助性生计活动方面，农业生产在匈奴牧民生计中即使有，其所占比重也应是非常低，更可能大多数匈奴牧民未行种植之事。靠着狩猎、采集能弥补食物短缺，但也不稳定，且常有资源枯竭之虞。对外掠夺与贸易，是匈奴取得补助性资源最普遍的途径，然而两者在匈奴游牧经济中有其内在矛盾。稳定的贸易关系须建立在可预期的生产、盈余和消费上，以及在双方和平、互信的环境之中。但匈奴一方面无法稳定供应“盈余”畜产，另一方面他们常以掠夺来补充畜产，如此也破坏了汉、匈之间的和平与互信。在汉帝国方面，汉朝廷只是借着“开关市”来作为笼络、安抚、贴补匈奴游牧经济劣势之手段，而非在内部促进对匈奴畜产的需求以合理化此贸易交换关系；因无需求，所以汉帝国经常以“闭关市”来作为对匈奴的政治惩罚。

人类的经济活动几乎皆与其政治、社会组织脱不了关系。对于其民皆主要从事游牧的匈奴来说，国家层级的政治组织，以及为遂行国家策略与统治者意图所作的动员，深深影响其游牧生计及相关的辅助性生计活动。譬如，其牧业因遂行国家之战略攻伐而常错失游牧季节韵律；为了储谷以供对外作战或屯守之需，部分人群从事农业；其狩猎因国家划分、维护各部落牧区而受限定。最后，也因其国家组织，各部落、牧团间之劫掠被禁止，而牧民只能加入各部族之军队，在国家策略下对汉地、乌桓、丁零、乌孙、西域等匈奴国家之外的地域人

群进行远距战争；此对于匈奴的游牧经济打击更大。

游牧经济下的匈奴国家与社会

人类经济生态与其社会、政治组织的关系，是社会人类学研究的焦点之一。游牧人群的社会特质，更被认为与其生产方式有密切关联。[320]在第一章中我曾提及，游牧盛行的地区不只是缺乏农业资源，更主要的是这些资源不稳定；譬如不稳定的雨量，突来的高温或低温，无法测知的大风雪，等等。在这等地区，游牧的“移动性”使得牧民及其财产（牲畜）得以在适当的时候，选择以适当的人群（及畜产）组合及其集体行动，来利用自然资源或逃避灾难。而为了能随时改变人群构成来适应环境变化，游牧社会的“结构”须有弹性，而且每一基本游牧生产单位——家庭或牧团——对于本身的游牧事宜须有相当的决定权。基于这些原则，最常在一个游牧社会中见到的便是所谓的“分支性结构”。[321]

在这样的社会结构里，一个游牧团体的大小有相当弹性。在作战时，他们可以根据外来敌对力量的大小，以团聚成适当的群体以自卫或攻击。战后此群体立即解散，各回宜于当地游牧经济（与相关资源分配、竞争）的人群组合之中。譬如，为了与一个有数万骑兵的大部落联盟作战，许多部落及其下之牧团人群会凝聚成大部落联盟来与之对抗。战事结束后，此联盟解散；人们各归其牧地后，视当地、当时之状况而群聚为牧团，或结为部落。也因此，在这样的社会中愈上层的社会组织（如大部落联盟）愈是暂时性的或常为虚设的，且不稳定，其领袖威权也是如此。由于每一家庭及牧团都有相当自主性，因此一般游牧社群领袖的胁迫性政治权威（coesive power）也都相当有限。然而在游牧社会研究中，学者也常观察到一些相反的现象——20世纪上半叶有些地区游牧社会，如中亚与沙特阿拉伯，部落或部落联盟组织非常坚实、稳定，其各级领袖对牧民亦能行使相当的政治控制。更不用说，我们如何理解历史上“游牧帝国”的存在？匈奴便是一个最好的例子。因此在对“匈奴帝国”的研究中，我们应问一个关键问题：匈奴“国家”层次的社会政治组织及其相关活动，如何与其民众之

游牧经济相配合？

关于匈奴的社会与国家组织，中外学者已有很丰富的研究。[322]以下我先根据《史记》《汉书》《后汉书》中之相关记载，参考学者们的考据与推论，大略描述匈奴的国家与社会组织。首先，学者们大体都接受《史记》等书的记载，认为匈奴为一有中央化领导（单于），治国之官僚集团（贵姓），及阶序化地方体系（二十四部首长及其下之千长、百长等）之“国家”。此国家之统治权力在单于手中；单于左右有辅政之“贵姓”集团，[323]他们只在辅政地位而未统有部落。单于以下有左右贤王等受封的二十四部首领，皆为单于近亲子弟。此二十四部领袖皆号称“万骑”，实际上他们所统军队或上万，或数千；“万骑”可视为一种地域部落联盟组织，它的功能主要是在军事动员上。这些“万骑”首长在其领地内又统领着千长、百长、什长，并设置裨小王、相、都尉、当户、且渠等官为弼辅。在本土二十四部之外，则有归降匈奴的定居属国与游牧部族，以及汉帝国投降匈奴的将领所率部众。这些受单于所封的“异姓”或“异族”王侯，与单于王庭间有多种形式的关系，且多为间接关系，他们并非像匈奴本土二十四部首领那样直接受命于单于。[324]

地方上由千长、百长、什长所领导的游牧人群，学者多认为是建立在游牧部落原有的社会组织之上。此使得军事与民事合一，并能配合游牧之机动性。[325]著名的匈奴研究学者林幹也强调，匈奴的生产组织与军事组织能密切结合此一特色。他认为，这“使得它的部族内部和社会内部结合得甚为紧密”，也因此战斗力十分顽强。他更进一步指出，如此游牧类型、生产组织与军事组织合一，也是后来鲜卑、柔然、回纥、契丹、蒙古等民族的兴起模式。[326]总而言之，学者大多强调匈奴“国家”权力集中化，二十四长以下之政治体制又颇能配合地方游牧经济，因而在战争动员与战事上能发挥游牧“机动性”，也因此其军队战斗力强大。

美国人类学者巴菲尔德，对匈奴由中央到地方政治体系之见解与前者略有不同。他认为各加盟的或被征服部落的首领，是在匈奴二十四长的统领下被纳入此国家体系内，而二十四长似乎是单于在地方上

的代表。他指出，这个体系最弱的一环，在于加盟部族领袖与匈奴国家的关系上。因为地方部族领袖名义上是国家政治阶层的一环，但他们的权力却来自于民众的拥护，因而他们在地方上享有相当自主权。他举一则史籍记载——握衍朐鞮单于封自己的儿子为奥鞬王，奥鞬贵人不服，因而立故奥鞬王之子为王——来说明匈奴部落之人对本部落领袖的忠诚胜于他们对单于的忠诚。[327]麦高文（William M.McGovern）对此有类似见解，他指出，二十四长虽为单于所封，但他们在地方上自行派官治理，有如独立于中央外的地方领主。[328]由于中国史籍中多匈奴地方部族首领（史籍中称之为“王”）独断独行的记载，更有些学者认为匈奴政体是军事联盟或联邦制（confederacy）。

在此我不愿，也无法，涉入有关匈奴国家政体的细部探讨；毕竟，我们可依赖的文献与考古资料太少，且文献记载也不一定都真确。我们可以在一些可靠的前提上，探索一些简单但更基本的问题。譬如，基于游牧社会人类学以及考古学资料，我们对匈奴游牧经济之环境背景、草食动物之动物本质、人类利用动物以生存于此环境之策略等的认知应是可靠的。基于此，我们要问的是：匈奴之“国家”是什么样的政治体，它一方面可以配合游牧经济生产并与牧民社会兼容，一方面又能对外获得资源以供应、延续此体系？或者，它有内在的矛盾以致常不能兼顾二者？

匈奴的左右贤王、二十四长，以至于千长、百长、什长的组织，似乎就是一种由上而下的分支性社会结构。如此看来，匈奴的“国家”政治组合建立在配合游牧经济之社会结构上，或至少并未违反游牧经济中的分散、分支原则。《史记》中描述，匈奴人在战争中“其见敌则逐利，如鸟之集；其困败，则瓦解云散矣”[329]——反映的正是游牧人群可聚可散的社会特质。

但这并不意味着匈奴“国家”对其牧民的游牧经济毫无不良影响。首先，在一个分群性结构部落组织中，没有常设的阶序性管理体系与相关政治威权，[330]因而此社会人群得以平等竞争，并在日常游牧事宜中自行决定其行止。但是在匈奴国家组织及国家策略行动下，国家

设置的各级部落长是常设的政治机构及威权，而每一部落又由国家分配牧地（各有分地）。因此，一个匈奴游牧单位人群，家庭或牧团，对自身游牧生计之关键抉择——譬如何时出发开始移牧，往何处放牧，是否加入或离开一个大游牧群体——应受到很大的限制。

其次是游牧经济中的人力问题。在任何形式的游牧生活中，人力运用都是相当大的问题。不但牲畜需要照顾，而且由于动物草食的习性不同，有时还需分群照顾。此外，取乳、制酪、剪毛、照顾初生动物，以至于打猎、采集、贸易等辅助性经济活动，都需要相当的人力。因此在一个游牧家庭里，所有成年男女以及老年人、幼童皆须投入生产分工之中。[331]而且，不像农人那样一年中有忙有闲，牧人整年都有重要工作。匈奴的畜产以羊为主体，而游牧民族志资料显示，羊是最需要人力照顾的牲畜。[332]匈奴为了维持一支大军，在任何季节随时对中国发动攻击，显然严重影响到游牧人力支配。匈奴解决人力问题可能有两个途径。一是对外掳人以补充其人力；在中国文献记载中，匈奴对外劫掠时常掳人民而去。二是采大集团游牧的方式；这的确可精简人力，但违反游牧经济之分散原则。在中国史籍记载中，匈奴畜产常大批死于灾变，或被汉军大量掳获，可能都是经常施行大集团游牧的结果。

匈奴牧民在国家与部落间的生存抉择

进一步了解匈奴“国家”与其游牧经济的问题，我认为，更重要的是由中国史籍记载的一些简单“事件”入手。将这些“事件”视为一种社会现实（如匈奴的各种制度与社会体系）下的“表征”，我们可以尝试理解什么样的社会现实本相（social reality），以及在其间人（或人群）之情感与利益抉择（或无可选择），产生如此的表征或表相。各种事件（表征）的发生，又如何强化或逐渐改变社会现实本相。

首先，我们由战国末北方华夏诸国筑长城此一连串之“事件”及长城本身谈起。筑长城及沿长城之争战，都是一历史本相下的产物。这历史本相也就是，约自公元前1500年至战国秦汉，发生在黄土高原北

方边缘的一连串人类生态变迁——黄土北方边缘人群之畜牧化、移动化、武力化，并与南方西周诸侯国竞争资源；华夏认同形成，华夏诸国凝聚力量向北扩展并积极维护其资源边界，都是此历史本相的一部分。这个历史本相的发展，造成统一的中原帝国，秦帝国，以及秦帝国联结战国时期北方诸国长城所造成的“万里长城”。首个统一的中原帝国，以及统一的北方长城线，它们是华夏此一资源共享群体及其所宣称的北方资源边界的表征与表相，它们也具体呈现及强化“华夏”及“华夏边缘”此一人类生态本相。

华夏帝国的形成及其强力维护北方资源界线，迫使长城以北各人群全面游牧化；不只是尝试以更合理、有效的游牧生计手段以求生存，并尝试各种社会结群方式以进行资源分配、竞争，借以因应此一资源环境的巨变。因而，站在北方草原的角度来看，蒙古草原也有一历史与社会本相逐渐形成；也就是，以家庭、牧团为主要生产单位的游牧成为最根本的人类生计方式。但是，另一相关的历史与社会本相则是：为了使此种生计更完整、安全，究竟应组成部落与其他部落争资源，还是整个蒙古草原各部落组成大游牧帝国对外获取资源，则经常在人们的争议与行动中摆荡。可以说，由战国至汉初此一时期，“长城”在农牧混合地带之人群资源竞争中产生，也因此长城内外社会政治变化有相生相成的关系。

中国文献记载中，秦代北边的河南王、白羊王、楼烦王、东胡王等所统领的政治群体，皆为此一时代本相下的产物。这些游牧部落联盟及其“王”的出现，显示此时北方各游牧部落的一种生存策略为：避免同一生态区各部落相争，而组织成较大的群体向外争夺资源。在此，我们可以思考巴菲尔德教授的一重要论点。他指出，匈奴游牧国家因应秦汉帝国之统一而形成，因此它也与东汉帝国同在一世代间相续衰亡。他对此的解释是：草原游牧国家的存在，需要有一稳定的华夏帝国供其剥削。[333]虽然我也认为匈奴国家的形成，与秦汉华夏帝国的出现有密切关联，但我的观点与巴菲尔德教授之观点有些不同。显然巴菲尔德教授此一见解，除了基于中国文献记载之“史实”外，主要根据人类学对许多游牧社会“分支性结构”之认知——游牧人群的社会群体规模大小，常对应于其当时所面临的外在敌对势力之强弱。根

据此原则，当南方农业邦国凝聚成为华夏帝国，北方草原游牧部族也凝聚成“国家”以与前者对抗并获得资源。这一点，基本上我同意巴菲尔德教授的观点——匈奴国家的产生，是北方草原部族对华夏帝国形成的一种因应之道。值得商榷的是，匈奴国家是否真的能对汉帝国予求予取，并以此维持其国家体系？

我认为，在“分支性结构”社会中形成庞大的游牧政治体，可能出现在两种情况下；一为短暂的军事结合，战事结束后，便散为日常的游牧社会群体；二为此政治体可以稳定地获得外来资源，且不影响游牧韵律，因而它也得以存在与延续。我们由匈奴国家之构成及其活动来看，这两者都是其“理想”，事实上在两方面都有缺憾。以前者来说，此便为许多学者提及的，匈奴军事与民事合一的千长、百长、什长之制；作战时因应汉军的多寡，而动员恰当规模的军队。然而匈奴国家的军事活动非常频繁，且为了增强其威吓效果，匈奴有四季皆可出击的常备军队——此已不是短暂的军事结合了。以后者来说，这便是匈奴借其“国家”来对邻邦征税，从中国得到岁赐，以及由贸易获得资源等手段。然而这样的外来资源也不稳定；中原只要力量足够便对匈奴出击，或结合西域各国与乌桓等来打击匈奴，或以闭关市来惩罚匈奴。况且，在前面我曾说明，以牛马等为贸易资本，更使得匈奴需要对外掠夺牲畜——环境中有太多不确定因素，使得牧民心理上永远觉得畜产匮乏，并没有“盈余”畜产可资交易。对外掠夺，又让匈奴常卷入与汉、乌桓、丁零、乌孙等的战争中，如此更无法让其牧民按季节韵律行游牧了。

游牧经济之生计活动，原来便是人类因应资源匮乏且不稳定环境的手段。游牧社会的“分支性结构”，也是在此环境与人类经济生态下一种有避灾功能的设计。此设计之优势并非其“结构”，而是人在其间的“抉择”及作抉择的能力。匈奴什长、百长、千长制并非国家建立的“军事组织”，或其最多只是建立在游牧人群“分支性社会结构”上的一种组织。“什长”为领导一个“牧团”的领袖，“百长”为一个小部落（由若干牧团构成）领袖，“千长”则为率领一大部落（由几个小部落构成）之部落长。虽然有此“分支性结构”，然而在匈奴国家体制及遂行国家策略的动员下，此种部落组织之优势常荡然无存，或至少严重

减损。特别是，如前所言，匈奴对汉帝国用兵与一般游牧“部落”掠夺定居人群的模式不同；匈奴在一年四季皆出击，而后者为了配合游牧季节韵律，大多只在秋季外出劫掠。

更不利于匈奴的是，在经过一些失败后，汉军对匈奴有更深入的了解。约从公元前129年开始，汉军对匈奴的出击大都选在春季。对任何游牧人群来说，初春都是最艰苦而不宜长程迁徙的季节。汉军此种几近恶毒的战略，必然迫使许多匈奴牧民在不宜聚集、不宜长程迁移的季节，毫无选择地驱着牲畜逃避兵灾，或聚集在其“千长”“万骑”之领导下与汉军对抗。历史记载中，汉军常掳获相当大数量的匈奴牲畜；若匈奴各牧户、牧团在其部落组织中仍有“选择”——选择分散成小团体脱离战区——汉军不可能有如此掳获。显然，国家的军事动员与战争发生的季节，都让他们毫无选择。我们在历史记载上看见的，只是汉军杀敌及掳获的匈奴人畜数字而已。事实上，汉军此种春季出击造成匈奴的人畜损失应远大于此。

因着国家行动，匈奴牧民更大规模的人民、畜产损失，发生在公元前120年左右，又连续发生于此后数十年间。这便是，据中国史籍记载，由公元前2世纪末开始匈奴频频发生雪灾，造成大规模人畜损失，后来也因此造成南、北匈奴的分裂。然而这不只是天灾而已。这些灾难的远因，应溯及汉军在公元前124至前121年连续出击匈奴，以及公元前121年匈奴昆邪侯、休屠王之众降汉，使得匈奴单于无法在漠南立足而王庭北迁。公元前111年，汉军由令居（甘肃永登附近）出塞数千里至匈奴河（蒙古燕然山南麓拜达里格河）；据记载，当时汉军看不到一个匈奴人而大军返回。可见在此一时期不只是匈奴王庭北移，绝大多数的匈奴部落也跟着往北迁移了。“游牧”是人类对环境的一种专化适应；所谓专化包括畜养特定种类与品种的“牲畜”，以及特定的游牧迁徙模式与照管牲畜之技术。我们知道，漠北（戈壁沙漠以北）与漠南地区在环境上有相当差别。那么，由漠南迁到漠北的各匈奴部族如何学习以新的游牧技术适应新环境？他们的牛羊如何适应更严寒的冬季？这些都是不易解决的问题。尤其是羊，它们能适应多元、极端的环境，乃因为品种分化的缘故。这也表示，各品种的羊都有宜于其生存的环境，不适于远徙到另一环境中。

公元前104年冬，据史籍记载，“匈奴大雨雪，畜多饥寒死”。公元前90年，汉遣贰师将军大举出兵北伐匈奴。单于率其众远徙至郅居水（色楞格河）。左贤王也“驱其人民”渡过余吾水（土拉河），远徙六七百里居于兜衔山。次年，公元前89年，据史籍记载，匈奴“连雨雪数月，畜产死，人民疫病，谷稼不熟”。这记载，说明此时有部分匈奴人是从事农业的。大雨雪固然在游牧地区会造成灾难，但如前所言“游牧”本身有避灾功能。因此极可能是，人畜远徙造成的牧民游牧生态变迁，包括部分失去畜产的牧人在此不宜农业的地区从事农作，使得许多匈奴人畜在面临气候变迁时无所遁逃。

公元前72年汉军五道出击，并有常惠所率乌孙等西域军队相助。后来因匈奴人“驱畜产远遁逃”，五路汉军都没有多少斩获。然而文献也记载，当时匈奴畜产因长程迁移而大量死亡。第二年冬季，单于亲自率领万骑出击乌孙，虽得胜，但回程遇上大雨雪。一日之间雪深丈余，随军的匈奴民众、牲畜活下来的不到十分之一。后来匈奴又受丁零、乌桓、乌孙之攻击，又有相当大的人畜损失。据《汉书》记载，除此之外，还有许多匈奴人是饿死的；在这两年，总共匈奴人民死了十分之三，畜产损失了一半。这一次，同样的，虽然说是天灾，但为了参与或逃避战争，大量民众率其牲畜在不宜迁移的季节（冬季）作长程迁徙，应是造成匈奴人畜损失的主要因素之一。

公元前68年，匈奴左大且渠与呼卢訾王各率万骑，南下至汉帝国北边，欲伺机入侵。后来因匈奴军中有人叛逃降于汉，汉帝国有了防备，匈奴退兵。也在这一年，更严重的饥荒造成匈奴人民、畜产死了60%——70%。有一支匈奴部族，被匈奴征服而后移徙到东部（左部）的西嗕人，此时可能为饥馑所迫，数千人驱着畜产南迁，降于汉帝国。公元前62年，虚闾权渠单于亲自率领十万骑南下往长城边，又因为有部属叛入汉帝国而让汉庭有备，单于被迫退兵。他向汉廷求和亲，但汉廷并未许诺，单于就病死了。

我们可以更深入分析这些历史事件的人类生态意义。这些“事件”被《汉书》作者记录，是为了构成一个关于匈奴如何衰败的因果叙事。然而在此叙述中的“事件”，除了作为历史事实外，其在当时

的“发生”也是人所缔造的行动表征。这样的表征，其背后有更重要的历史事实，也便是当时长城边缘的人类经济生态本相。公元前68至前62年，匈奴两度大举南下掠夺汉帝国，两次都有部众叛逃入汉，又有整个部落降于汉帝国的事例。过后，匈奴单于向汉示好，求和亲。以上所有的事件都显示，匈奴迫切需要突破“长城”这一道资源封锁线——无论是以掠边、投降或以和亲为手段，无论是匈奴国家或个别部落、个人，都有此迫切需求。此危机固然肇因于天灾，但至少部分原因为国家此一政治组织无法与游牧经济相配合；在此一变量极大的自然环境中，国家的“集中性”与国家所设立的种种“边界”减损了游牧社会攸关生死的“分散性”与“移动性”。然而这些在某种历史事实层面的单纯“投降事件”，从另一层面来看，却显示此时游牧社会内在的分散性、平等自主性，在许多个人的抉择下发挥其自我调节作用，而终突破了长城此一资源边界。

这样的长城边缘之人类生态本相，更在此后产生一连串的事件表相。公元前60年新单于握衍朐鞮继位，匈奴发生许多内斗与分裂事件。先是，与新单于不合的日逐王率部归降于汉。后来又有奥鞬贵人（各级部落长）不服单于以其子继任奥鞬王，而自行拥立故王之子为奥鞬王，并将部落迁往东部。此时匈奴各部皆不愿服从握衍朐鞮单于，甚至右地部落长与左地部落长共同拥立前虚闾权渠单于之子为单于，也就是呼韩邪单于，与握衍朐鞮单于对抗。公元前58年，握衍朐鞮单于败于呼韩邪单于而自杀。此后匈奴诸王纷纷自立为单于；共有五个单于相互攻伐。最后败于郅支单于的呼韩邪单于决定对汉帝国称臣，将部落南移至长城外。公元前51年，汉帝国以盛大仪式迎接来朝的呼韩邪单于。于是匈奴分裂为南、北两部；南部匈奴在经济与政治上赖汉帝国支助，北匈奴则往西发展。公元前43年呼韩邪单于乘漠北空虚率众北返，匈奴帝国又归于统一，但仍保持与汉帝国间的和平关系。直到王莽之新朝时，匈奴才又对中国掠边。公元43至48年间的东汉之初，在连年干旱造成的生计压迫下，一方面匈奴对汉帝国之掠边更频繁、严重，另一方面其南边诸部与北边单于所领诸部产生严重裂痕。终于在公元48年南边诸部拥立自己的单于，亦称呼韩邪单于，并归附汉朝廷，从此经常接受汉帝国的赏赐与援助。南北匈奴再度分

裂。

学者们以王位继承制度的多元混杂或不明确，来解释这些因王位继承造成的匈奴帝国之政治混乱与分裂。我认为，匈奴第一次分裂为南北前的内乱（公元前60至前54年），部分原因是连年天灾造成畜产严重损失，而更重要的因素则是其国家政治结构与活动严重干扰其游牧社会组织原有的避灾及灾后重生功能。同样受此天灾打击的丁零，在其部落组织下反而有能力连年（公元前65至前63年）劫掠匈奴，并使有国家组织的匈奴回击无功。最后，经年在资源极端匮乏的情况下，匈奴游牧社会潜藏的“分群结构”渐发挥其功能——五个部落领袖皆自号“单于”彼此相争，而这只是史籍记载中之大者，事实上在公元前70年左右或自此以来，受匈奴羁縻的外围诸国已逐渐背离，各个单于对内也无力处置部落间的相互攻盗。匈奴第二次分裂为南北（东汉初），也是因为天灾造成牧产损失，使得部分部族南移至长城外，终而依附汉帝国。

南单于归附于汉，他的部众一方面在邻近长城的地区游牧，一方面赖汉帝国给予的物资以及与汉互市来补其不足。如此，“长城”虽仍存在，但长城两边的资源、人员与文化已能流通。陕西神木县大保当的汉代城址，据发掘报告称，可能是东汉安置南匈奴而设的“属国”遗址。[334]附近与此城相关的墓葬，其形式皆与汉代关中汉墓类似，然而以牛、羊、狗、鹿等动物殉葬的习俗以及画像石上的射猎图像，都表现着草原文化特色。[335]在包头与呼和浩特地区，西汉晚至东汉初墓葬填土中常发现带有“四夷尽服”“单于和亲”等铭文的瓦当；包头地区东汉中晚期的一个砖室墓，发现有殉葬的牛、马、羊头骨。[336]这些都显示了呼韩邪单于所率之南部匈奴与汉帝国和好后，北方边郡汉与匈奴社会文化接触、交融的景象。史籍记载：“北边自宣帝以来，数世不见烟火之警，人民帜盛，牛马布野。”[337]这景象——人民炽盛，牛马布野——也是鄂尔多斯高原西部此时期（西汉晚至东汉前期）一座墓葬中的壁画主题。[338]

这样的历史结局，由长城地带人类生态历史的角度来说，没有谁是胜利者、谁是失败者。“长城”本身便是华夏认同发展下的产物，华

夏用以维护、垄断南方资源，并借以排除北方游牧经济人群的工具。匈奴帝国组成的主要功能之一，便是为突破此资源边界；战争、通关市、和亲皆为达此目的之手段。在突破“长城”此一华夏边缘及整合、分配蒙古草原资源方面，匈奴国家仍有某种程度的成功。但一个无法避免的内在缺陷与矛盾是：“国家”违反并严重妨碍其民众之游牧经济，“国家”威权及其一体性也时时受游牧社会内蕴的平等自主性、分群性的威胁。因此，反而是在内乱让匈奴国家解体后，许多草原游牧部落选择南迁于长城外，或进入长城内，如此在魏晋南北朝时突破了“华夏边缘”。

匈奴之“国家”为后来活动于蒙古草原的诸游牧部族立下一个范例。以“国家”之组织与力量，对内划分各部落草场以避免内部资源争夺，对外与周边森林游牧、混合经济及农业聚落人群互动，而从掠夺、贸易、纳贡、抽税及胁迫赐予中获得外在资源。

然而，至少有两个关键因素影响草原帝国的发展。其一，无论如何此国家仍奠基于游牧社会中；国家造成的政治权力“集中化”与社会贫富贵贱“阶序化”，不断受到游牧社会中的“分支、分散性”与“平等自主性”之挑战。其二，建立在蒙古草原上的游牧帝国，主要对应于南方中原帝国的资源封锁线（长城为其具体表征）而生，它的存在主要功能之一也在于突破此资源封锁线。因此，当此资源封锁线有某种程度的开放时，反而，靠近长城的草原部族愈来愈依赖长城内的资源，而在经济生态与政治利害上难以与草原的北部或西部的诸部落同心同德。这两个因素，造成匈奴帝国内部的分裂，后来也造成南匈奴附于汉帝国。

无论如何，匈奴帝国之后，活跃于蒙古草原上的各游牧部族一直有建立游牧国家的传统，而前述不利于草原国家的两个因素也都存在，直到近代。下一章我要提及的西羌——汉代黄河上游的高原河谷游牧部族——便对于组成“国家”不感兴趣了。

第四章　高原河谷游牧的西羌

黄土高原西方的游牧部族西羌（或简称羌、羌人），在中国历史上未若匈奴、鲜卑、突厥、蒙古那样赫赫有名。主要原因并不是他们给中原帝国带来的麻烦少——造成东汉帝国衰亡的外敌主要是西羌，而不是匈奴——而是，他们没有建立其“国家”，没有像“单于”那样势力强大的领袖，甚至缺少功绩显著可流传于史的英雄。[339]事实上，汉晋时期华夏所称的“西羌”，是黄河上游一些统于各个部落的人群；他们只有在对汉帝国作战时，各部落才暂时结为部落联盟。各个部落都有自己的称号，但显然并不是“羌”——这只是华夏对他们的泛称。

“羌”这个字，由羊、人两部分并成。远在商代，商人便称西方有些异族为羌，大约指今日陕西东部、山西南部一带与商人为敌的人群。从“羌”这个字的构造，以及从考古资料所见商周之际北方养羊的风气愈来愈盛，且这样的混合经济人群也往南方进逼的情况看来，商人称一些西方部族为“羌”，其意是指他们心目中西方那些“养很多羊的异族”。汉代许慎在所著《说文解字》中，释羌字为“西方牧羊人也”；这应很接近商人心目中羌的概念。只是，东汉时人所称的“羌”并非在陕西或山西，而是在更西方的青海东部与甘肃西南部。这是因为，西周以后华夏认同形成，并西向扩张；当西方的周人、秦人及西戎等都逐渐变成华夏之后，“羌”这个华夏心目中的我族边缘概念，便持续往西移指更西方的异族。秦汉时，随着帝国的西向扩张，华夏接触并认识了更多的西方异族；他们先以“羌”这个古老异族称号来指称陇西一带的异族，后来这些异族也成为华夏后，华夏又称新开发的河西四郡上的一些异族为“羌”，最后，约到了西汉中期以后，“羌”才主要被华夏用来指称青海、甘肃之河湟（黄河上游及湟水流域）一带的异族。[340]（参见图七）



图七　河湟及青藏高原东缘的羌人牧区图

在这一章中，我探讨的对象便是汉代居住在河湟地区的羌人。由于他们与汉帝国有激烈、血腥的冲突，因此汉代之人对他们有许多的描述与记载，也使得本地各部落人群成为华夏心目中“羌人”的主体、核心。

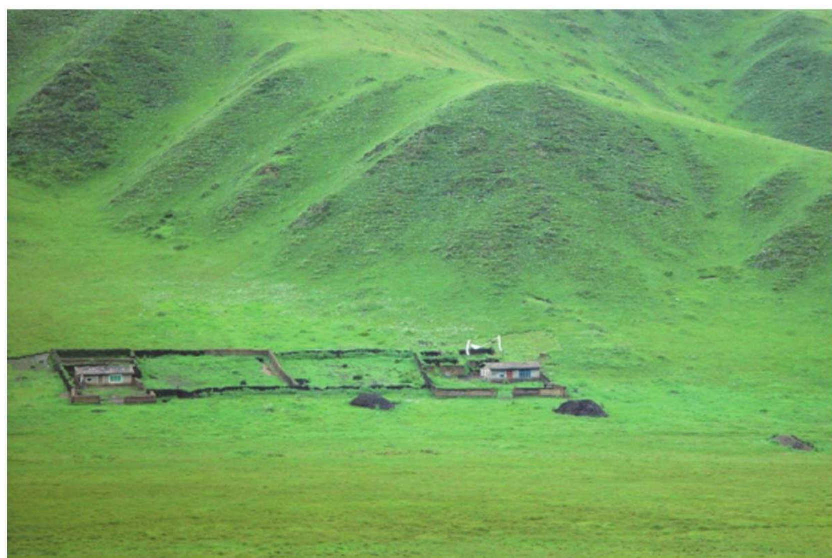
河湟地理环境与人类生态

河湟地区指的是兰州以西的黄河上游与湟水流域一带，约在今甘肃西南与青海省的东部。地理上，本地位于青藏高原的东北角；一个个高山围绕的高原河谷是这儿最显著、普遍的地貌。（参见彩图十五至二十）河谷地区海拔高度平均约在2200米左右，高地超过4200米；一般平均海拔高度为2700—3300米。气候大致来说是冷而干燥；最暖月均温是11—13摄氏度，有些低地可达17—21摄氏度，年降雨量约300—400毫米。



彩图十五　青藏高原上的夏季移牧（四川红原）

夏季藏族牧民驱着牦牛与马，转移到高处的草场。



彩图十六　青藏高原上牧民的冬场（四川若尔盖）

牧民的冬场设在避风向阳的坡下，石围篱为圈牲畜的地方。



彩图十七　长江上游的高原游牧（四川色达）

传说中，西羌无弋爰剑子孙中有一支部落往南迁，过阿尼玛卿与巴颜喀拉山脉，到了今日康藏与羌族地区成为当地的古羌人。



彩图十八　青藏高原上的夏季牧场（四川红原）

夏季的青藏高原东缘，水草丰美，牧民可在一个牧地停留较长的时间。



彩图十九　河湟地区的高原河谷（青海互助县）

黄河上游及其支流湟水，流经青藏高原的东北边缘，造成一个个高山环绕的河谷。



彩图二十 河湟地区的大河谷盆地（青海贵德）

西羌各大部落争夺的大榆谷，即为黄河上游的贵德盆地；汉代羌人在谷地种麦，在山上放牧。今日这仍是青海省的主要粮产区。

以日月山与拉脊山为界，本区还可分为三个副区。拉脊山以北、日月山以东的湟水流域是有名的西宁河谷。湟水及其支流切割本区成为高山河谷，比较而言，本地区河谷低平，气候条件较好。河谷冲积平原与有黄土覆盖的低山丘陵，比本地其他地区来得广阔。当代这是河湟的主要农业区；在汉代，它是汉帝国军民的主要屯垦区。这儿也是黄土高原最西方的延伸部分。20世纪前半叶曾在此长期居住的英国人埃克瓦尔，曾在其著作中提及黄土与本区农业的关系。他描述道："只要有这种肥沃而又用之不尽的土壤，加上足够的湿度或赖灌溉，简单的轮种及汉式施肥就能够保证年年有好的收成，无须休耕。"[341]

拉脊山以南是黄河上游谷地。黄土在此呈零散分布，目前主要农业区沿黄河由东而西，有循化、尖扎、贵德等河谷盆地；这些都是河谷冲积平原及黄土丘陵盆地。汉代羌人各大部落争夺的一个主要河谷

——大小榆谷——据信就在贵德与尖扎之间。日月山以西到青海湖一带则是另一区域；此处海拔较高，青海湖标高3200米。当前这里主要是牧区，较低处是良好的冬春牧场，高处是夏季牧场。汉代的西海郡就在青海湖附近。

比起蒙古草原，河湟地区的自然环境更具多元性，而高度是一决定性因素。高度影响植物的生长，因此也影响人类的农业活动。在北纬38度左右，农业分布的上限约在2700米左右。往南，到了北纬32度的地方，农业分布上限可及3600米。森林灌木大约分布在海拔2000—3300米。在森林灌木及农业分布的上端尽头，也就是高地草原开始分布的地方。此种高地草场藏语称aBrog；在北纬38度左右（约当青海的大通、门源一带），草场高度约在2700—3700米之间；在北纬32度左右（青海南部的班玛，四川北部的色达、壤塘一带），则草场分布在海拔3600—4600米之间。埃克瓦尔称，这是一个广大而又有多样性植物的草场，无论是食草的或是偏好荆棘枝叶的家畜，在此都能各取所需。在高地草原的最上端，植被只有藓苔类；此种植物只有牦牛能以舌头将它们舔舐下来为食。[342]

许多到过此地的早期旅行探险家及研究者，都提及这儿由于海拔高度所造成的自然与人文环境二元区分现象。河谷与高地不但在自然环境上有截然差异，两地居民在经济生态与社会上也大有差别。[343]住在河谷的人被称作Yul ba或Rong pa，意思是住在低地的人或低地农人。根据20世纪前半叶的调查资料，典型的Rong pa村落大约有十几户到七八十户人家；牧地与森林公有，但房屋与田地为家庭私有。[344]主要作物是玉米、大麦、马铃薯，西部及海拔较高处种植青稞、春小麦、碗豆等。他们通常也养一些家畜，譬如耕地用的黄牛、牦牛、骡及犏牛（黄牛与牦牛的混种），当作坐骑或载物的马与驴，以及提供生活所需羊毛与乳制品的一小群羊。[345]

高山草原地区的游牧藏人自称aBrog pa，意思是住在高山草原的人。他们不从事任何种植，主要生活所需都出自牲畜，并以牲畜以及畜产品与农村居民行买卖交换，以取得农产品及生活所需的金属器具。游牧藏人所牧养的牲畜主要是绵羊、牦牛、马与犏牛；他们的

马、绵羊与低谷农村居民所畜养的也有不同。[346]牦牛是河湟高地牧业中最重要的牲畜。它特殊的体质，能够让它生存于高寒且氧气稀薄的环境；在其他草食动物找不到牧草的高寒地带，它仍能赖冻原的苔类植物为生；在大雪封了山道时，成群的牦牛作为前驱，可以如除雪机般为其他牲畜及牧民开路。[347]然而据报道，牦牛们不会头尾相衔地走在谷地的小径上；即使在载负重货时，它们仍喜欢挤在一起，因此易摔落悬崖。因此牦牛强大的负载力，只适用在路较宽阔的高原地区。[348]

借助于牦牛，20世纪上半叶河湟游牧人群的季节移动约略如下：12月到来年3月，牧民们住在冬草场，通常是在一个邻近农业聚落的避风谷地。这是牧民定居的季节。每一个家庭或牧团都有固定的冬场，每年冬天回到这里。有些冬场甚至有石房子，但大多数只有挡风的石墙或土墙，冬季帐落就搭在中间。由冬草场迁出，通常是在4月中至5月底之间，依春草发的情况而定。这也是畜类最羸弱的时候，春旱及春雪都可能造成畜群大量死亡。游牧迁移的主要形态是，先向高处移动；开始几个月移动距离短，每次停留时间也短。随着进入盛夏，畜群移动距离及停留时段都渐长。大约在八月达到最高处的草场，然后开始往下移动。早秋时已降至离冬场不远的地方，此时约是9月或10月初，这也是他们与定居藏民来往密切的季节。[349]在河湟地区，从夏季中期至冬季中期是马肥的季节，因此一方面适合外出劫掠，一方面也需要防范遭他人劫掠。劫掠主要是为获取牲畜，对象是其他部落的牧民及往来商旅，掠夺定居村民的情形很少。[350]

河湟羌人的游牧经济

西汉中期以后，汉帝国的势力逐渐进入河湟地区。东汉时由于汉帝国驻军、殖民于河湟，造成本地羌人各部落与汉帝国间剧烈的军事冲突。在这样的背景下，汉帝国史官有了河湟驻军、官员所提供的关于羌人的资料，也有了描述这些西方异族的动机。这些由东汉后期以来累积的资料，后来都被公元5世纪时的范晔写入其《后汉书》中。[351]

根据《后汉书·西羌传》（以下简称《西羌传》）的记载，我们可以概要地重建汉代河湟西羌的游牧生活。首先，《西羌传》对河湟部落之民的经济生活有一提纲挈领的综述：

所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。

此记载说明，基本上他们是行游牧的，但“地少五谷”这样的陈述，似乎是说他们并非绝无农业。的确，《西羌传》及《后汉书》其他篇章中都有河湟羌人从事农作或储存谷类的记载，因此学者们多认为汉代河湟羌人是兼营农业的游牧人群。亦有学者推测他们中有些是定居农民，有些则是行游牧的牧民——与当代本地藏族有农人、有牧民是一样的。[352]以下，我由畜产构成、游牧季节迁徙、辅助性生计活动等方面，来介绍汉代河湟羌族的经济生活。

畜产构成

汉晋史籍中有许多关于汉羌战争的记载，战争中汉军的掳获——主要是家畜——也被记录下来。这种战利品记录中的牲畜数字可能因虚报战果而被夸大，但动物种属应该是可信的。表三便是根据这些资料做的简表。

表三　汉羌战争中汉军掳获羌人牲畜记录

时间	地点	牲畜种类及数量		资料来源
42 B. C.	金城	马 牛 羊	100 000	HS 69/39
A. D. 25	陇西	马 牛 羊	10 000	HS 94/64
A. D. 34	金城	牛 羊	10 000	HHS 15/5
A. D. 35	临洮	马 牛 羊	10 000	HHS 24/14
A. D. 78	临洮	牛 羊	100 000	HHS 24/14
A. D. 88	写谷	马 牛 羊	10 000	HHS 16/6
A. D. 89	大小榆谷	马 牛 羊	30 000	HHS 87/77
A. D. 97	陇西	马 牛 羊	10 000	HHS 87/77
A. D. 113	安定	马 牛 羊 驴 骡 橐佗	20 000	HHS 87/77
A. D. 116	北地 天水	马 牛 羊		HHS 87/77
	北地	马 牛 羊	20 000	
A. D. 117	安定 北地	马 牛 羊 驴 橐佗	100 000	HHS 87/77
A. D. 120	上郡	马 牛 羊	10 000	HHS 87/77
A. D. 121	金城	马 牛 羊	100 000	HHS 87/77
A. D. 135	陇西	马 牛 羊	50 000	HHS 87/77
A. D. 138	金城	马	1 400	HHS 87/77
A. D. 139	金城	马 羊 骡	100 000	HHS 87/77
A. D. 141	陇西	马 牛 羊 驴	18 000	HHS 87/77
A. D. 143	安定	牛 羊 驴	180 000	HHS 87/77
A. D. 144	武威	马 牛 羊	200 000	HHS 87/77
A. D. 165	湟中	马 牛 羊	8 000 000	HHS 65/55
A. D. 168	安定	马 牛 羊	280 000	HHS 65/55
A. D. 169	安定	马 牛 羊 驴 骡 橐佗	427 500	HHS 65/55
		20 21 22 5 3 3		

由公元前42年到公元169年，两百余年间汉军掳获羌人牲畜记录在中国史籍中共有23次。其中掳获马、牛、羊的次数分别是20、21及22次；因此毫无疑问，它们是羌人饲养的主要牲畜。虽然如本书第

二章所言，汉代河湟羌人的考古遗存极少，但汉代以前本地的考古遗存也显示，约自公元前2000年以来，草食性的马、牛、羊在当地人类的经济生活中愈来愈重要。在本地辛店、卡约文化中，马、牛、羊已成为人们经济生活的主要支柱了。时代约当汉代的卡约文化大华中庄类型，其墓葬遗存证明当时人有用马、牛、羊的腿、足、蹄来殉葬的习俗；不仅反映这些牲畜在他们的日常生计中十分重要，也显示这些牲畜之“移动力”（以其腿、足、蹄为象征）对人们有特殊意义。

以上表三资料，有3次汉军的掳获中有牛、羊，无马；另一次有马，无牛、羊。此或显示羌人的牛、羊与马是分开牧养的。在许多游牧社会中，牧人都常将移动力强的马群带到较远的草地去放牧，以免它们与牛、羊争食。[353]牛有反刍能力，能很快的吃饱然后休息、反刍，不太需要照顾，因此牛通常放牧在营地附近，由留在营地的家人（通常是妇女）来照管。羊是比较需要人力照顾的动物，通常也放牧在离营地不远的地方。或许，与许多牧养马、牛、羊的游牧人群一样，汉代西羌也有将马与牛、羊分开放牧的习惯。在大华中庄遗址中，男人随葬马骨，女人随葬牛骨，也显示放牧上的两性分工——男人领着马群到较远处放牧，牛、羊在营地附近，由女人及小孩就近看管。近代河湟与川西北地区的游牧藏族也是如此。

汉军掳获羌人的骆驼、驴、骡共有6次，其中的4次都发生在安定、北地郡；在河湟所在的陇西、金城郡，各只有一次掳获羌人骡、驴的记录。更值得注意的是，这6次掳获羌人牲畜的记录都在公元113年以后，在此之前并没有汉军掳得羌人骆驼、驴、骡的记录。我们知道公元107年开始，先后发生两次严重“羌乱”——永初羌乱（公元107至118年）与永和羌乱（公元134至145年）。这些“羌乱”中的羌人主角，都是被中国移至边塞上居住的羌人部落。因此，他们被汉军掳去的畜产中有骆驼、驴、骡，反映了他们被移徙到北地、安定、汉阳、武威等汉帝国边塞地区后，才开始牧养这些动物。

由于牦牛在当今青藏高原游牧中有关键性地位，因此我们应探究汉代河湟西羌所牧养的牛究竟是黄牛或是牦牛？许多证据都显示，汉代河湟地区可能没有大量、普遍的牦牛畜养；即使有，其数量可能也

相当少，而难以呈现在文献记载及考古遗存上。首先，牦牛与黄牛在体质上有相当大的差别，在考古学上两者不容易混淆；然而至今仍缺乏可靠的牦牛出土考古资料。其次，汉代时已有“牦牛”之名，用来称一种尾毛长而又分散、四腿有毛的牛——根据此描述，无疑就是当今的牦牛（Bos grunniens）。《西羌传》之记载中又有“牦牛羌”，或称牦牛夷，指的是今日川西南与藏边一带的非汉族群。以“牦牛”为一地方部族称号，可见当时在青藏高原东缘地带（朵康地区）并非所有游牧部族都养牦牛；牦牛畜养可能始于此地带较南的部分（川南至云南北部）。离河湟较近的内蒙古与宁夏地区，考古学者曾发现一种属于鄂尔多斯青铜器的“卧牛”铜牌；铜牌上的牛，脚腿与腹部有长毛，尾毛散长，神态狰狞。[354]这应是牦牛，但由其神态看来不像是驯养的牦牛。无论如何，汉帝国之边将、边官与史家都应知道牦牛，不会在用词上将“牦牛”与“牛”相混；因此汉军掳获羌人的牲畜中无牦牛，应不是疏略之故。再者，在两汉时期，牦牛的尾毛是制造代表朝廷权威之“节”的主要材料，[355]汉帝国朝廷经常需要牦牛尾毛。汉代能供应牦牛尾毛的地区是在西南的巴蜀，[356]也就是接近“牦牛羌”的当时所谓“牦牛徼外”的地方。[357]汉代河湟一带没有产牦牛尾毛的记录。在《魏书》及更晚的史籍中，本地才有产牦牛的记载。[358]更重要的是，牦牛不宜被牧养在低于海拔3000米的地区；由文献记载可知，汉代河湟羌人的生计活动离不开山谷，这个高度（约在2000—2300米）也不适于牦牛饲养。

近代青海河湟地区低地居民务农、高地住民放牧，这样的农牧分离现象的关键是牦牛牧养；养牦牛使得牧人必须利用高地资源，而在此高度无法行农业。然而，汉代的河湟羌人似乎并未饲养牦牛，因此当时的牧人是否能利用3500米以上的高山草原很令人怀疑。由羌人拥有马、牛、羊而又无牦牛的情况来看，汉代河湟羌人似乎并没有如近现代藏族那样的河谷农业、高原牧业二分的经济生态。

季节移牧

关于汉代河湟羌人的季节性移牧活动，中国历史文献中没有直接记载，我们只能以一些零散的历史资料，配合考古与游牧社会民族志

资料来探其大概。

汉代有几位著名的平羌将领，他们的事功、言论被载于史册。《汉书》中有一段史料，记载公元前61年当河湟各羌人部落结盟准备对汉军作战时，负责羌事的将领赵充国、酒泉太守辛武贤，两人与皇帝之间有些讨论战事的书奏。在这段文字中，他们反复辩驳什么是击羌的最好时机，因此也间接留下一些关于汉代羌人经济生态的可贵资料。赵充国将军是陇西上邽（今甘肃天水附近）人，后来徙于金城郡的令居（今甘肃永登附近），因此算是河湟本地人。他出生、成长在汉帝国的西方边区，这样的背景应让他对邻近的羌人有相当了解。据史籍记载，他年少时即以“通知四夷事”著称，此显然由于其乡土知识背景。

另一参与此论辩的酒泉太守辛武贤，是狄道（约在今甘肃临洮附近）人，因此也是以帝国西方边人身分长期参与边事的将领。这个战略讨论的背景是：赵充国受命到了河湟后，一直采取守势而不进击羌人，因此受到酒泉太守辛武贤的质疑；辛所率的酒泉汉军此时已屯聚多时，等待配合赵充国的大军同时进击羌人。辛武贤不耐等候，向皇帝报告此事，皇帝因此责备赵充国，要他快出兵；赵充国向皇帝解释，如此三方展开往返辩驳、讨论。在此战略讨论中，皇帝甚至下令要赵充国与他军中熟知羌人情况的下级吏士共同会商。可见皇帝希望参与此讨论的人，都能基于他们对河湟羌人及本地环境的了解，来决定最佳的制羌策略。以下我便从这段文字以及其他资料，来探讨汉代河湟羌人的游牧季节活动。

首先，河湟羌人约在阴历四月出冬场，开始一年的游牧。赵充国力主以“屯田”来对付羌人；就是长期驻军于此，让军人种田自养，也因此扰乱羌人的生计。他给皇帝的上奏中称，到了四月草生的时候，我们发动郡里的骑兵以及从属胡人骑兵，除了他们自己的坐骑外，每千骑又带着额外的200匹马，到野外去放牧，并巡弋保护从事春耕的军民。由此可知，当时河湟的河谷地区草生是在阴历四月，[359]这也是牧民开始放牧的季节。当代本地藏族离开冬场开始放牧是在阳历的四月中到五月，计算阴、阳历之差，可说汉代羌人开始放牧的季节与

今日藏族差不多。

在东非、欧亚草原及中亚山区，都有一些游牧人群兼营农业。他们通常都在春季游牧开始前整地播种，到了秋季回来收割，收割完再回冬场。在这中间，农作物不需要照顾，或者只在需要时派青壮回来浇灌一次水；这是一种配合游牧季节迁徙的粗放农作。公元89年的东汉时，羌人部落首领迷唐被迫离开大小榆谷，居于颇岩谷。据中国史籍记载，次年春天他又率着部众、庐落（帐幕）及马、牛、羊，回到大小榆谷来从事耕种；[360]这记载反映的应是游牧者配合游牧季节的春季农事。

播完种后，羌人开始他们的游牧。阴历四月至五月，还是气候不稳定且牲畜瘦弱的季节。到了阴历七月，河湟才进入一年中水、草丰盛的时候。辛武贤给皇帝的上奏中建议，在七月上旬出兵，从张掖、酒泉南下攻击青海湖附近的羌人部落。他称：

虏以畜产为命，今皆离散，兵即分出。虽不能尽诛，亶夺其畜产，虏其妻子，复引兵还。冬复击之，大兵仍出，虏必震坏。

他的意思是，羌人以游牧为生，在此季节（阴历七月）他们分散为各个小群体，各自寻求水、草。所以汉军要分成一个个的小股部队，到处掠夺羌人畜产，并掳他们的人。到了冬天，因为羌人屯聚于冬场（过冬的草场），所以此时必须出动大军来打击他们。由此辛武贤用兵之建议可看出，阴历七月是河湟羌人分散逐水、草的季节，而冬季是他们部落较集中的季节。

秋末是丰盛的季节。一年的游牧周期大致完成，兼营农作的牧民也在此时收成。为了让牧畜能渡过缺草食的长冬，牛马都要在秋季养得肥壮（所谓养膘）。对许多游牧人群来说，马肥之时也是外出劫掠的好季节。[361]公元前63年，赵充国见先零羌之罕、幵等部落结盟，

他便预言“到秋马肥，变必起矣”。公元前61年先零等部落已萌变乱之象，辛武贤主张以七月进军，但赵主张来年正月进军。皇帝责备赵充国，称：“将军计欲至正月乃击罕羌；羌人当获麦，已远其妻子，精兵万人欲为酒泉、敦煌寇。”这段史料说明，羌人是有种麦，其对外劫掠多在秋麦收成之后。

冬季至初春是羌人最艰难的季节。赵在公元前61年秋末给皇帝的上奏中称，由此时到三月底春季到来前，敌人的马很虚弱，此时他们必然不敢将妻儿、族人留在敌对部落环伺的冬营地，远涉重重山河来攻掠我们。[362]皇帝在给赵的信中也称：到了冬天，羌人都以畜产为食，躲在深山中，依着地势险要来躲避攻击。[363]这里所称羌人冬天躲藏的地方，也就是让游牧羌人及其牲畜可过冬的避风山谷。就像考古发掘所见的湟源莫布拉遗址；人类居住遗址坐落在一个山沟中的背山向阳坡上，这便是典型的河湟牧民过冬的居所。[364]莫布拉遗址的年代相当东汉。或许这考古遗存所呈现的景象——人们住在简单的草木搭盖或帐房（庐落）里，燃羊粪以取暖——部分反映了汉代河湟羌族的冬季生活。春季三月（阴历）一过，便是四月草生的季节了，汉军外出牧马、巡弋，羌人牧民也在此时出冬场，开始一年的游牧。（参见图八）



图八　汉代边官出巡图

此图出于内蒙古和林格尔汉墓之墓室壁画。画中带着士兵、随从出巡的官员应是墓主；此画显示他们一边巡行，一边行猎，其巡行的地方应是较少人烟的边郡塞外。（内蒙古自治区文物考古研究所，《和林格尔汉墓壁画》，页12，图28；感谢内蒙古自治区文物考古研究所授权刊出。）

水、草丰美的河谷为部落私有，因此羌人游牧应有一定的范围。《西羌传》中记载有许多河谷的名称，如大小榆谷、颇岩谷、大允谷、雁谷等；其中最美好的大、小榆谷曾是羌人各大部落必争之地。大、小榆谷约在今青海贵德、循化之间；这儿有青海东部最广大完整的黄河上游冲积河谷平原，今日为本地主要的农业区。西汉末烧当羌部落原居于大允谷，东汉初从先零、卑湳等羌人部落手中夺得大榆谷。各个河谷平原的四周都是高山、高原。因此，占领一河谷的羌人部落，其牧民春季在低平的河谷种下麦子，然后驱着马、牛、羊逐渐往四周高地迁移，以利用夏季高地较佳的水源与草。

近代青海东部之藏族游牧，基本上也采由低而高的迁徙方式。春末随着草的生长，他们由低地往高处迁徙，盛夏时到达牧区的最高点，几乎接近植物生长极限的地带。位于青藏高原东北角的河湟地区，农业的最高上限大约是海拔3000米左右；[365]这也大致是分隔牧业与农业藏族的人类生态线。以牦牛为特色的游牧以此为起点，游牧最高点大致不会超过4800米。但低于3000米，牦牛不但活力差，据说也会失去繁殖能力。[366]汉代河湟羌人的游牧是否也是在这个高度范围内垂直移动？由许多方面看来并非如此。首先，西汉中期以后，汉帝国之军民开始侵入河湟地区，汉、羌之间激烈的冲突与战争，显示适合汉人农业的河谷平原也是羌人的经济生态区。其次，根据中国汉晋时期之文献记载，羌人的活动大都在这些河谷地区；他们兼营农业的游牧生计，以及本地各羌人部落间激烈的资源竞争，也使得他们必须占有并保护自己的河谷。更关键的是，在未有牦牛的情况下，他们也难以利用3000米以上的高山草场。总之，比起近代河湟藏族的游牧方式，汉代河湟羌人的游牧高度应比较低。西羌的游牧生计脱离不了河谷，这也是他们与侵入各河湟谷地的汉帝国发生严重冲突的主要

原因。

辅助性生计活动

在牧业之外，由中国历史文献所见，羌人也从事农作、狩猎以及掠夺。虽说由此所得的是辅助性生活资源，但在这资源匮乏的地方，任何一项生计活动都是非常重要的。以下我分别说明这些羌人的辅助性生计活动。

狩猎汉文献中有关羌人从事狩猎的记载很少。《西羌传》中描述羌人豪酋家族始祖，无弋爰剑，来到河湟之前，当地民众的生活情况是："少五谷，多禽兽，以射猎为事"。可见当时汉人认为打猎是本地人获得生存资源的古老方法。河湟羌人活动的青藏高原东北缘与东缘，其野生动物无论在品种、数量上都远过于蒙古草原所有。在第一章中我曾说明，对于游牧者来说牲畜是其"本金"不能任意宰杀为食，而须以"利息"（乳产品）为主食；在此情况下，狩猎常为游牧人群获得肉食的重要生计手段。

贸易一般而言，汉代河湟羌人并未饲养骆驼、驴、骡等驼兽，而马、牛、羊都不宜作为长程载运货物的牲畜。这在其经济生态上的意义是，贸易，特别是长程贸易，对他们而言并不重要，或基本上没有。在前面我曾提及，在两次"羌乱"——永初羌乱（公元107至118年）与永和羌乱（公元134至145年）——期间，汉军掳获羌人畜产中才常有骆驼、驴、骡。这些"羌乱"中的主角，事实上多是被汉帝国移到北地、安定、汉阳、武威等郡去的羌人。在这些地区，他们的生计多少受到当地自然环境及附近汉人生活习俗的影响；他们已非孤立在河谷中的部落之民，而是受缚于官府、市镇及邻近农村层层政治、经济网络的部落民众或村民。然而，仍在河湟地区的羌人，中国史籍中很少有他们对外交易买卖的记载。与匈奴不同，羌人也从未要求中国"开关市"；他们与汉帝国之间也没有类似贸易的贡、赐关系。

汉晋文献记载，匈奴曾将他们从羌人那儿买来的汉人归还给汉帝国。[367]由此看来，似乎羌人与匈奴人之间的确有些贸易往来。《后

汉书》也记载，武威郡的姑臧，在公元30年左右的东汉初，这儿“通货羌胡，市日四合”[368]——就是说，羌人与胡人都在此作买卖，一日就有四次市集。然而，这些与匈奴有接触的“羌人”应该不是河湟各河谷部落中的游牧羌人。前面我已说明，秦汉时代的人所称的“羌人”范围很广，且因时变易。河西走廊上的一些非汉本地族群，在汉代也被称作“羌人”；中国文献记载中与匈奴有生意往来的“羌人”便是他们。在过去的著作中我曾说明，汉代华夏曾以“羌中”泛称河西之地，并称当地土著为“羌人”，本地又有“羌谷”“羌谷水”等地名。河西的武威、张掖、酒泉等地，北接匈奴，西邻西域诸邦，东为汉帝国西北边郡，这儿的确是各方贸易的通道口岸。

至于河湟之羌是否也北上到河西，与匈奴人或其他各地的人做买卖？我认为这样的可能很小；即使有，也非经常的、有组织的贸易。因为，经常且制度化的贸易，需要有稳定的政治情境来保障商运路线与交易集市的安全。汉帝国、匈奴帝国、西域诸国都以其政治力保障其势力范围内的贸易网络。但河湟游牧羌人各有其部落，平时相互掠夺、攻伐，只有对汉帝国作战时才有短暂的部落联盟出现。特别是在秋末及冬季，游牧的河湟羌人避于山谷，一方面担心如何让人畜渡过寒冬，一方面又唯恐为饥饿所迫的邻近部落来袭，几乎无可能外出贸易。

另外，汉代西域诸国、匈奴、汉帝国等所进行的远程贸易，其换得的经常并非可供民众日常消费的物资，而是强化其内部社会阶序的外来珍稀物品。然而在河湟羌人这样较“平等自主”的游牧社会中，其各级豪酋的政治社会地位远不如匈奴王侯与西域诸王在其国内所享有，因此河湟羌人领袖们无须亦无法对内调集物资、对外换得珍希物品，来强化其政治社会地位。

农业在汉晋中国历史文献中，有很多羌人种麦或汉军从羌人那儿掳获谷麦的记载。前面提及，皇帝给赵充国的信中称，秋末羌人“获麦”；这说明至少他们所讨论的这几个羌人部落是种麦的。当汉军击败先零部落来至旱羌之地时，赵充国曾下令，不准其属下士兵烧羌人的聚落，也不准骑兵放马践踏羌人的田。[369]这些记载都证明，当时

湟水流域的羌人，至少占有肥美谷地的羌人部落，在游牧之外也从事农业。

公元前63年先零羌所以与汉帝国有冲突，便是因为汉帝国侵入他们的河谷地。先零部落要求汉军允许他们渡过湟水，在汉人军民未垦殖的空地上放牧；可见此时已有汉军民在此开垦。先零部落所要求的应不只是在此“畜牧”而已，而是想要回到他们生计所赖的河谷；这儿不仅有他们的牧场，也是他们的田地所在。打败先零部落后，赵充国在给皇帝的上奏中称，这儿可耕之地很多，有汉军开垦出来给汉移民种植的“公田”，也有羌人原来的田。这也证明，先零羌是兼营农业的。

东汉时羌人从事农业或储有谷物的记录更多。如东汉初，公元24年左右，窦融击先零羌部落，曾掳获谷数万斤。公元34年汉将来歙击五溪、先零诸羌于金城，除掳获牛、羊万余头外，还有谷数十万斤。[370]中国历史文献中，许多有关河湟羌人之农业活动记载都提及大、小榆谷。大、小榆谷的位置是在今青海省贵德、尖札之间，这儿有冲积平原及黄土覆盖的低山丘陵，适于农牧，现在是黄河上游的主要农业区。一位汉帝国官吏曹凤曾言，当时一些羌人大部落之所以有能力聚集其他部落一同为乱，就因为他们据有大、小榆谷；当地土壤肥美，这些大部落可以在此发展其农业、畜牧而厚植实力。[371]公元89年，住在大小榆谷的羌人迷唐部落为汉将领邓训所败，被迫迁离。第二年春季，他又率众回大小榆谷从事春季播种。该部落因此又受到汉军攻击，损失惨重；据中国文献称，整个部落的人所剩无几。[372]公元92年，当时汉帝国负责羌事的官员（护羌校尉）允许迷唐部落回大小榆谷。次年他又兴兵攻打汉军的金城塞（今甘肃兰州）。于是汉军再度攻打大小榆谷；据记载，此战役汉军掳获羌人的麦有数万斤之多。[373]

公元101年，前述汉帝国官员曹凤向皇帝建议，大小榆谷是羌人的乱源，汉帝国应稳固控制大小榆谷，在此广设屯田。后来汉朝廷采用了他的策略，在河湟设屯田三十四部。以屯田之策对付羌人，始于西汉时的赵充国；表面看来赵充国对羌人不主“战”而主张“抚”，然而

他的屯田政策却造成后来羌乱不断。公元101年东汉帝国扩大在河湟的屯田，同样，又逼反了当地的羌部落。原因非常简单：可种植的河谷地在羌人生计中是不可或缺的。

掠夺《西羌传》对羌人社会有如下的概括描述：

种类繁炽，不立君臣，无相长一。强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。

这一段文字是说，羌人各部落分立，没有阶序化的国君、臣属统治体系，也没有能统一各部落的领袖。一部落繁盛了，其内的各个小部落首领就率众独立，一部落衰微了，就依附在他部落中求保护。他们彼此强夺、攻伐，因此人人崇尚武力。

20世纪上半叶时，进入青藏高原东北缘及东缘的青海与四川西北牧区的中西人士，都曾注意到当地各部落间相互劫掠牲畜，及因此冲突、仇杀频频的现象。[374]事实上早在两千多年前，汉帝国的伐羌将领如赵充国者，即深深了解河湟西羌的此一经济生态下的社会特色。[375]赵充国曾说，羌人在冬天不敢攻击汉帝国据点；一方面因为此时他们的马羸弱，另一方面是因为恐怕青壮尽出时，留守的部落妇孺会遭受其他部落的攻击。[376]赵充国给朝廷的报告显示，即使在结盟的羌部落之间，仍然有彼此抄掠之事发生；如先零部落为了对付汉军而与罕、开部落结盟，但罕、开等部落仍抄掠先零部落中较弱小的牧团。

由此可见在经济生态上，羌人之“掠夺”与匈奴所为有相当差别。匈奴是在国家政治体下，以单于及国家威权来分配及保障各地方部族之牧地，维持内部各部落间的和平共处。因此，一个匈奴部族之掠夺，原则上是在国家允许下配合国家行动的“对外”掠夺。所谓对外，自然至少是在匈奴核心二十四部之外，否则匈奴国家体制及单于之威

权皆无法维持。然而，羌人各部落牧民的“对外”劫掠，其对象常是邻近河谷中的其他羌人部落。这也说明为何，根据中国历史文献记载，每次羌人各部落结盟来对付汉帝国时，他们都必须先“解仇、交质、盟诅”——解除彼此仇恨、交换人质、发毒誓以固盟约。

如此之部落结构与相关人群认同，以及人们在资源竞争下的相互抄掠，应与河湟地区之经济生态有关。在此高海拔的山岳、河谷地区，占领一个美好的河谷，在谷中低地种麦，在山与谷之间游牧、狩猎，大致便可衣食无缺。因此争夺并保护一个美好的河谷，成为羌人各部落最关键的事。如在东汉初，烧当羌原住在大允谷，常受大榆谷的先零、卑湳等部落侵伐。后来他们联合一些小部落，打入大榆谷，夺了先零、卑湳的地盘及牲畜，从此强大起来。在这样的人类经济生态下，自然，部落与部落间的敌意、猜忌很深，大家结为一体（无论是经常性的国家组织或是暂时性的部落联盟）对外进行劫掠有相当困难。

无论如何，中国历史文献一般不记载这些羌人部落间的相互劫掠。文献记录的多是羌人“寇”掠各个汉帝国边城、边屯据点的事件；这并不是河湟羌人本身经济生态中辅助性生计的一部分，而是，他们对汉帝国入侵并占领其河谷的一种反抗。然而在西汉中期以后，汉帝国在河湟之各河谷普设屯田，迁大量邻近汉郡县之穷困农民、罪犯来此开垦，如此当然改变了本地羌人的经济生态。汉人来此开垦、设郡县后，羌人对汉边县或屯垦聚落常有小规模劫掠。公元前61年左右，赵充国反对大规模对羌用兵的理由之一便是，他称，即使汉军得胜，羌人的小盗小劫也无法绝禁。这样的盗掠，可视为羌人各部落间相互盗掠的延伸。

在表四中，我列出《汉书》《后汉书》等史籍所见羌人对汉帝国边郡劫掠发生的时间、季节以及地点。

表四　史籍所见羌入寇汉帝国之发生季节

季节 时间	春 1	 2	 3	夏 4	 5	 6	秋 7	 8	 9	冬 10	 11	 12	发生 地区	资料來源
42 B. C.							+						陇西	HS
A. D. 34										+			金城、 陇西	HHS 1/1
A. D. 35				+									临洮	HHS 1/1
A. D. 57									+				陇西	HHS 2/2
A. D. 86										+			陇西	HHS 3/3
A. D. 87							+						金城	HHS 3/3
A. D. 92												+	金城	HHS 4/4
A. D. 97								+					陇西	HHS 4/4
A. D. 101								+					金城	HHS 87/77
A. D. 107						+							陇西	HHS 5/5
A. D. 108											+		北地、 三辅	HHS 5/5
A. D. 110			+										汉中	HHS 5/5
A. D. 111		+											河东、 河内	HHS 5/5
A. D. 114					+				+				雍城、 武都	HHS 5/5
A. D. 115		+											益州	HHS 5/5
A. D. 120			+			+							张掖	HHS 5/5
A. D. 121								+					湟中、 金城	HHS 87/77
A. D. 134							+				+		陇西、 武都	HHS 6/6
A. D. 138										+			金城	HHS 6/6
A. D. 140					+			+					三辅	HHS 6/6
A. D. 141	+				+			+					陇西、 北地、 武威	HHS 6/6

由上表可见，无论这些羌人寇边事件发生的地点或季节，公元

107年都是一个重要分界点。在此之前，羌人寇边多发生在河湟，季节多在秋冬；在此之后，寇边扩及于河湟之东的北地、汉中、三辅，北方的河西张掖、武威等地区。这是因为，公元107年开始连续发生两次羌乱。参与动乱的多为被汉帝国迁到帝国西北塞内而住在各边郡中的羌人部落——此可以解释为何羌人寇边的范围扩大了。至于羌人寇边季节性的差异，公元107年以前的那些羌人寇边事件仍配合着羌人游牧季节韵律而多发生在秋冬；公元107年以后，羌人寇边则是四季都有。这现象一方面可能显示参与寇边的羌人部落在被迁往帝国边郡后，其原有的生计模式已有很大的改变，或严重失调。在另一方面来说，领导第一次变乱（公元107至126年）的羌部族领袖滇零曾自称“天子”，又有汉帝国之人杜季贡等与之共谋，因此这已不是单纯的羌人部落掠边，而是有政治目的之军事行动。

无论如何，上表所显示的羌人对汉帝国的“寇边”，还有几点值得注意。（一）它们均非所有“羌人”的集体行为，而是一部落或几个暂时结盟的部落所进行的军事活动。（二）在107年以后的“寇边”行动中，羌人曾掠人民、财物、畜产，但掠夺汉帝国边郡似乎并非其目的；这些在汉文献中被称之为“叛羌”的民众，汉军击败他们时常掳获大量的畜产、车重，此显示他们更像是被迫携着家当与牲畜走向流亡之途的羌人。（三）这些大规模寇边事件，似乎常由一些个别部落之小事件引起；汉军动用大军来镇压，反而引起其他羌人部落猜疑，而结盟反叛（或反抗）。因此，上述西汉时的赵充国曾建议不要任意对羌人用兵镇压，要能容忍他们的小盗小劫。东汉第二次羌乱发生前，大将军梁商也曾劝负责剿羌的几个太守、刺史，要“临事制宜，略依其俗……防其大故，忍其小过”。[377]这些都显示，有几位熟知羌事的汉代将领的确了解羌人各部落的社会生态，并知道羌人的劫掠不同于匈奴、鲜卑等对和帝国的侵边行为。

羌人部落及其社会

在前面讨论羌人的对外掠夺时已提及，西羌与匈奴最大的不同在于，后者有国家组织，而前者为许多不相统属且经常相互掠夺的部

落。这样的差别，与两者在游牧经济生态上的差异有密切关联。在这一节中，我进一步分析、探讨羌人社会的一些特质；国家体制下的匈奴可作为其对照。

首先，匈奴与羌人社会间的鲜明差异也表现在考古遗存上。俄、蒙与中国考古学者皆曾发现随葬品丰盛的匈奴贵胄王侯之墓，及其城镇与大型宫室建筑。这些上层社会遗存中，常有来自远方的珍贵物品。然而在青海河湟地区，卡约文化大部分地方类型都在战国时期消失。只有少部分，如大华中庄类型遗存，能延续至汉代。然而其遗存也主要是简单的墓葬，少有遗址；遗存中没有悬殊的社会贵贱贫富之别。生活工具与畜产之外，只有一些制作简单的随身饰品。此已显示西羌与匈奴在社会文化上的差别。其次，根据中国历史文献记载，匈奴单于与各王都有数量庞大的臣僚、部属；这些贵族入葬时，有“金银衣裳”与“近幸、臣妾从死者多至数十百人”。[378]羌人豪酋恰与此相反。《后汉书》中有一则关于东汉末之枭雄董卓年轻时与羌人豪酋相交的有趣记载。这个记载称，董卓在年轻时曾到羌人地区游历，结交了一些当地的羌人豪酋。后来他回到乡里，有一天他在野外耕种，几个羌人豪酋一道来看他，董卓便把耕牛杀了来招待他这些羌人朋友。这几个羌人头领很感于他对待朋友的诚意，于是回来后募集了千余头牲畜送他。[379]这个记载中的羌人豪酋十分平易，与汉民董卓平等相交，其赠予董卓的礼物数量虽大，但也不过是些平实的家畜而已。

下面我便以《汉书》《后汉书》中有关羌人的记事为基础，来探讨河湟羌人之部落组织，其婚姻与结盟，豪酋之领袖威权，及各部落之决策权，等等。

羌人之种号与豪酋之名

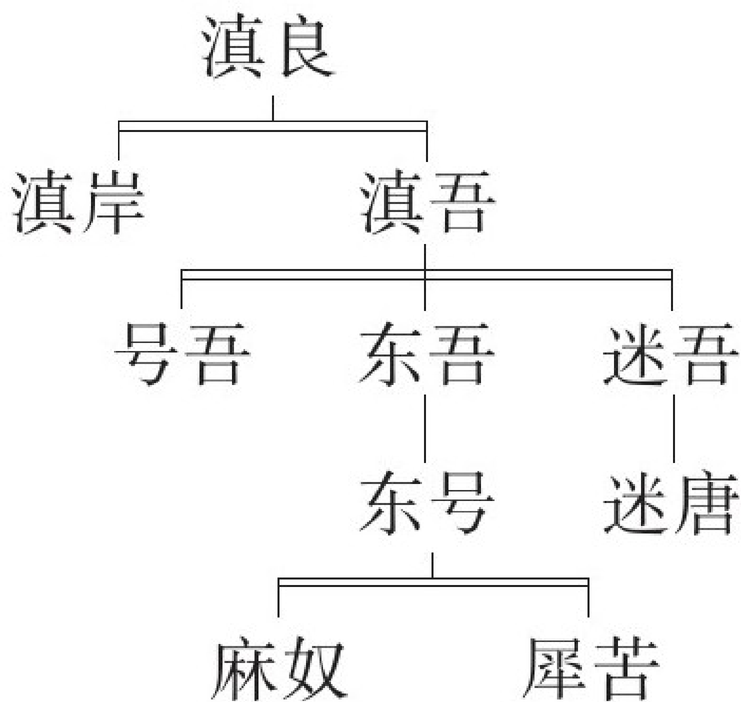
首先，《西羌传》中对西羌社会有些简单的描述：

其俗氏族无定，或以父名母姓为种号。十二世后，相与婚姻，父没则妻后母，兄亡则纳厘嫂，故国无鳏寡，种类繁炽。……强则分种

为豪酋。

这一段文字，提到羌人有许多的“种类”“种”；各“种”是以其首领的父亲之名与母亲的姓来命名。由这样的描述看来，所谓“种类”“种”便是建立在血缘关系（记忆）上的部落。“强则分种为豪酋”；这是说，一个勇健的领导者，他的牧团或小部落够强大的时候，便由同种大部落中分出，自成一个部落。他的名字，有时便成为这新部落的名称。譬如，据《西羌传》记载，羌人始祖无弋爰剑的子孙中出了一位英雄“烧当”，他的名字便为该部落之名，中国文献称之为“烧当羌”。然而《西羌传》的这些记载也有难解的地方；如，一方面其部落领袖之名能成为部落名，但另一方面又称他们是以父名、母姓为部落名，又如，既有“姓”但为何又称羌人“氏族无定”？我们如何解读这些复杂而又相矛盾的记载？

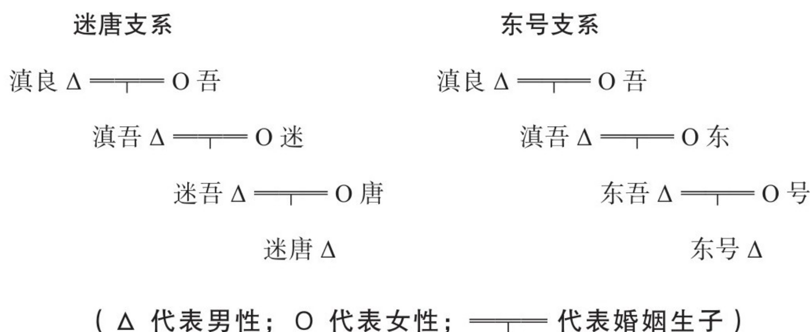
无论如何，中国文献记载中之羌人部落名、领袖名，以及其亲属关系、部落组织之间，显然有相当密切的关联。《西羌传》中有一羌人领袖家族几代人的名号，我们可以由此入手，尝试了解汉代河湟羌人（或部分河湟羌人）的部落组织。这羌人家族属于烧当部落，东汉时其领袖滇良与其子（滇吾、滇岸）原居于青海湖之南的大允谷，后来他们夺得大榆谷而让该部落声势大振。滇良之子滇吾又有三个儿子；滇吾死后，据中国文献记载，是由其子东吾继位。后来东吾归降汉帝国，但他的弟弟号吾、迷吾仍领着各自的部落与汉军作战。这家族几代人的名字如下：



这个羌人家族之姓名表，显示一些有趣的命名规则。父亲名字中的一个字，成为儿子们名字中的一部分，但这似乎又不是汉人所理解的“姓”。因为，若滇良之姓为“滇”，它的确传到了第二代滇岸、滇吾等人之名字上，但第三代子孙的名字中却没有“滇”。再者，第一代祖先滇良，他名字的第一个字传到第二代人的名字中，但第二代的滇吾却是他名字的第二个字“吾”成为他的儿子名字的一部分。这或许便是汉人史家称之为“氏族无定”的原因。然而，事实上，说它是氏族无定，却显示中国汉晋史家并未了解羌人的氏族与部落组织。

以上滇良家族父子姓名的例子，初看来，似乎为一种被称作“父子联名制”的命名制度。此命名法常是，以父亲名字的末一字作为儿子名字的头一字，如此家族男姓成员之姓名便代代头尾衔接。然而，滇良家族的例子并非完全如此。我认为，了解此命名体系仍应从《西

羌传》中称西羌部落以“父名、母姓为种号”入手。我们可初步做以下分析：如羌人部落领袖之名可成为部落名，而部落名又可由其领袖的“父名、母姓”构成，那么这个作为部落名的领袖“人名”应该不是个人私名，而是一组同父同母弟兄的共名。若是如此，滇良的两个儿子——滇岸与滇吾——便是出于不同母亲的“半弟兄”（half brothers）。而且他们两人，以及他们的“名字”，分别代表两群以亲弟兄及其亲人、部众组成的小部落。也就是说，滇良娶了两个妻子。他娶“吾”部族女子为妻，生下的诸子都是“滇吾”部族，但只有作为领袖的弟兄使用“滇吾”之名；他又娶“岸”部族女子为妻，生下的诸子都是“滇岸”部族。根据此“以父名、母姓为种号”的原则，我们可以推测东汉时滇良家族两个支系的婚姻与部族关系如下：



（Δ 代表男性；O 代表女性；═╤═ 代表婚姻生子）

这是以母系血缘记忆来强调垂直之“母子”族系传承，同时以父系血缘记忆来强调平行之“弟兄”部落联盟的一种命名制度。如前所言，在此所谓“弟兄”，如滇岸与滇吾，应是同父异母的半弟兄。“母姓”不仅是儿子们“名字”的一部分，它还延续到第三代人的名字中。如迷唐支系的“吾”“迷”，东号支系的“吾”“东”等家族符记，都出现在孙辈的姓名中。此意味着强调共同的“母亲”或“祖母”，可让许多二、三代的共祖（母系）部落（以父系而言是弟兄叔侄部落）凝聚在一起。

我们可以从许多方面证明此看法。首先，据以上所说，滇、吴、迷、唐等都应是羌人的母系家族符记（所谓母姓）；我们由《西羌传》等文献中有关羌人领袖之名（或部落名）之记载中，可略见端

倪。这些羌豪酋人名或部落名，经常是由一些（通常为两个）反复出现的符记构成。以下我举出几个史籍常见的羌人种号及人名符记，并列出其所构成的人名或部落名：

符记	人名或部落名
滇	滇良、滇吾、滇岸、当阗、滇零、滇那
良	良愿、滇良、号良、忍良、良儿、良封、吾良、良多
吾	滇吾、号吾、东吾、迷吾、吾良、零吾、乌吾
号	号吾、东号、号良、号多、号封
零	先零、滇零、零昌、零吾、若零
封	号封、良封、封僚、封养
姐	三姐、累姐、勒姐、牢姐
且	且冻、且昌、且种
当	靡当儿、烧当、当阗、当煎
唐	迷唐、巩唐
迷	迷唐、迷吾、靡忘、靡当儿

由这些重复出现的汉字符记看来，汉晋记羌事者似乎知道，羌人豪酋之名及其部落名中每一“符记”都有其族系（种）指称意义，因此他们在转译这些名号时，常使用一定的音近汉字来代表这些符记。

其次，以“父名、母姓”为领袖之名或部落名，除了《西羌传》中的记载外，我们在古代藏文书资料中也能找到类似的例子。这是一则常见于古藏（吐蕃）文书的传说中之祖先谱系资料；[380]此资料记载自聂墀赞普以下共六代赞普（亦称天父六君，或连第一代合称七天王）妻、子之名如下：

聂墀赞普Δ ═╤═ O囊穆穆

穆墀赞普Δ ═╤═ O萨丁丁

丁墀赞普Δ ═╤═ O索唐唐

索墀赞普Δ ═╤═ O托莫莫

莫墀赞普Δ ═╤═ O达拉嘎莫

达墀赞普Δ ═╤═ O斯拉云莫

斯墀赞普Δ

（Δ 代表男性；O 代表女性；═╤═ 代表婚姻生子）

这个系谱显示，儿子名字的部分符记（墀）来自于父亲，另一部分则来自于其母——这或便是汉文献所称，结合“父名、母姓”的命名法则。滇良家族父子弟兄们的名字，也循此规律而蕴含母方的族群符号。不同的是，滇良家族男系并无一固定的家族符记代代流传，而且，其母系符记不仅出现于其子之名上，也出现在孙辈的名字上。我们若将羌人豪酋之名或部落名作为一种凝聚人群的记忆符号，那么此记忆可凝聚同母或同一祖母的几组“弟兄”与“半弟兄”部落。以上古藏文文献中之吐蕃传说圣王祖先，与中国历史文献中的羌人祖先，都出现“父名母姓”的命名法，这样的契合，一方面说明汉晋中国文献称羌人以“父名母姓为种号”是有根据的，另一方面似乎也显示古藏传说中的七天王谱系记载，其文化渊源或与古羌人有关。

第三，若将中国史籍记载中的羌人“弟兄”理解为“半弟兄”，我们须证明羌人豪酋中流行多妻制（co-wives），[381]而且其部落的发展、分衍也与此有关。事实上《西羌传》中有一则记载，直接显示他们的确有此习俗。该文献称，羌人豪酋之始祖“无弋爰剑”的曾孙辈“忍”及其弟“舞”两人居于湟中（湟水河谷）。他们娶了很多妻子；“忍”有9个儿子，分成9个部落，“舞”有17个儿子，分为17个部落。此记载不只显示羌人豪酋有多妻之俗，更揭露此与其部落分衍有关。综合以上资料与分析，我们更能相信中国历史文献中一组组的羌人豪酋“弟兄”，都是出于不同母亲的“半弟兄”。

我们从《西羌传》中记载的一些事件，也能证明这一点，且能更

进一步了解羌人的部落社会。首先，在这样的命名制度及相关部落组织下，凝聚各部落的是他们共同的母亲与祖母。我们从一个历史事件可看出，羌人豪酋的母亲或祖母确有作为部落“精神领袖”的地位。约在公元88年上述滇良家族的“号吾”降于汉帝国；据《后汉书》记载，当时他带着他的母亲及部落人民（种人）800多户来降。[382]汉代史家会特别记载他带着母亲前来，显然因为号吾自己强调、尊奉其母的地位。四年之后，迷唐——应是号吾异母弟兄之子——受中国招抚入居大小榆谷。他遣送其祖母去见当时的护羌校尉聂尚；据记载，聂尚虽尽力以礼相待，但迷唐仍不满意，杀了护送其祖母归来的汉吏，并与其他部落结盟攻打金城郡。[383]这两个事例都显示，羌人部落领袖的母亲或祖母在部落中有特殊地位。

以上号吾奉其母降汉，入居塞内，数年后迷唐也奉其祖母降汉；表示这两位妇人并非同一人。迷唐的祖母与号吾的母亲都是滇良之妻，因而此两个事件也直接说明，滇吾的儿子号吾与迷吾（迷唐之父）出自不同的母亲。[384]基于此了解，我们甚至可以诠释《西羌传》中一段难解的记载。此也就是，该文献描述聂尚如何以礼对待迷唐的祖母，但迷唐却因此反叛，并杀了护送其祖母归来的汉使者。为何如此？我认为，迷唐遣其祖母（而非其母）去见当时的护羌校尉聂尚，有与先前奉其“母”归汉的号吾部落相较劲之意。聂尚与记此事者可能不了解，在分支性社会结构下，一组组的亲兄弟部落与其半堂弟兄叔侄部落间常有无止境的对抗关系。[385]滇吾部落分裂成东吾、号吾、迷吾等部落后，此两位女性分别代表号吾部落与迷吾部落两大支系。当时最强大的迷唐部落属于迷吾系。显然迷唐认为聂尚对他祖母的礼遇不够，并认为这是对整个迷吾系部落的侮辱。

基于这样对羌人部落的认识，我们也能了解另一历史事件的来龙去脉，同时或能洗刷当时一位汉帝国官员的冤屈。这事件是，滇良的一个儿子“滇岸”曾率众向当时的护羌校尉窦林投降。据史籍记载，窦林被他的属下欺骗，而向皇帝报告说是该部落的“大豪”（大首领）来投降。第二年，滇良的另一个儿子“滇吾”也来投降，窦林又向皇帝奏称这部落的大首领来投降。皇帝觉得奇怪，为何一部落会有两个大首领。窦林解释不清，因此受到严厉惩罚。我认为，若我们了解滇岸、

滇吾为“半弟兄”，则知窦林的属下并没有欺骗他。该部落在滇良死后已至少分裂成两个部落，滇岸部落与滇吾部落，各自行动，各自决定与汉帝国的战与和；滇岸与滇吾两人都是“大豪”并没有错。

最后，若前述中国历史文献资料尚不足充分说明汉代羌人的部落组织，我们还可以近代游牧人类学之民族志资料作为佐证。在近代有多妻制的游牧社会中，每一母亲与其子（或子女）构成社会人群的基本单位，而家庭的分裂、分衍也造成不同母的“半弟兄”各自独立。[386]一组同母弟兄组成一个大家庭，弟兄各自娶妻（多妻）、生子但不分家；他们的妻子们，也各自与自己的儿女形成一小户。这几个最上层的弟兄们，以最年长的当家，到了最后一位兄弟过世后，这个大家庭便分裂；这时，每一组同母弟兄（及其妻儿）独立成为一家庭。[387]在沙特阿拉伯的阿穆拉贝都因人中，未婚儿子们都与他们的母亲住在一起，若父母离异而父亲再娶，儿子们则与他们的母亲自成一户。[388]东非的Jie族，家户由一组亲弟兄构成。这些弟兄每一个人的妻子们，都与她的子女建立自己的帐房（ekal）；到了这一组老兄弟都去世之后，每一个帐房——此时可能内部已包括几个可成为ekal的次群体（母亲与其子女）——都独立成一家户。当然，这些新成立的家户，都是由同母之亲弟兄（及其妻儿们）构成。[389]汉代羌人活动的青海东南部地区，近代当地游牧藏族的习俗是，若一个男子娶了两个妻子便要成立两个帐房，因为每个帐房都只能有一个女主人。此时畜产也要分为两部分，两个妻子各自经营畜产以抚养其子女。可作为对照的是，在本地行农业的藏族中，若一个人娶了两个妻子，则两个妻子都与他在同一帐房中。[390]总之，在有多妻习俗的游牧社会中，母亲与其子女经常为构成该社会的基本人群单位；人类学者认为这是该等社会中的一般性现象。[391]

部落结构

以上我花了不少篇幅说明羌人的部落名称与人名之构成，以及其内在意涵，目的都在说明其部落结构。基于以上的资料与讨论，我们可以略述河湟羌人部落的一般状况。

在人类学中，“部落”是一个被泛用的名词，包含许多不同的人类社会组织形式。无论如何，美国人类学者萨林斯对部落的定义，或能代表人类学者的普遍看法。他称，部落是一种其内部群体间不准相互报血仇的亲属群体或社群。然而，就因为部落以“亲属血缘”关系为骨干，所以其内部常有循此亲属关系的次部落群体，而各次部落群体间也难免有敌对关系——这是“分群性社会结构”的一种表现。如前所言，相当于“部落”的羌人社会群体，在中国汉晋文献中皆称作“种”或“种落”——“种”这个字也隐喻着其成员间有血缘或有共同起源关系。因此羌人的“种”或“种落”便是部落，或更正确地说，指各大小层级的部落。

河湟羌人部落由一些领袖，汉文献称之为“豪酋”，及其“种人”与“附落”构成。豪酋有大豪、中豪、小豪。《汉书》记载，赵充国曾悬赏缉补犯罪的羌人头领，依猎得“大豪、中豪、下豪”赐赏金不等。[392]种人应是与豪酋有远近亲属关系的部落民众；附落则指与豪酋或此部落主体民众无亲属关系的“他种”，其原部落可能离散或衰微，因此他们依附于此部落以求生。

以资料较丰富的“烧当种”来说“烧当种”指一个大范围的超部落血缘部族群体，其下各级部落均奉“烧当”为始祖。烧当种中的滇良家族是一个大部落，它内部各部落随着世代变迁。如在滇良过世后，这部落分裂为两个部落——滇岸部落与滇吾部落。滇吾仍在位时，他的部落中有号吾、东吾、迷吾等三个次部落，分别由其子率领；如前所言，他们应是出于不同母亲的半弟兄。滇吾去世后，这部落便分裂成三个部落——号吾、东吾、迷吾等皆成为独立部落。中国历史记载虽称滇良传位给滇吾，滇吾又传于东吾，看来有一父子线性传承，但实际上各部落是独立行事的。汉帝国曾同时对付号吾、东吾、迷吾等三个部落。同一家族的这些部落有时虽联合行动，但大多数时候他们自主行动，自行决定与汉帝国的战、和与降。

以大豪、中豪、下豪这样的称法来看，滇良家族之部落组织似乎至少有三层——我们且称之为部落、次部落与小部落。依上一节我对羌人部落名、人名的诠释，我们或可以作以下推测。一个部落的豪酋

（大豪），或不止娶一个妻子；每一妻及其儿子们（其中一人为首，相当于中豪）率领部分族人（种人）与附属小部落（附落）形成一次级部落。在此层级下，族人及附属小部落中也有其头人（下豪，可能为中豪的弟兄）。当此部落豪酋过世，每一次级部落之豪酋及其亲弟兄们，率领其子、亲属、附属部落、牧团独立成一新部落。此部落首领之母，便是团结这些亲弟兄及他们的儿子、亲属、部众的“共同起源”象征。这样的大部落中又有次部落、小部落的组织，便是我在前面一再提及的游牧社会之“分群性社会结构”。

部落领袖之决策权

这样的部落群体中，并没有一个如“单于”的领袖可统合诸羌部落。中国汉晋文献中，滇良家族之部落似乎有一单线的统治者父子世袭——滇良传予滇吾，滇吾传予东吾，东吾传予东号。但这可能是汉人记史者的误解。以历史事件来看，当滇吾在与汉作战时，他的弟兄滇岸部落降于汉帝国。东吾降于汉时，他的弟兄们仍时时对中国掠边。当东号在位时，他的叔父号吾降于汉，而他的堂弟兄迷唐仍在对中国作战。显然，即使在名义上有一主干部落，但各部落还是自行其是的。

更有甚者，大豪滇岸、颠吾等虽能统合部落对外作战，但其内各次部落及小部落头领可能仍有相当的自主决策权。我们由史籍记载中可略见其端倪。汉武帝时羌人头领们来投降，为陇西太守李广将军所杀；当时来降被杀的羌人首领共有800余人。[393]公元前63年，先零羌要与汉帝国对抗，共同“解仇、交质、盟诅”结盟的部落豪酋有200余人。[394]这个资料显示，结盟不是几个大豪就能决定的事，其下层的各中、小豪都要参与其事。这资料也说明，各部落、次部落、小部落间经常相互为敌、为仇，所以结盟前要先解除彼此的宿怨旧仇。又如，约在此时稍晚，一位羌人豪酋雕库来向赵充国告状说先零部落要作乱，结果因他自己有部分部落族人也参与先零部落中，所以他被汉军扣留。[395]由此可见，一个部落领袖常难以左右其下层头人的决定。《西羌传》记载，公元87年，当迷吾率着他的部落来投降时，汉帝国负责羌事的将领设下鸿门宴，一次伏杀了800多位羌人豪酋。这

么多的羌人豪酋同时赴宴，也显示投降不是大豪、中豪能单独决定的事。甚至于，以此豪酋数字来看，很可能每一个共同放牧、迁徙的牧团，都有其头人代表参与此事。在汉文献中有更直接的证据。公元164年，羌人封僇、良多、滇那等部落酋豪及其部民来降于汉。据载，此回共来了355位豪酋，率领部民约3000帐（落）。我们以此推算，依据分群性社会结构原则，最下层的豪酋（小豪）所领部民大约是10帐——这便是羌人的牧团单位。[396]

羌人牧民的生存抉择

汉代华夏称作“羌”的人群分布很广，除了河湟诸羌外，还有今川西康藏地区的山间部落人群，以及河西走廊到天山南路的部分游牧人群，东汉时期又有许多河湟羌人部落被汉帝国强迫迁于帝国的西北边郡，因此汉代“羌人”的经济生业与社会组织自然也因时因地而有相当差别。以上我所描述、分析的汉代西羌之游牧经济与社会，主要是以青海东部的河湟羌人部落为例。无论如何，这些被称为“羌”的人群有一共同的社会政治特质，那便是，在他们中间不易产生广土众民的国家与中央化王权——中国历史文献对这样的人群社会常见的描述词便是“无君”。

对于统于一君的华夏来说，“无君”的词意近于野蛮、不文明。因此汉代华夏较尊重蒙古草原上统于单于的匈奴，对于“无君”的西羌则十分鄙视。在《英雄祖先与弟兄民族》一书中我曾指出，汉晋时期华夏认为匈奴的祖先为夏后氏（大禹）的后裔“淳维”，[397]或黄帝后裔“始均”，却认为西羌始祖为秦国的戎人逃奴“无弋爰剑”——由此也可看出他们在华夏心目中的地位高下。

西羌的分群、分散性部落社会结构，表现在他们与汉帝国的交锋上便是，羌人各部落只能结为暂时性的部落联盟，且每一次结盟都要各部落先解除宿仇、交换人质。战争一结束，此联盟即瓦解，各部落又回到为生存资源的争夺、争战之中。在这样的分群性社会结构中，每一小社会群体（牧团、小部落）都为其命运自作抉择；何时从冬场

出来开始春季放牧，何时分裂成更小的群体各自迁徙求生，以及是否与其他部落结盟以对抗另一部落联盟或汉帝国。这便是为何，在汉晋文献中多有数百个羌人豪酋一起向汉帝国投降的记载，而这样的记载没有出现在汉文献对匈奴的描述中。在匈奴，单于或诸王可决定与汉帝国的战与和；对于西羌，或战或降是每一牧团与小部落自行作的决定，因此经常来向汉帝国投降的是数百个“豪酋”。

然而，虽没有国家组织，但并不表示羌人容易对付。事实上，汉帝国为了“羌乱”付出极大的代价。他们不曾要求开关市、不曾要求和亲，没有“王”可控制各个小部落群体的行动。因此当数百位首领一起来降时，不知何时他们又会叛离；与其作战很容易杀得他们“一种殆尽”，但那只是牧民们分群、分散各自求生下的假象，不多时各部又集结起来与汉军对抗。鄙视其“无君”实因汉帝国对西羌社会缺乏了解；对其缺乏了解，也使得汉帝国对于这些的西羌部落几乎是束手无策。公元87年汉军设鸿门宴，杀了迷吾部落来降的800多位羌人豪酋。这样的杀降行动，也表示汉军将领认为敌人的“投降”并不能解决问题。因此这个悲剧是一重要表征、表相，其背后的本相是汉帝国侵入并占领河湟谷地使得羌人失其生计所倚，是部分羌人部落、牧团选择投降以求生存，是阶序化、中央化帝国威权难以了解及控制平等化、分群化部落社会。

杀了所有来降的羌人首领究竟不常发生，汉帝国对于来降的羌人部落更普遍的处置是强迫迁移，将他们迁到帝国的西北边郡。在这些地方，原来帝国的边郡民众生活便不容易，一个个的羌人部落移入后，本地人群间的农牧资源竞争就更激烈了。在许多羌人与汉民的纠纷中，汉地方官员偏袒汉民，常是造成“羌乱”的初因。汉军来平乱时，不分哪些是“乱羌”而到处侵扰羌人，使得许多羌部落再度结盟反抗或到处流徙，造成更大的动乱。这便是东汉历史上两次造成整个帝国西北残破的所谓“羌乱”，分别发生在永初年间（公元107至118年）与永和年间（公元134至145年）。

有两点值得注意：一是，所谓“羌乱”并非只是羌人的动乱，而是让整个帝国西北边郡及关中地区，无论是羌民、汉民或是归降的北方

草原部族之民，皆被卷入的社会动荡。我们从历史文献记载中得知，这些反抗汉帝国的“叛羌”领导群体中有羌人也有汉人。其二，在汉帝国西北边郡这样资源贫乏的地区，绝大部分乡民时时都在饥馑、暴力威胁下，一有动乱就更是无法生存。因此当社会有大动乱不安时，甚至平时，大家都需投入可暂且求生或可得到保护的权势、武装团体之中。这也是为何经常“羌乱”一发生便如滚雪球般扩大的原因。

最后，我们可思考一个问题：同样是游牧人群，为何北方草原的匈奴可凝聚在“国家”组织之下，而西北高原河谷游牧的羌人却经常只在其各级“部落”组织之中？我认为，此与两者之自然环境以及游牧经济生态有关。在环境资源上，匈奴各部落之领域（分地）资源不足以维生，而且这些资源难以预期。因此他们发展出超部落的“国家”，将其经济生业领域扩张至与中国、西域、乌桓、丁零等地人群相接的地区，因此得以由掠夺、贸易、贡税等“对外”之辅助性经济活动中扩张其生存资源。因为他们向外取得这些辅助性资源的对象是如乌桓、鲜卑、乌孙那样的大部落联盟或国家，或如汉帝国那样的庞大帝国，因此超部落的国家成为争取及维护资源的经常性政治组合。

河湟羌人所生存的环境也是一个资源匮乏的地区。由于河湟地区的地理封闭性，以及高山河谷地形，使他们难以发展对外关系以取得远方的辅助性生活资源。更重要的是，一部落如能控制如大小榆谷那样的美好河谷，在谷地种麦，在附近的山地游牧、狩猎，生存所需大致无缺。因此其游牧之外的主要辅助性生业，农业、狩猎，使得肥美的河谷、山谷成为资源可预期而值得倾力保护与争夺的对象。如此，羌人的资源竞争对手，或向外获取辅助性资源的对象，都是其他羌部落。如此“部落”成为保护本身利益及向外取得辅助性资源最重要的群体。部落的分群性结构（层层的次部落、小部落与牧团等）及“平等自主”原则，更使得每一小群体都自作抉择，以求生存或扩张其利益。于是各大小部落为了争美好的河谷而争战不休，互相掠夺。无止境的部落战争使得各部落互相猜忌、仇恨，在这样的人类生态下，任何超部落的政治结合都是短暂的。可以说，经常影响羌人部落构成（或大或小）的“外敌”不是汉帝国，而是其他羌人部落；即使在与汉帝国作战期间也是如此。这也可以说明为何汉帝国最后以灭种屠杀来

解决“羌乱”的将领段颎，其主力部队也是羌人部落。

第五章　森林草原游牧的乌桓与鲜卑

除了北方的匈奴与西北河湟的羌人之外，汉代中原帝国的东北方有另一些游牧部族，乌桓与鲜卑。早期他们活动的区域多森林，与匈奴的草原、半荒漠草原及羌人的高原、河谷有相当差别。可以说，他们是出于森林草原的游牧部族。

据中国史籍记载，乌桓与鲜卑都出于东胡。匈奴冒顿单于打败东胡后，东胡王所领导的部落集团瓦解，乌桓与鲜卑也各奔前程。公元前3世纪的西汉初时，乌桓部落活动在西辽河（西拉木伦河）及其支流老哈河一带，鲜卑部落更在此之北。汉武帝时，约在公元前119年，汉帝国为了不让匈奴役使、利用乌桓，而将许多乌桓部落迁到上谷、渔阳、右北平、辽东、辽西等郡塞（长城）外，也就是教来河、老哈河等水域之中、上游地区。此时鲜卑可能也自北方南移，占据乌桓迁走后空下来的西拉木伦河（西辽河）流域。到了东汉初期的公元1世纪中叶，汉朝廷又将部分乌桓由长城外逐渐迁移到长城内，主要居于辽东、辽西、右北平等郡。鲜卑也在此时跟着南下，扩张其势力于上谷、渔阳、右北平、辽东、辽西五郡塞外。东汉朝廷利用鲜卑来对付匈奴、乌桓，鲜卑势力因此坐大。

公元85至87年，雄视北亚的北匈奴耗弱，蒙古高原周边常受其胁制的各部族、国家起而攻之。公元90年前后，北匈奴各部往中亚迁徙。鲜卑趁此时机西移，占领匈奴之牧地，十余万落未迁走的匈奴人也都自称是鲜卑。因而此时部分的乌桓与鲜卑部族已离开了森林草原地带，往蒙古草原或长城边上发展。从此鲜卑也经常成为中国边患；鲜卑与南匈奴、乌桓等或相结掠夺汉帝国，或彼此相攻伐。到了公元2世纪中叶，鲜卑部落中出了一位英雄人物檀石槐，将分散在草原上的鲜卑各部统一起来，展开对汉帝国更频繁的寇掠。以上是中国文献《后汉书》所见之汉代乌桓、鲜卑历史。（参见图九）



图九　汉代的乌桓与鲜卑及其迁徙图

另外，后来在中国北方建立北魏的鲜卑拓拔氏，据中国文献记载，此部族出于“大鲜卑山”，是为鲜卑之一部。研究鲜卑史的学者对于拓拔鲜卑之起源与迁徙过程有很丰富的研究，尤其是在“嘎仙洞”鲜卑石室（位于鄂伦春自治旗阿里河镇北）被发现后，学者皆认为许多相关历史地理都得到解决。[398]根据鲜卑石室的位置，以及《魏书》所记拓拔氏的迁徙历史，加上一些考古学证据，学者多认为拓拔鲜卑原住在呼伦贝尔草原的北方，而后迁至呼伦贝尔，再迁到大兴安岭南段之东的辽西赤峰一带，最后再西迁到河套东北的内蒙古中部；这支鲜卑被称作西部鲜卑，相对于辽西及大小凌河地区的东部鲜卑。[399]我认为内蒙古中部的拓拔鲜卑与《后汉书·乌桓鲜卑列传》所描述的鲜卑关系不大；或如考古学者林沄所称：“这一支原是匈奴的鲜卑因为统一了中国北部，便自命为真正的正宗鲜卑，把拓跋氏的起源传说作为鲜卑的起源传说了。”[400]历史学者罗新曾分析“嘎仙洞鲜卑石室”之历史如何在北魏及当代被两次建构，以及这些建构的政治与学术背景。[401]

由文献与考古资料看来，当公元前5世纪游牧刚开始流行在蒙古

草原之时（或更早），内蒙古东北部的部分森林草原游牧部族可能曾逐步沿着大兴安岭两侧往南迁。这些部族居于辽西时，始与汉帝国有了密切接触，汉帝国之人也因此对他们有较多的了解与记录。先到的一些部族被华夏称为“乌桓”，后来的被称作“鲜卑”——可能皆因其主要部族的自称而得名。无论如何，历史文献中所称的“鲜卑”与“乌桓”是长期、长程迁徙的一些部落联盟，我们很难将这些广大时空中的部族视为两个“民族”或两个政治体。各部族人群之内涵及其经济生业，可能因迁徙、吸纳新部族、适应新的环境生态而经常改变。在各历史阶段，其主体、统治部族与其势力范围内之各地部族，在族群性、经济生业与社会形态上也可能有多元差异。特别是南下至长城边郡并与汉帝国有更紧密关系的部族，其中有一些习读汉文经书的领袖家族，对他们而言“乌桓”与“鲜卑”这两个称号更有新的意涵。在这一章中，我所介绍的主要是辽西森林草原环境中的乌桓与鲜卑，也就是公元前2世纪至公元2世纪中期左右居住在西拉木伦河、老哈河流域的森林草原游牧部族。

秦汉时期辽西的地理环境

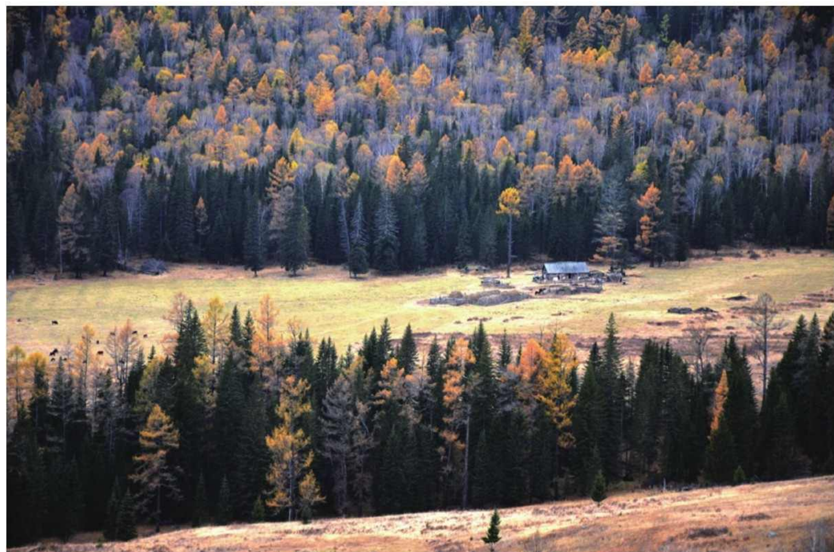
如前所言，乌桓、鲜卑的活动空间在秦汉魏晋时期有很大的变动；其迁移趋势大致是往南到燕山以北的西辽河流域，或再往西进入漠南蒙古草原，或往南进入长城内的华北边郡。公元100年以后鲜卑部族势力大增，许多北方草原部族都自称鲜卑，此也造成中国文献记载中“鲜卑”分布范围的扩大。无论如何，乌桓、鲜卑出现于中国文献记载的时代，他们主要是活动在西辽河流域的森林草原游牧人群——北起西辽河北岸克什克腾旗、巴林左旗，南到汉长城外，西起大兴安岭南段、七老图山，东至辽源。在这区域内，主要包括西辽河（西拉木伦河）及其支流老哈河流域、大小凌河流域、燕山山地等地理区。

西辽河与老哈河一带多沙丘，南岸是著名的科尔沁沙地。沙丘间有草原低地与冲积平原，今属半农半牧区。西面靠大兴安岭南麓、东麓的地区多森林。南方的燕山地区由中低山丘陵与盆地构成。温带干旱与湿润区的分界就在燕山北的承德、锦州一线。大小凌河流域夹在

努鲁儿虎山、医巫吕山与燕山地区之间，多高山，丘陵起伏。约在公元前6000年至前1500年左右，辽西地区一直有以农业为主要生计的人群在此活动，留下兴隆洼文化、红山文化、富河文化、夏家店下层文化等遗存。公元前1500年之后，夏家店下层文化的农业聚落逐渐消失。约在公元前11至前8世纪，出现在西辽河与老哈河流域的夏家店上层文化，已是半游牧或是混合经济人群的文化遗存了。环境考古学者认为，上述辽西地区的古农业文化人群的存在，与本地公元前6000年至前1000年的温暖湿润气候有关；公元前1000年左右气候变得干冷，与此对应的便是夏家店文化人群的半农半牧经济形态。[402]

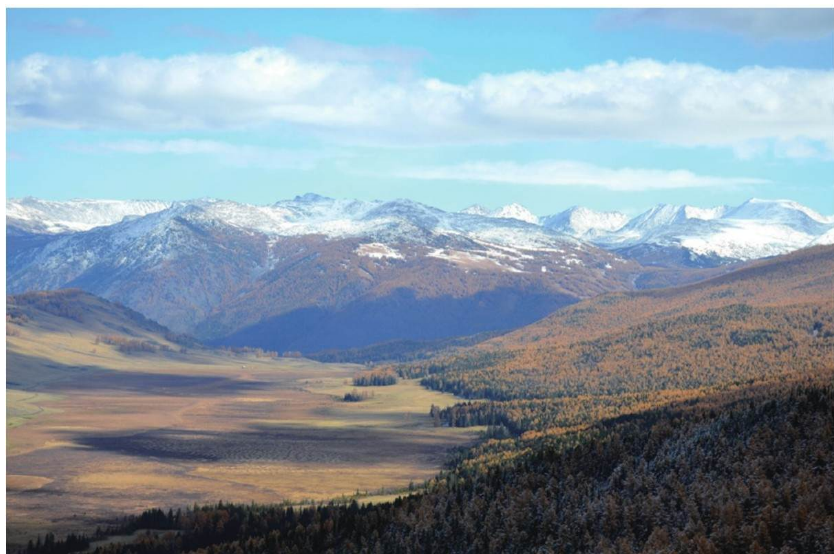
比起夏家店上层文化时期，战国晚期至汉代（公元前3世纪至公元2世纪）辽西地区的气候条件是较温暖湿润或更干冷？由考古证据看来，乌桓与鲜卑活跃于东北亚时，辽西的整体环境是较干冷而不利农业的。西辽河之冲积平原上，今日科尔沁沙地约占有4万平方公里的面积。环境考古学者指出，科尔沁沙地自全新世（始于距今1.1万年前后至今日）以来经历了四次温暖湿润、植被发达的时期。其中第三期约在公元前1500年至前800年间，第四期在公元600至1000年之间。[403]也就是说，其间的公元前800年到公元600年之间是较干冷的时期。要到公元900年左右，西辽河流域才有另一波的温暖湿润期来临；就是在此环境背景下，辽代契丹人在本地进行农业垦植。以上古气候资料，说明乌桓、鲜卑游牧人群及其游牧经济的出现，是当地人类对于不利农业之环境的一种生态适应。

在此富多元变化的地理环境中，乌桓与鲜卑人的主要经济生态区是大兴安岭东麓、东南麓与大小凌河、燕山北麓的丘陵森林与草原地带（参见彩图二十一至二十三）。汉代鲜卑人的墓葬遗存也多发现在这些地区。除了草原是游牧经济所倚外，据中国历史文献记载，貂、豽、鼲子等动物皮毛是乌桓、鲜卑狩猎所得的特产。貂是林栖性动物，由此亦可见乌桓与鲜卑人的经济生态区包括部分多溪河、多山地森林的环境。近代与乌桓、鲜卑人经济生态最类似的可能是南俄图瓦（萨彦岭地区）之森林草原牧民。当地牧民也以狩猎为其重要辅助性经济活动；在多河流森林之环境中，同样，貂类动物是他们行猎的主要对象之一。



彩图二十一　林间牧地与“林中百姓”（新疆阿尔泰地区喀纳斯湖附近）

图瓦人是蒙古人所称“林中百姓”（乌梁海人）的一支，过去以游牧、狩猎为其传统生计。



彩图二十二　落叶松林边上的夏季牧场（新疆阿尔泰地区喀纳斯湖附近）

位于哈萨克斯坦及俄罗斯的新疆喀纳斯湖附近，有保存完好的森林草

原环境，这是古代丁零及近代图瓦族游牧及狩猎的地区。



彩图二十三　森林草原游牧人群曾活动的地方（内蒙古克什克腾旗）

汉代乌桓、鲜卑等森林草原游牧人群曾活动的西辽河流域，今日绝大多数皆成了农区。

乌桓、鲜卑的游牧经济

关于乌桓人的生计活动，魏晋人王沈所著《魏书》中有一段简明的记载称：

俗善骑射，随水草放牧，居无常处，以穹庐为宅，皆东向日。弋猎禽兽，食肉饮酪，以毛毳为衣……大人已下，各自畜牧治产，不相徭役。[404]

这一段文字，清楚地说明乌桓人是游牧人群——他们赶着牲畜迁

徙以追寻水源与牧草，同时也经常从事狩猎；他们住在向阳的帐幕中，吃的是肉酪，穿的是动物的皮毛；在部落联盟首领之外，一个个的牧户、牧团各自游牧经营其畜产，没有上级能强迫民众服力役。同一文献告诉我们，鲜卑的经济生活与乌桓大致相同。以下我们还是从畜产构成、辅助性生计、季节游牧活动等方面，来详述乌桓、鲜卑的游牧经济生活。

畜产构成

关于乌桓与鲜卑之畜产，汉晋文献记载并不丰富；文献中很少记载汉军掳获这些游牧部族之牲畜种类、数量。然而从有限资料中，仍能确定他们所饲养的牲畜是以马、牛、羊为主。根据《后汉书》及王沈《魏书》等文献记载，在行聘娶时乌桓人以马、牛、羊作为礼物，他们对匈奴所输贡物也是马、牛、羊；在祭鬼神、祖先时，是“祠以牛、羊”，在他们的部落习惯法中，罪人也是以赔“牛、羊”来赎罪。公元117至119年间辽西鲜卑寇边，汉军出击，几场战斗中汉军从敌人那儿掳获的，根据文献记载，是马、牛，或牛、羊。公元126至131年间辽东鲜卑寇边，汉军几度出击掳获的皆是牛、马。《后汉书》中有很多汉军掳获北方游牧部族牲畜的记录，其中关于乌桓、鲜卑的书写，明显有异于匈奴与西羌之例；对于后二者，《后汉书》多明载牲畜种类、数量，然而对乌桓、鲜卑，《后汉书》则没有记载汉军从他们那儿掳获之牲畜数量。还有便是，汉军由乌桓、鲜卑那儿有几次掳获牲畜记录中只有马、牛，而无羊，这也不同于匈奴、西羌被掳获之牲畜记录中几乎皆有羊。

中国汉晋历史文献中缺乏掳获乌桓、鲜卑牲畜数量之记载，有可能是因为这些游牧部族所拥有牲畜数量不大，因而汉军的掳获也不多。《后汉书》称这些人“俗善骑射，弋猎禽兽为事”。公元3世纪王沈所著《魏书》，除了提及他们的游牧、狩猎外，称乌桓人也从事农作。[405]以上史料皆显示，乌桓人相当依赖牧业之外的生计活动，特别是狩猎，这自然与当地多森林的环境有关。在前面我曾提及，匈奴、西羌的牧人都多少从事些狩猎以补充肉食，近代许多游牧人群也是如此。但狩猎若在游牧经济活动中占的分量过重，则畜牧方面便会

相对减损。近代森林草原游牧的图瓦人便是一个例子；据学者调查，牲畜愈多的图瓦牧人愈无法从事狩猎。总之，狩猎对森林草原环境中的鲜卑、乌桓之重要性，远大于它们在匈奴与西羌游牧经济中所占分量。相对的，鲜卑、乌桓不如匈奴与西羌那样依赖畜产；或者他们的畜产可能较少，特别是需人力照管的羊。

由一些考古遗存中，我们也可略见汉代西辽河流域住民的经济生态。此地区已发表的考古墓葬资料中附随葬动物报道的略有，吉林榆树老河深墓地、吉林通榆兴隆山墓葬、内蒙古林西县井沟子墓葬、内蒙古巴林左旗南杨家营子墓地、内蒙古霍林河流域之科右中旗北玛尼吐墓葬。近年在内蒙古林西县井沟子发现春秋战国墓葬，其时代也可能晚到西汉早期。这些墓葬中大多随葬着动物遗骨，有驯养的马、牛、绵羊、骡、驴、狗，以及野生的鹿、獐、狐狸；其中又以马为最多，其次是绵羊。遗存中没有农具，没有猪；考古学者认为这是游牧、渔猎的东胡之遗存。[406]西汉中晚期的兴隆山墓葬，填土中发现有马、牛、羊的碎骨。[407]此墓葬被认为属汉书二期文化；该文化分布在平原地带，有大型半地穴式住房，为农牧渔猎混合经济人群之遗存。[408]东汉时之榆树老河深墓葬，129座墓中12座墓之填土里发现有马牙；另外在墓地中央一坑内葬有3个马头。[409]老河深墓葬原被识别为鲜卑墓，但许多学者相信此应为夫余人遗存。约当东汉时期的南杨家营子墓地，已发掘的20座墓，墓内随葬有马、牛、羊、狗之肢骨或头骨，以随葬羊部分肢体为最普遍。[410]霍林河流域之科右中旗北玛尼吐“鲜卑墓葬”，清理的26座墓葬中2座发现有羊距骨，3座有狗头骨；这些有动物随葬的都是男性墓。[411]以上墓葬皆不一定与乌桓、鲜卑有关，甚至不一定是游牧或半游牧人群遗存，它们却明白显示汉代西辽河流域及其邻近地区人群的多元经济生态，以及草食性动物在本地各种人类经济形态中都占重要位置。

以上考古遗存中以狗随葬的例子值得注意。王沈《魏书》中称乌桓人丧礼中有一仪式，以彩绳系在一犬身上，要它带领死者之魂归于“赤山”。然后将狗与马杀死，象征着它们与主人一起踏上最后旅程。狗在其丧葬文化中的特殊“引路”角色，可能与在当地多山地森林之环境中它们为人们狩猎时的伙伴与助手有关。最后这归于赤山的旅

程，似乎也表现乌桓人生前经常骑着马带着狗行于山林间的景象。从汉文献记载及考古遗存看来，这些早期森林游牧部族与匈奴、西羌相比，其牲畜中羊所占份额可能较少，且养狗比较普遍。这都符合森林草原牧民的经济生态；野兽多因此不宜养太多的羊，又因森林中动物多，狩猎在其生计中占重要地位。无论为了保护牧畜或打猎，人们都要借重狗。近代民族志资料显示，由于狩猎在森林草原游牧人群之生计中有相当重要性，因此协助狩猎的狗也在人们日常生活与文化中有特殊地位。

季节移牧与狩猎、农作

关于汉代西辽河流域游牧人群的季节移牧形态，汉晋文献中透露的信息也很少。然而基于对本地自然地理与资源环境的了解，并参考近代森林草原游牧人群的经济生态，我们可以略推知其移牧季节性。

乌桓与鲜卑都是森林草原游牧人群。除了游牧外，他们也在山林中狩猎，在河谷种植谷类作物。《后汉书》描述乌桓的经济生产活动，首先便称他们“俗善骑射，弋猎禽兽为事”，跟着才提及他们“随水草放牧”。该文献又称，乌桓人以鸟兽等动物的怀孕、生产、育幼来分辨一年的季节，这也显示他们的日常生计与动物关系十分密切，因而他们对鸟兽（包括驯养及野生种）的生物性有相当的认识。另外王沈《魏书》也提及，乌桓人以春天布谷鸟鸣为开始耕种的征候，并称他们的土地宜种“青穄、东墙”，又称“东墙”是一种像是蓬草的植物，有谷实如葵子，每年10月成熟。史籍也记载他们能自己酿酒，但不会做酒曲，他们所食的米常要从汉帝国那儿获得。[412]以上这些文献资料都说明乌桓人并非纯粹的游牧人群，他们习于种植谷类作物，以谷物为粮，或用来酿酒。同样是森林草原环境的唐努山、萨彦岭一带，唐代活动于此的黠戛斯部族也从事畜牧，以及种“穄”；史籍称他们用穄来作为饭食，也用以酿酒。由以上这些记载看来，农业与狩猎在乌桓、鲜卑人的生计中之地位，远比它们在匈奴、西羌中来得重要。也因此，在描述乌桓、鲜卑之游牧季节韵律时，我们必须同时说明他们与此配合的狩猎与农业活动。

冬天，与所有北亚游牧人群一样，汉代辽西一带牧民须在避风向阳的冬场里过冬。冬场通常在一个避风山谷的向阳坡上；“以穹庐为宅，皆东向”，便是指帐幕扎在向阳的地方。考古学家似乎曾发现过一个早期辽西游牧人群的“冬场”。内蒙古巴林左旗南杨家营子遗址，有汉代游牧人群的墓葬与日常生活遗存。此遗址位于一道土岭的南侧涧沟崖边，遗物仅有陶片与一些动物骨骼，多数被烧过，被砸裂，几乎没有一块是完整的。除了一灰坑外，无任何实质建筑物遗痕。此遗址的位置选择，很符合游牧人群的冬场——能遮风的低洼地，向阳位置可得到最大光热，上方高坡受风面的雪覆盖薄，宜于冬季放牧。

史籍记载鲜卑之特产，“貂、豽、鼲子，皮毛柔蠕，故天下以为名裘”。公元49年，辽西乌桓大人率众来对中国朝贡，其贡品中除牛、马外，还有弓，以及老虎、豹、貂等动物皮毛。另一条史料记载，王莽当政时汉帝国曾要乌桓勿对匈奴缴“皮布税”。[413]这些资料都说明，上好的动物皮毛是乌桓、鲜卑人狩猎所得之特产。这些动物多为林栖性动物；显然乌桓、鲜卑之所以有这些特产，与辽西及其邻近周边地区多河流、多山地森林的环境有关。近代中俄边境之图瓦地区，森林草原牧民也以狩猎为其重要辅助性经济活动。在此多河流森林之环境中，同样，貂类动物是他们行猎的主要对象之一。最宜猎貂、松鼠、野兔等小型动物的季节是深秋到初冬；[414]此时猎人较容易从雪上留下的踪迹来追猎这些动物。林中有动物可猎，又有秋季收获储存下来的谷物，汉代辽西森林草原牧民的冬天似乎不若匈奴、西羌那样艰辛。

老河深墓地部分墓葬有铁制的镢、锸、镰等农作工具随葬，这些农作工具出于男性墓也出于女性墓。[415]西丰西岔沟墓葬出土有铁制的镢、锛、锄，以及磨石盘与杵形研磨器。[416]巴林左旗南杨家营子墓葬，在一女性墓中出土一铁斧或铲。这些遗存显示，汉代辽西及其邻近地区许多人群皆农牧兼营。此可与《后汉书》记载乌桓人种“青穄、东墙”等资料相互印证。“青穄”应是黍类作物，这一类作物生育期短，又特别耐旱，与野草竞争力强而可粗种，无须薅草，这是最宜于游牧人群种植的粮食作物之一。

关于本地游牧、狩猎人群如何种“穄”，较晚，唐末五代时人对此有些观察记载。当时原居于滦河流域（河北的东北部）的奚人，有一支迁到延庆一带的长城外居住。这儿北距西辽河及老哈河流域不远，汉代时应也是乌桓人活动的地区。住在本地的奚人除了射猎、畜牧外，也种植“穄”。史籍对此的记载为：

颇知耕种，岁借边民荒地种穄，秋熟则来获。窖之山下，人莫知其处。爨以平底瓦鼎，煮穄为粥，以寒水解之而饮。[417]

这是说，他们在偏荒之地种穄，到了秋天成熟时再来收割；显然这是不需或很少需要照料的粗放农作。他们不将收获的谷物藏于住所，而是埋藏在山下——这也说明他们是不定居的游牧、游猎人群。类似储存谷物的办法，也见于萨彦岭一带的图瓦人；近代当地牧民也将收成后大部分的谷藏在窖穴中。据人类学者报道，此种窖穴多挖在干燥、细实的黏土中。人们在此种地面挖出肚深宽、口小的瓮罐状地穴，将穴壁与底抹平。藏入谷物后，上面覆上干草及以土作掩盖，以免被他人发现。有需要时，就将谷物掘出。这样的藏谷窖穴一般就挖在田地附近。[418]

鲜卑以“季春月”大会于饶乐水（西拉木伦河）上，相聚宴乐并举行婚礼；季春是汉历3月（阳历4月），这应便是他们出冬场的时节。一出冬场便可举行宴乐，可见汉代辽西一带森林草原牧民的冬季生活尚宽。从事农作的辽西及其邻近地区汉代牧民，出冬场进入春草场之时段也应是他们从事翻土、播种的季节。以下我仍以萨彦岭附近森林草原牧民之农事活动为参照，尝试了解乌桓、鲜卑牧民之农业活动。20世纪上半叶之图瓦牧民约在4月底至5月初间出冬场；畜产愈多的牧民，愈需要早点出发，畜产少的可以晚一点出冬场。5月初进入春场后，他们约要花上7—15天整地播种；田地通常就在春场附近。6月初大麦播种完成后，整个阿乌尔开始移往夏草场。[419]黍类种植在中国北方一般是5月播种，9月收成。唐代活动在唐努山、萨彦岭一带的黠

戛斯，中国史籍记载，“穄以三月种，九月获”；换成阳历来说，约是在4月播种，10月收成。这个记载中的春种时节，应是早了一些。西辽河流域比起萨彦岭、唐努山之间的图瓦地区，在纬度上低了约10度。我们可以估计乌桓、鲜卑从事春耕的时期应在阳历4月，也就是文献所称他们听到布谷鸟鸣便从事农作之时节。

夏季，萨彦岭附近图瓦牧人多驻牧于溪河边；这儿草较丰富，牛也容易喝水。他们溯溪河而上，往山中去，扎营在阴凉的山谷中。这是源源的融雪滋润土地，因此牲畜所需之牧草丰美，水源充足。8月他们又驱着牲畜下移，到接近田边的秋草场，在此停留并收割作物。到了第一场降雪时，他们再移往冬场。冬场一般在山区的向阳谷地，这儿也接近猎貂的地方。[420]多溪河的西辽河流域及邻近地区，汉代游牧人群也应是在山间溪谷分散放牧；此也说明为何他们的部落“大会”是在春季，而非如匈奴在夏5月。约在9月至10月，森林草原游牧人群下移到秋场。秋场或与春场为同一地，接近田地，因此他们可顺便收割青穄与东墙，牲畜也可吃收割后的禾秆及谷皮等。

贸易与掠夺

汉代西辽河流域及邻近地区的游牧人群，虽兼事农作与狩猎以补不足，但他们仍时时觉得匮乏。由两个趋势我们可以看出此种游牧经济之不足或不稳定。其一，汉代时先是乌桓与鲜卑不断往南迁徙，后来大部分的乌桓以及部分鲜卑移到汉帝国边塞内外居住，大部分的鲜卑则转而西向，占据匈奴的草原故土（内蒙古中南部）。也就是说，无论是居于中国边塞内外，或是进入广阔的蒙古草原，都是他们追求较安全或较佳生活的选择。其二便是，据中国史籍记载，乌桓与鲜卑彼此掠夺，其内部各“大人”所率部落联盟也经常相互劫掠，他们也分别或联合劫掠汉帝国边郡与匈奴。

关于鲜卑对汉边郡的骚扰、劫掠，东汉时人应劭曾有一生动细腻的描述。他称：

鲜卑隔在漠北，犬羊为群。无君长之帅，庐落之居，而天性贪暴，不拘信义。故数犯障塞，且无宁岁。唯至互市，乃来靡服。苟欲中国珍货，非为畏威怀德……劫居人，钞商旅，噉人牛羊，略人兵马。得赏既多，不肯去，复欲以物买铁。边将不听，便取缣帛聚欲烧之。边将恐怖，畏其反叛，辞谢抚顺，无敢拒违。[421]

这个记载虽充满对异族的轻鄙，但看来应是出于书写者的亲临观察。由此描述可知，鲜卑或对中国犯边，或以此勒求赏赐，或与汉人做买卖。这些从汉帝国获取物资的行为常并行，因而他们被视为“天性贪暴，不拘信义”。我们从另一些资料中也可见，鲜卑对汉帝国之贸易与劫掠经常是混合着进行。公元117年，辽西鲜卑来寇，汉边郡守军与乌桓连手将他们击退，并掳获其牛、马以及“财物”。公元119年鲜卑掠边，汉军与南匈奴共同出击，掳获其牛、羊与“财物”。公元126年，汉军出塞追击来寇的辽西鲜卑，“获其资重二千余种”。同年辽东鲜卑也来进犯汉帝国，汉军出击得胜，除了掳获其牛、马等牲畜外还有“什物”。相对的是，汉军打败来寇之匈奴、西羌的战利品记录中皆只有牲畜，而没有“财物”。这些什物、财物可能为鲜卑掠自汉帝国，也可能为他们自身所有。无论如何，此皆显示鲜卑进寇中国，与匈奴、西羌所为有相当不同；无论是掠夺或贸易，他们都对“财货”十分感兴趣。

以此看来，鲜卑远道而至汉帝国边郡，其意并非完全在于掠夺，而更像是不错过任何能获得物资的机会。他们对于贸易、交换特别感兴趣。甚至在掠夺的时候，他们也常以商品为对象。汉晋文献常记载匈奴、西羌掠夺汉地的马、牛、羊，但较少有关于乌桓、鲜卑掠牲畜的记载。前面我曾引述，东汉末应劭称鲜卑常“劫居人，钞商旅，噉人牛羊，略人兵马”。另外，公元135年乌桓寇云中，截夺了商人的牛车千余辆。这些都显示，可供贸易的财货在他们的生计中有相当重要性。辽西的地理位置处于多元经济生态的边缘；其南与其东为农业、工艺制造发达的汉帝国与高句丽，其北为多种类型的混合经济人群（奚、室韦、靺鞨等），其西为草原游牧的匈奴各部。这样的位置，利于他们居间沟通有无。特别是辽西及其迤北森林地区所产的动物皮毛，更为邻近游牧及定居社会上层所珍爱。乌桓、鲜卑等经掠夺、贸

易或受赐，由汉帝国得到的物资主要是绢帛、米粮，及金属工具、艺品与铁。

乌桓与汉帝国间更有一种紧密的交换关系；汉廷允许他们居于边塞内或附近，允许他们与汉民互市，并给予一定的生活物资补助，以换得乌桓配合汉军保边塞或打击其他游牧部族的军事服务。这也算是一种“贸易”。此种关系完全改变乌桓的游牧经济；在相当定居的混合经济下，他们愈来愈成为汉晋时期东北方华夏边缘的一部分。留居在辽西及移居燕山、滦河、大小凌河地区的鲜卑人也是如此，他们和汉帝国“边人”的关系愈来愈密切。

由于较重视与汉的互市关系，乌桓对汉帝国之掠边事件较少。相对于此，鲜卑各部对汉帝国的劫掠较多。我们可以由鲜卑劫掠汉帝国事件的发生季节，来说明它们所显示的人类经济生态意义。特别是，檀石槐统一鲜卑各部的三十年间，曾发动多次对汉帝国的劫掠；比较在此（檀石槐统一鲜卑）之前与在此后鲜卑的掠夺，以及比较鲜卑与匈奴、西羌劫掠汉帝国之同异，我们可以从中得到一些对这些游牧部族的新理解。

表五显示，公元45至145之百年间，鲜卑对汉帝国边郡之劫掠多发生在夏、秋、冬三季，而特别集中于8至11月（阴历）之间。12月至来年3月间是外出劫掠最少的季节。以此而言，这仍是游牧人群配合游牧季节韵律的外出劫掠。在第四章中，我曾提及羌人对汉帝国的劫掠（表四）；公元前42至公元101年之间，羌人对汉帝国边郡、边塞的劫掠多发生在7至10月，在季节上比鲜卑的对外掠夺早了一个月。这应是由于在河湟高原游牧地区，由于高度效应，秋冬来得较早。另外我们也可以看出，鲜卑较西羌有能力在冬季与夏季发动对汉帝国的掠边行动。我们知道夏季是发展牧群的季节，冬季是守成季节（让牲畜可渡过寒冬），皆不宜于集合人力对外劫掠。这一点或表示，西羌谨守各小游牧群体（家庭、牧团）的游牧生计节奏，而鲜卑（与乌桓）则在其经常性之部落联盟下，较有能力从畜牧之外的对外贸易、掠夺中获得生存资源。

表五　史籍所见鲜卑入寇汉帝国之发生季节

季节 时间	春 1 2 3	夏 4 5 6	秋 7 8 9	冬 10 11 12	发生地区	资料来源 （《后汉书》）
A. D. 45			*		辽东	1下/1下
A. D. 97			+		肥如	4/4
A. D. 101				+	右北平、渔阳	4/4
A. D. 106		+			渔阳	4/4
A. D. 115			+		辽东	5/5
A. D. 117		+			辽西	5/5
A. D. 118			+	+	代郡 上谷	5/5
A. D. 119			+		马城	5/5
A. D. 121		+	+	+	辽东 居庸关 玄菟	5/5
A. D. 122				+ +	雁门、定襄 太原	5/5
A. D. 124		+	+		玄菟 高柳	5/5
A. D. 126			+		代郡	6/6
A. D. 127	+				玄菟	6/6
A. D. 128			+		渔阳	6/6
A. D. 129				+	朔方	6/6
A. D. 132			+		辽东	6/6
A. D. 133			+		代郡	6/6
A. D. 145		+			代郡	7/7
A. D. 156			+		云中	7/7
A. D. 158				+		7/7
A. D. 159	+	+			雁门 辽东	7/7
A. D. 163		+			辽东	7/7
A. D. 166		+			北边九郡	7/7
A. D. 169				+	并州	8/8
A. D. 171				*	并州	8/8
A. D. 172				+	并州	8/8
A. D. 173				+	幽州、并州	8/8
A. D. 174				+	北地	8/8
A. D. 175		+			幽州	8/8
A. D. 176					幽州	8/8
A. D. 177		+		+	三边 辽西	8/8
A. D. 178				*	酒泉	8/8
A. D. 179				+	幽州、并州	8/8
A. D. 180				+	幽州、并州	8/8
A. D. 181				+	幽州、并州	8/8

*代表知其发生季节而不知月份。

上面的统计表也显示，公元156至181年檀石槐统一鲜卑各部期间，鲜卑对汉帝国的劫掠模式有明显的改变；多在夏、冬两季，反而秋季——传统上游牧人群劫掠定居人群聚落的季节——发生得极少。这表示在檀石槐时期，鲜卑已统辖在类似“国家”的政治组织下，因此他们对汉帝国的掠夺是“战略性”军事行动，而得以不依循（或刻意违反）游牧季节韵律。至于为何要刻意避开秋季与春季，可能檀石槐为了巩固此鲜卑国家而发展农业，因此不宜在春耕与秋收季节调集人马。

乌桓、鲜卑的部落社会

由于东汉时乌桓与鲜卑皆有相当多部众进入塞内居住，因此汉晋史籍对其家庭、部落以至于社会习俗都有丰富的记载。这些记载主要是关于乌桓；对于鲜卑，《后汉书》与王沈《魏书》都称他们“言语、习俗与乌桓同”。以下我由家庭、牧团、部落与部落联盟等，来介绍乌桓、鲜卑的社会组织。

家庭

首先，关于乌桓的家庭，汉晋史籍有以下描述：

> 贵少贱老，其性悍骜，怒则杀父兄，而终不害其母，以母有族类，父兄以己为种，无复报者故也……其嫁娶皆先私通，略将女去，或半岁百日，然后遣媒人送马牛羊以为聘娶之礼。婿随妻归，见妻家无尊卑，旦起皆拜，而不自拜其父母。为妻家仆役二年，妻家乃厚遣送女，居处财物，一出妻家。故其俗从妇人计，至战时，乃自决之。[422]

“家庭”是人类最基本的社会单位，游牧人群自不例外。家庭成员有共同的畜产，在日常生计活动上分工合作。婚姻创造一个家庭。按

以上记载，此家庭的形成有一过程。男子将自己喜欢的女子掳来，经过一段时间的夫妻生活后，才同返岳家。由于同部落各牧团民众经常有机会相聚，因此这样的掠夺婚可能是跨部落进行的。以上文献资料又称，乌桓人的母亲受其族人保护，亦显示母亲来自于他“族”，也就是其他部落。如此先有夫妻之实，然后在半年或一年后再完成婚礼，这样的婚姻在人类社会中并不罕见。通常是为了保证女子有生育能力，因此在妻子怀孕后再完成此婚姻。在这样的社会中，一般而言，家庭生计中很需要工作人力，所以女人在婚姻中的主要角色是生下“生产者”。[423]乌桓男子在婚姻过程中要到岳家服务一两年，其社会意义应是弥补该家庭女子出嫁之人力损失；这也显示“人力”在他们的生计中十分吃紧。此种婚姻习俗亦强化部落间之关系。有紧密婚姻关系的部落，彼此也常存在亲密而又紧张的关系。因此婚姻并不是“两个人的事”，而涉及部落间的诸多恩怨情仇。此也说明为何他们不敢伤害自己的母亲，因这会引起母亲之“族”（部落）的报仇行动。

由岳家提供新夫妻的帐幕与内部家当，在某种意义来说，表示女性是此“帐”（家户）的主人。在多妻婚的游牧社会中，此社会价值特别强烈；母亲是一帐的主人，子女不会住在非其生母的帐中。[424]这样的社会习俗，也强化同母之亲兄弟姊妹间的联系。

牧团

公元49年，辽西乌桓大人郝旦等922人率众来降于汉帝国。汉朝廷封其“渠帅”81人为王侯。在此例中，显然渠帅81人之下还有800多位下级豪长。以此计算，每一渠帅平均领有下级豪长约10人左右。此下级豪长应便是牧团的领袖。也就是说，渠帅所统领的相当一部落；一部落又由10个上下的牧团所构成。我们没有资料可估算一乌桓牧团约有多少人，只能以北亚游牧社会之牧团（阿乌尔）来略推想乌桓之牧团。

在第一章中我曾提及，牧团主要由一家庭或有亲属关系的几个家户构成；这是游牧生计中，在家庭之上最基本的生产互助群体。牧团成员一年中大多数时期一起迁徙游牧。有时人们对此有更严格定义，

如图瓦牧人称，阿乌尔是其牲畜同栏喂养、混合放牧的人群。萨彦岭附近图瓦牧人之阿乌尔，主要是父母与他们的已婚子女或弟兄之家庭共同构成，因而这也是亲属群体。图瓦牧人的阿乌尔大小差别很大；据报道，少则2—3帐，或多达15—20帐。“阿乌尔”此名词之各地发音或有差异，但此社会组织广泛存在于西亚、中亚、北亚各游牧部族中，如图瓦人、土库曼人、哈萨克人、卡拉卡尔帕克人、喀尔木克人，[425]以及各蒙古支系人群。20世纪前半叶，据俄罗斯学者之观察报道，蒙古游牧社会之阿乌尔一般是2—5帐，有些地区可能在5—8帐之间，或有8—12帐的阿乌尔。阿尔泰山附近的哈萨克人，阿乌尔由3—8帐构成。1830年代末，哈萨克斯坦2000多个阿乌尔的统计资料显示，移牧中的阿乌尔通常由3—5帐组成。[426]

公元49年来降的乌桓部族，中国史籍资料中无该“部”之总人口数，因此我们难估算其牧团之组成户数或人口数。然而另有一历史资料勉强可用；据《三国志》记载，公元237年，右北平郡之乌丸单于及辽西乌丸“都督率众王”，率领他们的部众5000余人来降，曹魏政权封其渠帅20余人（或曰30余人）为王。[427]马长寿将此“渠帅”当作“邑落小帅”，如此计算出一乌桓“邑落”渠帅领有“一百几十人至二百几十人”。[428]我们若以公元49年来降的乌桓一“渠帅”领有10个牧团来计算，那么一牧团便是10余至20余人；若以一户5口计算，约为3—5帐。[429]虽然以上两个乌桓部族相差约200年，但所得乌桓牧团户数与19至20世纪上半叶之北亚游牧人群一般的牧团户数相当。

最后仍须强调的是，辽西及邻近地区的环境相当多元化，汉代生息于斯的乌桓与鲜卑各部族，可能在牧、渔猎、农等生计活动上也有不同倚重。因此其牧团或聚落大小及结构也会有差异，并因季节而有相当变化。

部落与部落联盟

汉晋文献中所称乌桓、鲜卑的“邑落”相当于许多游牧社会中不同层级的部落。有时这些文献作者单以“邑”指一个部落，“落”则指构成“邑”的最小单位，帐落。文献中所称的“部”，则是部落联盟。中国

文献对乌桓之部与邑落有一段描述：

常推募勇健能理决斗讼相侵犯者为大人，邑落各有小帅，不世继也。数百千落自为一部，大人有所召呼，刻木为信，邑落传行，无文字而部众莫敢违犯。氏姓无常，以大人健者名字为姓。大人已下，各自畜牧治产，不相徭役。[430]

这是说，数百至上千帐的牧民聚为一个部落联盟，联盟中每个部落（邑落或邑）都有其领袖。东汉末年，上谷郡附近最强大的乌桓大人难楼，拥有部众9000余落（帐落）；辽西附近乌桓大人丘力居有部众5000余落；辽东地方乌桓大人苏仆延，也有千余落部众；右北平的乌桓大人乌延，则有800余落。这些“落”都指的是其所统领之牧户帐落。这些一帐帐的牧户，又构成一层层的牧团与大小部落，也就是邑落。被汉帝国封作王侯的“渠帅”，如公元49年辽西乌桓大人郝旦等922位头领率众来降的例子，当时受汉帝国之封的81位“渠帅”，应是其部落联盟中次于统领联盟之“大人”的最上级部落首领。

许多帐落、部落构成部落联盟，其领袖为“大人”。如前所言，东汉末年拥有部众9000余落的难楼，有部众5000余落的丘力居等，都是如此的乌桓部落联盟大人。约当同时，檀石槐统领下的鲜卑分为东、中、西等三部，各由大人统领。也就是说，此时他建立了一个超越部落联盟的鲜卑政治体，但在此政治体内仍以三个部落联盟来分而治之——从右北平以东至辽东、濊貊为东部大人之域，辖有20余邑；右北平以西至上谷为中部大人之域，辖有10余邑；上谷以西至敦煌、乌孙为西部大人所辖，也有20余邑。由此可见，鲜卑原来也有部落联盟（部）、部落（邑）等组织。

平日，部落联盟领袖（大人）之功能在于解决部落争端。王沈《魏书》记载，在部落联盟内盗牛马者，若不听阻止可被大人处死。各牧团、部落相斗出了人命，自行报仇解决。只有在相互报血仇不止时，才请部落联盟大人来调停。被判定有错的一方，要出牛羊作为赔命财，如此血仇才能解决。[431]由这些描述看来，乌桓之社会秩序主

要仍在各级部落、牧团内维持，只有当部落无法解决问题时，才由联盟大人来处理。如此我们也能理解，中国文献所记载部落联盟大人的另一个职责——追捕从一部落叛逃出来且无其他部落肯收容的人或群体，并将他们放逐在荒漠地区。这些文献所载乌桓部落联盟大人的主要职责——处置部落无法制止的盗牛马者，调解报血仇不止的部落间纠纷，追补并放逐不属任何部落的“叛徒”——皆在解决跨越部落边界的失序。

中国历史文献称，乌桓人杀自己的父兄并不算犯罪，又称他们动怒时会杀自己的父亲、兄弟，但绝不敢加害自己的母亲，因为母亲有族人替她报仇，而父兄则无人替他们报仇。许多学者认为这所描述的都是“母系氏族社会”的现象。我认为，此反映的是仍是部落联盟大人不干涉各部落或牧团内部的事。譬如，若一部落中某人杀了他的父兄而取得“渠帅”或牧团头领地位，这是该部落内的事，部落联盟大人无从过问。而在该部落或该牧团内，这弑父兄者已取得权位，自然无人可以为其父兄报仇。但母亲来自其他部落，弑母易造成部落间的仇报，因而需要部落联盟大人或渠帅的介入。

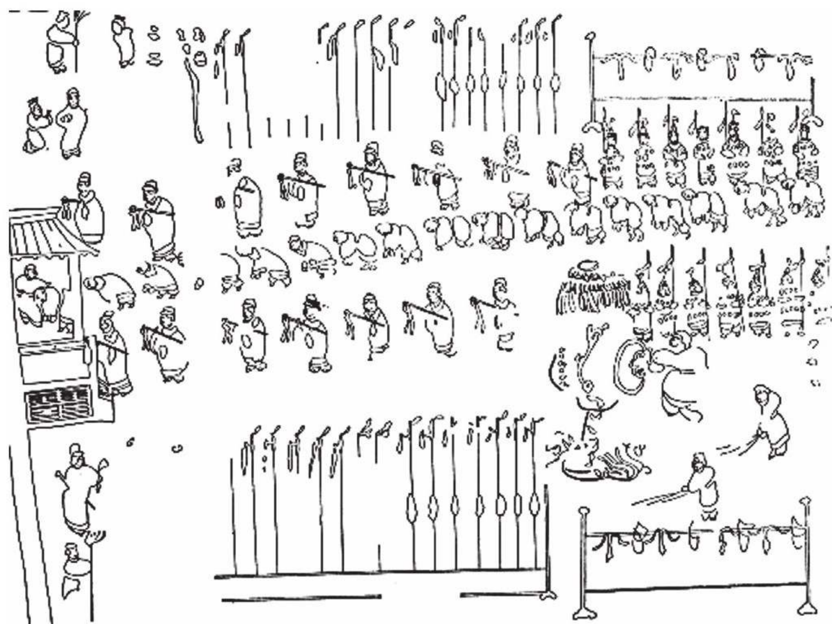
从以上分析可知，汉代辽西及邻近地区的乌桓与鲜卑社会可能包括几个主要层次：家庭——牧团——部落（邑落）——部落联盟（部）。以游牧与农作、狩猎等生计活动来说，家庭与牧团是最主要的社会群体。此即汉晋文献所称，除了大人有其政治威权外，其下之部落渠帅等并无役使牧民的力量。在一部落联盟中，民众以其“牧团”直接参与联盟之活动；此也说明为何公元49年辽西乌桓大人郝旦来降于汉时，连同他自己共有922位头领率众前来。

由大人所率的乌桓、鲜卑各部落联盟活动，在中国汉晋文献记载特别多。汉武帝时，部分乌桓部族便移居紧邻中国边塞的地区，为汉帝国守边而得到赏赐与生活物资贴补。在西汉末时，乌桓常掠夺汉帝国边郡。公元49年左右，北匈奴迁往北方与西北，南匈奴降于汉帝国。此时汉朝廷采取以贵重财货与生活物资补给来安抚北边各游牧部族的策略，并联合这些受补给的部落来共同打击突犯汉帝国边郡的游牧部落。在此策略下，汉帝国将一些乌桓部族安置于其北边各郡，并

鼓励他们招来更多族人，由汉帝国补给其衣食所需；他们则帮汉帝国侦察北方边境，并协助攻击匈奴、鲜卑。约在此时，部分鲜卑部族也南向附汉，同样以提供卫边御敌等军事服务而得汉帝国的赏赐。据史籍记载，当时邻近东北边郡的青、徐二州，每年经常付给鲜卑钱2亿7000万。

这些南移的乌桓与鲜卑，皆在其大人领导下，以“部”——部落联盟——为单位与汉帝国互动。此显示，辽西及其邻近地区之游牧人群在与汉帝国互动时，部落联盟是他们借以突破“长城资源界线”而获取生存资源的重要政治组织。这样的“部落联盟”不同于匈奴的“国家”，因前者几乎全借着“大人”之个人能力与统御魅力来维持，各部落渠率并没有太多政治权力，而匈奴的国家则有王廷僚属，以及层级化的地方长官。乌桓、鲜卑之部落联盟又不同于西羌各部落“解仇、交质、盟诅”下所缔结的部落联盟；前者为经常性组织，且大人有其统御部众的威权，而西羌之部落联盟则是为了应付战争的暂时性结盟。西羌各部落只是联合在部落联盟领袖之领导下对汉军作战，但滇吾等联盟领袖并不能处置作战之外的跨部落事宜，当然更不能干涉其他部落内的事了。不仅如此，甚至一个小部落长无法干涉其下各牧团所作的决定。[432]

以上我们根据中国历史文献所重建的乌桓、鲜卑游牧经济与社会，主要是他们仍在辽西及邻近地区游牧时的情形，或他们初移来汉帝国之塞边时仍然如此。在他们愈来愈依赖长城内的资源后，情况必然有很大的改变。如我在第一章中所说，当一个游牧部落与定居城镇、国家的关系愈来愈密切时，由于涉外关系变得即多且复杂，代表牧民对外交涉的各级领袖其政治威权也会被强化。檀石槐这样能统御各部鲜卑的领袖，也是由此“时势”所造出来的英雄。中国史籍记载，在檀石槐时代之后，鲜卑各部落联盟大人开始世袭，也就是他们的政治统御威权及地位可以传给子孙。除了以上背景外，汉帝国中央化的王权与阶序化的臣僚统御组织，自然也是乌桓、鲜卑的领袖们可仿效的。汉朝廷以自身的观念来对待来降的乌桓、鲜卑首领，譬如封他们的渠帅为王侯，也可能强化他们各级领袖的威权。（参见图十）



图十　献鲜卑降俘图

此图出于内蒙古和林格尔汉墓之墓室壁画。画中主题是鲜卑降俘低头鱼贯进入正在庆贺军功的官府。此画所表达的是对鲜卑的军事胜利后，主边事的官员在衙府中庆功宴乐，并举行献俘仪式。（内蒙古自治区文物考古研究所，《和林格尔汉墓壁画》，页17，图35；感谢内蒙古自治区文物考古研究所授权刊出。）

第六章　游牧部族与中原北疆历史

游牧部族社会在春秋战国时形成于黄河流域之北及青海东部，他们与华夏帝国相生相成——早期混合经济人群的南下争资源，促成华夏以帝国来保护南方资源，而华夏帝国隔断南方资源又迫使北方人群全面游牧化。例外的是西北方的青海河湟，此地人群的游牧化与华夏帝国的形成基本无关。在秦汉帝国时期，北方与东北方的游牧人群以不同的政治社会组织，一方面行其游牧，一方面设法突破华夏帝国的经济封锁线。西北方河湟的羌人，也以其本地游牧之政治社会组织来抵抗汉帝国的入侵。不同的经济生态、生存策略，造成我们在历史上见到的匈奴之“国家”，乌桓、鲜卑的“部落联盟”，以及西羌的“部落”。

这些出于不同地理环境的游牧人群，在汉代四百余年间以不同的方式与华夏帝国互动，其过程与最终下场也相当有异。草原游牧的匈奴一部分往欧亚草原中、西部迁徙。留在蒙古草原上的各部族中又有一部分南下依于长城（南匈奴），在长城外游牧，并与汉帝国在政治、经济上密切往来。相对地，他们与漠北草原游牧部族的关系日益疏浅，匈奴因此分为南北两大部。森林草原游牧的鲜卑各部更倾向于往南、往西发展；他们一方面进入漠南的蒙古草原，争夺草原上的游牧资源，一方面努力突破长城资源封锁线以得到南方资源。西北的羌人，在汉帝国对其一再的征伐与强迫迁徙下，部分移徙关中或近边塞地区以农牧混合经济生存于新资源环境，河湟至青藏高原东缘的羌人则仍在无止境的部落战争之中。这样的局面，在汉代以后一直延续到明代，变化不大。

以下我先略述，由于汉、魏晋时期北方游牧部族突破长城封锁线，因而从此到隋唐时期华夏帝国发生的质变。接着，我将说明汉代以后中原帝国与其周边游牧部族互动之历史，然后借此讨论中国北边与西疆的一些人类生态与历史变迁问题。

魏晋隋唐的中原王朝与炎黄子孙

除了军事征伐外，为了彻底解决这些边疆纷扰，汉帝国允许或强迫部分游牧部族移居帝国北疆的边郡之内或附近，以便就近羁管或要他们替帝国守边。如此，华夏北方的资源边界在某种程度上对这些北族开放。迁入北方诸郡的游牧部族仍聚族而居。为了应对周遭世界，部落领袖的威权大增，同时这些部落领袖家族也愈来愈像北方的华夏巨姓门阀。他们一方面有游牧部落组织力量的支持，另一方面又从华夏士大夫那儿习得一些治国兴邦之术，因而得在乱世中吸收许多需要保护与喂养的流离百姓，建立割据一方的政权。如此，在东汉帝国灭亡之后的乱世中，匈奴之裔建国前赵、北凉、夏，其支裔羯人建立后赵，移居关中的羌人建后秦，氐人建立前秦、后凉、仇池等国。在北边建国最多的是鲜卑；慕容氏建国前燕、后燕、南燕，段氏建辽西，秃发氏建南凉，乞伏氏建西秦。最后统一华北的北魏拓拔氏与北周宇文氏，也都出于鲜卑。在传统中国史上此称为魏晋南北朝时期（公元220至589年）。

魏晋南北朝是中国历史上秦汉“华夏帝国”转变为隋唐“中原王朝”的关键时期。这个帝国性质的转变，主要是部分的匈奴、西羌、鲜卑部族迁于塞内，他们吸取华夏文化中糅合儒、法的礼仪教化与治术，配合原有之游牧部落与部落联盟等组织概念，尝试建立兼治长城内外之民的政权。如此，当统一帝国再度出现时，新成立的隋唐帝国在王室血缘上、在对待长城之北游牧部族的策略上，都与秦汉帝国有相当的不同。许多历史学者早已指出隋唐帝国王室中有北族血缘，唐太宗与北族结盟以安定长城南北的关系，唐帝国广开与北方草原及西域间的贸易往来，帝国内历任宰相也多有出身北方草原部族者——这些都显示唐帝国已不只是一个由华夏建立的帝国王朝，而是一个接纳、混合各方传统的新王朝，我们可称之为“中原王朝”。

当然，隋唐及此后各个中原王朝之民，主要还是华夏或汉人。然而“华夏”的内涵在魏晋南北朝至隋唐时期也有很大的变化。许多学者都曾指出，魏晋南北朝时期北族之汉化，因此华夏或汉民族中吸纳了许多来自长城以北及西北的游牧部族之民。我认为，一个更具意义但

被忽略的变化是在华夏或汉族的祖源记忆上，他们由“黄帝之裔”成为“炎黄子孙”。在《英雄祖先与弟兄民族》一书里，我曾说明在华夏认同的形成过程中，一个祖源历史记忆——黄帝为打败其主要对手炎帝的英雄祖先——成为凝聚华夏认同最重要的同源记忆。[433]因此，由汉代到魏晋南北朝，绝大多数的华夏家族都自称是黄帝之后，只有少数门阀家族——如博陵崔氏——自称为炎帝之后。司马迁在《史记》中称匈奴统治者的始祖（淳维）是黄帝之后；[434]这显示，司马迁认为北方草原的尊贵家族也应是黄帝之裔。根据唐代达奚安俨的墓铭记载，这个以“达奚”为姓的鲜卑家族自称其祖源为黄帝子裔昌意、始均。[435]成于魏晋的《后汉书》提及西羌是姜姓之族，三苗的后裔。[436]在汉、魏晋之历史文献中，“炎帝姜姓”是相当普遍的历史记忆，因此进入关中的羌人大姓家族应很容易借此自称为炎帝后裔。然而，他们仍然自称为黄帝后裔；此更说明汉晋时“炎帝”并非普遍受人们攀附的华夏英雄祖先。

隋唐时自称炎帝神农氏后裔的贵胄家族逐渐多起来。修于唐代的《周书》记载鲜卑宇文氏之祖先由来，称“其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遯居朔野”[437]。根据此记载，北周王室可能自称为炎帝后裔。至少，根据写于唐代天宝年间的宇文琬墓志来看，这个代郡武川的宇文家族自称是炎帝之裔。[438]唐代出身北方草原之士族自称炎帝后裔的虽然不多，大多数家族仍自称是黄帝子孙，[439]无论如何，在华夏的祖源记忆中将炎帝与黄帝并列逐渐普遍。《新唐书》记载，唐代武后曾问臣下道，各世族说起本家族由来都说是炎帝、黄帝的后裔，难道上古没有一般老百姓（指炎、黄之外的各姓族）吗？[440]这是如今中国人自称“炎黄子孙”的渊源。元代蒙古史家脱脱主持编修的《辽史》中，作史者认为辽之王室为炎帝后裔，又称天下统治家族皆为炎、黄之后，以此合理化契丹之辽入主中原之事，同时也隐喻着当时元朝蒙古统治政权之正当性。[441]攀附炎帝为本族群祖源，中古时期许多北族以此别于自称黄帝之后的华夏家族；华夏逐渐普遍接受“炎黄子孙”记忆，也表示此时华夏认同中已容纳许多来自华夏域外的族群。

隋唐至于清代，无论入主中原者是蒙古、契丹、女真或是华夏，

所建立的皆是中原王朝。[442]中原王朝有其一般的性质，如建立于儒法政治价值传统上的官僚体系与治民之术，也有其各个时代的王朝特色，如辽、金、元、清等王朝兼治草原部族的组织机构。无论如何，长城以南的资源领域是各王朝的基础；所有的中原王朝统治者所为，简单地说，都在维护、扩张此资源领域，并在内部行资源阶序分配。以北方来说，长城仍是中原王朝的资源界线。即使是在辽、金、元、清等时期，王朝统治者仍将许多北方游牧部族隔于此资源界线之外，也因此不断有新的北方游牧政治群体崛起，尝试突破此资源界线。

汉代以后游牧部族与中原帝国的互动

长城边缘地带

汉与魏晋南北朝之后，蒙古草原上的游牧部族几度建立起统合整个草原的大汗国，以此施压于绿洲城邦及长城以南的中原帝国而获得资源。然而此种统合趋势以及由此建立的大汗国，也不断受到其内部各个部落群体独立自主力量的挑战。特别是，靠近长城因而经常得借着互市、贡赐从长城内获得资源的部族，与草原西部、北部的游牧部族之间经常发生分裂；此历史发展一如南北匈奴的分裂。

隋唐时期突厥汗国的建立、扩张与分裂，大致循着匈奴的途径。公元6世纪中，突厥首领土门（伊利可汗），在漠北建立汗国。至土门之子木杆可汗在位时，突厥汗国以将其资源领域范围扩张至蒙古草原的各方边缘，通过与边缘外各种国家、部族的互动，以获得支持此政治体的必要资源。然而在木杆可汗之后，中原之北的东突厥与西部突厥部落分裂而敌对，两者渐行渐远。经济生态上各有所倚重——前者与中原王朝关系密切，后者与内亚定居城邦及各游牧、半游牧部族有共生关系——应是两者分裂的基本原因。西突厥后来为唐所破（公元659年），东突厥统治蒙古地区，对唐帝国叛服无常。[443]

唐帝国亡后，五代十国时期中原北边又陷于各地方政权的割据与混战中。此时契丹之部落联盟崛起于西辽河流域，积极发展农牧，吸

纳汉人移民[444]——这都与拓跋鲜卑兴起的模式相同。其名王耶律阿保机建契丹国，阿保机子耶律德光改国号为辽，治下包括契丹、汉与部分蒙古草原部族。北宋一直受辽国的军事威胁，只有以每年供应辽银、布匹等物以求免。后来原居于契丹之北森林草原带上的女真兴起，建国为金；其兴起模式亦如拓跋鲜卑，以及建立辽国的契丹人。大金国在十余年间灭了辽，以及北宋，成为统一华北的中原王朝。后来原臣服于金的蒙古逐渐统合草原上的游牧部族，并往南争夺资源。此时作为中原王朝继承者的大金王国成为长城资源界线的维护者，阻止草原部族的入侵。

公元12世纪时的蒙古，依《蒙古秘史》记载，当时草原上的情况是“天下扰攘，互相攻劫，人不安生”。成吉思汗统一大漠南北建立蒙古帝国后，建立各种制度结合草原上各游牧部族的力量，向四方扩张资源界线。蒙古帝国的资源领域雄心是前所未有的。经过多年的四方征伐，他们建立起包括四大汗国的蒙古帝国，然而不久四大汗国形同独立。在南侵方面，他们于1234年灭了金朝，1276年灭了南宋，蒙古大汗成为中原帝国的统治者。然而此时长城之北的游牧人群并非皆能享受由南方流入的资源，相反，另一些“边界”让许多牧民生活更贫困。这些“边界”一则是为了凝聚力量、防范各部相攻掠所订定的万户、千户、百户体制。这个类似匈奴帝国下诸部落“各有分地”的制度，将牧民固定在各级领袖的领地内，擅离者会被处死。还有一种“边界”则是帝国统御下被强化的社会阶级界线。由皇帝、大汗至各级领袖形成世袭的层层阶级，享受优渥的资源，牧民则负担沉重的差役、赋税。这两种边界，如前所言，在匈奴帝国中即已存在，但在元代蒙古帝国治下由于统御技术进步而更深化。蒙古帝国解体后，草原上各部落草场领域之界线由于各部间的争战而有很多变化，但基本上仍通过贵族间的妥协而稳固存在。因为只有各部落贵族领域间的边界确定，才能让有移动能力的牧民无所脱逃。也因此，社会内的阶级边界不因蒙古帝国解体而消失，明清时期草原上的社会阶级区分与资源分配问题更严重。以此而言，长城之北原来由于人之“移动力”所造成的社会平等自主特质消失殆尽，而与长城之南定居农民的阶级社会愈来愈无差别。

蒙元统治不及百年而结束（1279至1368年），绝大多数的蒙古部族退回草原。在明代他们仍如历史上的草原游牧部族，不断企图突破中原帝国的资源封锁线。在15世纪末至17世纪初之间，蒙古草原上大略分为漠南、漠北（喀尔喀蒙古）、漠西（卫拉特蒙古）等三大部。漠南与漠北蒙古合称东部蒙古，相对于西方的卫拉特蒙古（瓦剌部），漠南又是东部蒙古的核心地区。明代东部蒙古中屡出雄才大略的大汗，如达延汗、俺答汗等。他们虽能短暂地统一东西及大漠南北，但终由于各部“平等自主”“自作抉择”之部落本质以及缺乏共同敌人与利益而难以稳固结合。更由于也先、达延汗等东蒙古大汗的政治威权依赖不断对明王朝发动战争并由长城之南获得资源来滋养，因而与较依赖与西域、中亚往来获得利益的漠西卫拉特蒙古（瓦剌）难以同心协力。特别是，漠南蒙古与明帝国在大多数时段皆维持和平互市关系。漠南的俺答汗在位时期，他先以武力逼迫明帝国开边市贸易，而后以和平贸易来突破长城资源封锁线——这都是南匈奴以来所形成之历史本相下的作为。然而俺答汗亦有突破此历史本相的创举：他接纳进入漠南谋生的汉人逃兵、难民，给予他们牛羊、耕具、农地，在土默特地区开发农区鼓励垦殖。[445]在此发展下，漠南蒙古与漠北喀尔喀蒙古诸部间的差异愈来愈大。明代广开边市贸易对蒙古草原造成的另一个影响是，通过物资的流动、交换与再分配，更强化了蒙古牧民社会中的阶级分化。[446]

明代由松花江、牡丹江流域森林草原带逐步南迁的建州女真崛起，其南侵与建国模式仍如过去的辽、金等国——先以部落联盟的组织力量南下，而后吸纳各方部族及汉人移民、谋士，在此过程中其政治形式逐步变化，终于建立起混合草原国家、部落联盟与汉式政权特色的后金汗国，而后南侵入关结束明代王朝，开创清朝统治之业。满人所建的清朝中原帝国，仍与历朝的中原帝国一样，统治者所行的主要是保护、垄断、分配、剥削帝国内各种资源的事。对于北方的草原部族，清朝在元代至明代蒙古之部、万户、千户基础上建立盟旗制度，此可说是森林草原之部落联盟传统的延伸，满清皇帝也是最高的盟主。如此，长城内外已成为一体；长城的边界意义已逐渐消失。

清代另外两个发展趋势也使得长城边界渐泯。一是，长城内外的

贸易往来更为密切；各级蒙古王公经常带着蒙古商队来京做买卖，沿长城地带许多商业城镇兴起。更有许多汉商深入蒙古地区，他们带入的物资与消费习惯，以及借贷、利息、抵押等商业法则，更使得长城内外在经济上成为一体。另一个发展趋势则是部分内蒙古地区的农业化。明代蒙古俺答汗以来便有许多汉民贫农逃出关外，在内蒙古中南部一带开垦；清代以来进入这些地区的汉民愈来愈多，许多地方成为农区或半农半牧区。部分原来的蒙古牧民也成为农人、商人与工匠。长城沿边的农业化、工商业化与城镇兴起，都使得游牧者更受制于社会阶级、消费习惯、利息抵押、劳工薪资等规范，而失去其移动性。

河湟与西北边郡

青海东部河湟地区的高原河谷，如前所言，在游牧经济的起源以及汉代游牧人群与汉帝国间的互动等方面，都与长城外的蒙古草原以及东北的森林草原有些不同。秦汉时期没有长城隔绝汉与羌，这也显示对中原帝国而言西北的河湟、河西都是可扩展的边疆，而非应排除于资源边界外的异域。

东汉时居于河湟的羌人一般称作“西羌”，迁于洮河以东关陇一带（约指今甘肃、宁夏中南部与陕西西部）的羌人被称为“东羌”。魏晋南北朝时期，甘肃、宁夏及陕西西部的“东羌”聚居于羌村，他们从事农作，信仰佛教，与邻近汉村民众差别渐泯。[447]部族豪酋家族子弟更习读经书，讲求儒家人伦名教，自称是“有虞氏苗裔”、“周王子晋之后”或“夏后氏之后”，也就是黄帝子孙。在战乱中，西北边郡的羌人有时配合汉军与匈奴、鲜卑及其他羌部作战，或在难以生存时相结逃离汉帝国边郡，或与汉帝国内的边缘势力（难民与盗匪）相结而在关中到处流窜掠夺。甘肃、宁夏、陕北等地的农民原来生活便很艰苦，稍有自然灾难或战乱人们便要设法相聚互保，或投靠能给予保护的地方强权。由于从外地迁来的羌、氐、匈奴等部族多聚族而居，他们的领袖豪族平常便有保护其族人的力量，因此在乱世时很容易吸引许多无助的民众投入其群体中。当其势力壮大时，便在西北边地建立起王国政权，割据一方。所谓五胡十六国，许多皆为西北边郡的“五胡”所建。

东汉至魏晋南北朝发生在河湟及汉帝国西北边郡的历史，形成一个历史轨迹。此也就是，河湟与帝国西北边郡的历史命运密切相联；其过程大约是，河湟羌人入侵或被移徙于帝国西北边郡→他们聚族而居并逐渐汉化→其豪强招纳流亡、扩张势力并建立割据一方的政权。后来许多的历史发展都循此轨迹，因此，也形成一种历史本相。

隋唐时，华夏称甘肃西南之洮河流域至川西北的诸游牧部落为“党项”，认为他们是汉代羌人之裔，所以也称之为“党项羌”。《新唐书》记载，党项“以姓别为部，一姓又分为小部落，大者万骑，小数千，不能相统”。也就是说他们有层层的部落组织，但各部落间难以产生统一全体的领导中心。该文献又称党项部落中没有法令、没有赋税，各部落间常相互劫掠以及报血雠；这也表示在应对资源不足的问题时，本地人群倾向于以对内分配、争夺来解决。这一切都与汉代西羌的情况没有差别。隋至唐初，有些党项族落经常掠夺中原王朝的西北边郡。除了征讨驱逐外，隋唐帝国将一些归顺的党项族落移入西北边郡以便辖控；[448]此作为也和东汉帝国对付羌人的方法类似。

公元7世纪，吐蕃兴于藏南并北向扩张。在此王国的发展过程中，最关键的步骤便是吞并青藏高原东缘的苏毗、党项、吐谷浑。吐蕃之所以能迅速扩张，并对唐帝国之西北造成严重威胁，主要原因便是其能凝聚这些被泛称为“羌”的游牧或半游牧部族；利用他们常用于内斗的武力侵入唐帝国西北疆，以分配掠得的物资来强化此军事联盟的凝聚。唐帝国恐党项、吐谷浑部族为吐蕃所用，因此让大量党项部族移入于今日甘肃、宁夏、内蒙古、陕西等地。8世纪中叶，内徙的党项各部常相结为乱，他们或成为东侵的吐蕃军劫掠的对象，或加入吐蕃军以掠夺唐帝国州县，或加入唐军以对抗吐蕃。[449]总之，因党项羌为处于吐蕃与唐之间的许多分散部族，这些部族各自选择有利于己的生存之道。在如此乱局中，特别宜于党项羌各大姓家族势力发展。这些相当汉化的大姓家族，各自招徕族人，吸纳各方流离亡叛，盘踞一方；此情况又与魏晋南北朝时期陕甘一带的羌人豪帅类似。

9世纪时，在立国约历200年后吐蕃各部“种族分散，大者数千家，小者百十家”[450]，主要原因为其无力消弭内部因资源不足而生的

部落战争，也无力约束各大小部落的“移动力”——不只是空间上的移动，也包括“认同”上的变迁——与自作抉择的能力。在东边，进入陕甘、宁夏等地的羌人部族，如汉晋时期的羌人一样，很快地融入中原王朝西北疆的政治、经济与族群文化中，相反的，他们与吐蕃的关系反而日益疏浅。[451]乱世利于举族（部落）迁来关陇的羌人豪酋扩张其权势，唐末五代时期夏州党项李氏便是如此的地方豪强。10世纪末至11世纪，该家族的李继迁扩张其势力，其孙李元昊建国大夏（1038至1227年）。在宋与夏之争夺下，许多原来行游牧或农牧混合经济的党项羌部族或成为大夏治下之民，或被宋帝国移入边境州县内。被移入宋、夏农垦区内的党项族渐成为定居农人，留在青海东部与邻近甘肃地区的党项羌人则仍行游牧或农牧混合经济，此与汉代羌人的结局相同。

所以，到了宋代一切又回到原点。除了在青海地区曾短暂出现领域小的确厮啰政权（996至1065年）外，高原河谷游牧地区没有再出现过较大的政治体。居住于河湟以及今日“朵”（约指青海东南部说安多语的藏族地区）、“康”（约指川西大渡河流域及邻近岷江上游地区）过去被泛称作“羌”的各部落，在深受吐蕃文化影响后，被中原帝国之人泛称为“番”或“西番”，然而他们经常在相互侵夺、复仇的部落、村寨战争中，仍有如汉代之西羌，并没有太大改变。

从以上这些历史中我们可以得知，河湟与关陇有非常密切的关系。关陇移民常随中原帝国之军政势力进入河湟，占据谷地，造成河湟变乱。河湟有乱，便有大量河湟部族入侵或受迫迁入关陇，并造成关陇之政治社会动荡。在关陇之乱世中，容易出现割据一方的地方军阀或王国政权，[452]部分此种政权之建立者其祖源为河湟之族。河湟与关陇有如此密切关系，然而历史上平“羌”或讨伐“番”的将领往往来自于关陇。这些将领，如汉代的段颎与民国时期之西北军阀马步芳，他们都深知羌人（或朵康之人）自为其主、相互掠伐的部落特色，因此能利用各部落间的矛盾，联合或吸纳一些部落来打击其他部落。

游牧国家兴衰：历史循环论

由于在历史上北方草原游牧部族多次组成庞大的草原帝国，更有部分游牧国家得以征服中原而成为中国史上所谓的“征服王朝”，因而许多学者尝试建立一种历史循环论来说明这些游牧国家之兴衰，以及其与中原帝国治乱之间的关联。以下我举两位学者之说为例。

20世纪上半叶曾在中国北方居留近30年的拉铁摩尔，在其名著《中国的亚洲内陆边疆》一书中曾提出如此看法：

……约两千年来，由前汉到19世纪中，内亚与中国的整体历史可说是由两个循环圈——草原上部落分立与统一的循环，以及中国王朝一统与崩溃的循环——所构成，两者模式相异，但在历史过程上又彼此相互牵动。[453]

在草原帝国兴衰方面，他以机动力（mobility）与财富（wealth）之此长彼消，来解释其历史变化。他指出，一个游牧政治群体征服并统治中国，他们便逐渐失去草原部族优势，也就是失去移动所带来的机动战斗力，并安于农业定居生活。然而对定居农业人群的剥削达到某一程度时，他们不是亡于内部叛乱，便是亡于新兴北方游牧部族的入侵。中原强大王朝的出现，可以控制并垄断财富资源，让北方游牧部族成为其附庸。而这些居于北方的附庸部族失了财富，反而得其游牧机动力优势，他们借此力量威胁中原王朝，于是以机动力来榨得财富的事重复发生。他指出，清代满洲政权是此历史循环的尾声；清朝政权善用“旗制”来分散蒙古草原部族，划分并限定其领域，如此也削弱了其移动力。同时失去机动力的牧民，在其王公与中原商人的合作下更成为商业与高利贷的祭品。[454]基于此，他又提出一个游牧政权兴衰的四阶段论。在第一阶段，他们利用游牧武力控制与定居人群间的贸易。第二阶段，以游牧部族武力来维持一个混合国家，从定居农人、商人、工匠那儿获得贡税。第三阶段，此政权统治阶层陷入维持战力与享受贡赋的两难之中；最后他们与保有战力的游牧部族愈来愈疏远。第四阶段，也就是在建国后第三或第四世代时，

此政权统治者已无法掌握军事优势权力，于是国家分裂，外围部族叛离。[455]

拉铁摩尔还提出一贮积区（reservoir）概念。他以“贮积区”来指称辽西、内蒙古、甘肃与中原帝国相接邻之域，也就是长城沿线的边缘地带。他认为，不但典型的北方草原游牧社会源出于此边缘地带的农牧混合经济人群，后来在历史上统一北方草原或更南下统一中原的部族，也多出于此地域。因而“贮积区”可视为他所称的两个历史兴衰循环圈——北亚游牧世界与中原帝国——的发展关键。草原帝国与部分中原帝国之兴由此，其败亡也由此。他指出，整体来说纯草原游牧是充满变数且不稳定的，因此草原部族经常脱离纯游牧南下到草原边缘的混合经济地区觅求资源。便因如此，“贮积区”成为各种典范与秩序（如北方草原帝国与南方中原王朝）的边缘或边缘交迭之处，历史变迁与战争大多由此产生。出于此地区的混合经济政权，由于有兼管定居农业与游牧社群的经验，常能建立起兼领中原与草原的大帝国。[456]

巴菲尔德教授的著作《危险的边疆：游牧帝国与中国》，可说是续拉铁摩尔《中国的亚洲内陆边疆》一书后，研究中国北疆各种游牧与定居人群政治体之互动最宏观且最有体系的著作。首先，作者指出，北方草原游牧部落帝国之凝聚，极依赖他们与统一中原王朝政权间的互动；一方崩溃，另一方也随之解体。其缘由是，草原游牧帝国之凝聚需要有外来物资的挹注；外来物资在游牧政权中的层级分配，则可强化各层级的领导威权。中原王朝也需要统一的北方游牧政权，与此政权妥善打交道可以稳定其北疆。其次，与此相关的，他认为草原游牧帝国从中原王朝得到物资通常有两种策略，“外边疆策略”与“内边疆策略”——前者指的是以武力入侵，从中原王朝获得物资；后者指的是游牧部族（如匈奴呼韩邪单于所部）势力弱时他们归顺中原王朝，入居边塞，利用中原王朝之贴补而恢复势力。[457]

最后，中国历史上诸“外来王朝”的兴起，其背景常是草原游牧帝国与中原王朝皆溃解之时代，且其兴起过程循一定模式。这模式是，在北方混乱局势中，三波游牧部族力量相继进入华北，逐步建立

起“外来王朝”。首波常为草原部族，如南北朝时期的刘聪、石勒等所建前赵、后赵政权，他们有很强的战斗力，其部落组织也利于军事联盟的凝聚。然而他们长于战事与征服，却不善于占有广大土地及统领众民的治术。因此，这样的北方小王朝常是短命的。取代它们的第二波王朝则不同。它们兴起于中原的边缘地带，如河西走廊及西辽河流域，远离北方割据政权相攻伐而烽火连天之地。在此他们学习如何在一个小政治体中发展一套二元体系，以分别管理定居农民及游牧部族。这样崛起于边缘终而入主中原的政权，最成功的多出于东北的辽河流域，如南北朝时慕容鲜卑所建的前燕、后燕，及宋代时契丹所建的辽等。然而他们无法统一华北，其势力也因内斗而削弱。第三波的外来部族常原为第二波外来政权下的属国，也出于东北地区，如南北朝时最后开创北魏政权的拓拔鲜卑，以及宋代建立金朝的女真部族。他们质鄙无文，但有强大战斗力。在取代第二波外来政权后，他们采用前政权的二元统治制度，并迅速扩张势力统一华北。巴菲尔德也指出，蒙古人所建的元帝国不同于以上“外来王朝”。在统御体系上，蒙元虽有二元体系但不若满州“外来王朝”那样依赖汉人官僚。最后在面临政权存亡危机时，蒙元也不若满洲“外来王朝”那样极力维护其中原领域，而是很快退回草原。继起的明王朝，其对付北方草原部族的策略也不同于从前各中原王朝。明王朝宁忍受多股草原部族势力掠边侵扰而不愿对草原部族联盟妥协，也因此让这些草原部族联盟难以维持（因无法获得必要资源），更无法继续发展为草原帝国。然而在明末中原政权濒危时，最后入主中原的仍是崛起于满洲的清人。[458]

基于对游牧经济生态与相关资源环境的了解，以上两位学者都对古代中国周边各种类型游牧政权与中原帝国间的互动模式有精辟的分析。拉铁摩尔关于游牧国家兴衰之说，颇似14世纪阿拉伯世界著名历史学者伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun）所论。在西方，伊本·赫勒敦常被认为是最早尝试探索人类社会与政治组织变迁模式的历史学者。在其名著《历史概论》（*The Muqaddimah*：*An Introduction to History*）中，他认为在沙漠中行骆驼游牧的贝都因人为阿拉伯世界最纯正、勇敢并有优良品德的人群。他强调贝都因人在艰苦环境中培养出的坚忍、勇敢奋进之精神，强调他们有纯正的血缘，以及共同血缘传承所

强化的群体情感（group feeling）；这些使他们得以获得财富并建立王朝。第一代统治者仍以家族内之群体情感为重，能保护群体利益。第二代统治者在繁荣、奢华的定居环境中成长，他们开始排除亲戚及族人，信任与自己无亲缘的部属、随从。第三代统治者之奢侈开销继续增加，相对的，军事力量减弱，众叛亲离，甚至开始依赖他族武力的保护，最后终造成王朝的崩溃。[459]拉铁摩尔也指出定居与财富让一个游牧王朝腐化；然而他认为财富让建立王国的游牧部族失去机动力，而机动力是一游牧部族得以战胜定居政权的主要优势。相对的，伊本一再强调的部族“群体情感”，并未出现在拉铁摩尔的论述中。

拉铁摩尔提及草原帝国与中原王朝两个兴衰循环圈，也注意到此两个循环圈似有些关联，但他终究并未言明。在巴菲尔德的著作中，他以人类学者所见游牧社会之分群性结构来解释草原帝国与中原帝国之兴衰互动关系。游牧社会之分群性结构，使得他们得以视敌对群体的大小而弹性调整部族聚合的规模；当中原帝国一统时，草原部族也须凝聚为对等的政治群体才能从中国得到所需物资。从中原帝国得到的物资，在游牧政治体中由上而下的层层赐予、分配，可强化游牧政权之结构。[460]相对的，当中原帝国分崩离析时，草原上的大游牧汗国便难以存在了。巴菲尔德也同意拉铁摩尔之说，认为草原边缘地区是孕育游牧国家的温床，这种草原边缘主要是辽河流域的满洲地区。

历史本相与表相

以上两位学者的草原与中原帝国历史循环论，大致符合我们所知的历史事实，然而亦无法否认，其间有些不符规律的异例。这样的历史循环规律即使存在，也是史家之选择、归纳所得；它本身并不能说明其为何“存在”，它也不能说明相关“历史事件”为何发生，更不用说，它无法解释循环规律与历史事件间的关系。

我认为，历史事件，无论它们符合或不符合一些历史发展模式，都是一些历史表相（historical representation），它们产生于一些历史本相（historical reality）；更正确地说，它们产生于在某种历史本

相下人们的企图与行动抉择。历史本相与表相之关系，如法国社会学者布迪厄所言之社会本相与表相（表征）的关系——表相在本相中产生（the representations of reality），本相也因表相而存在（the reality of representations）。[461]历史事件（表相）虽深受一些历史本相影响，但在“人”的行动抉择下，它们不尽然应和历史本相，有时也违逆并修饰历史本相。在如此对历史的认知下，历史研究的一个要旨是在对历史事件的重建与探索中，尝试认识造成历史事件的历史本相，以及更重要的，“人”在历史本相（对个人而言也是社会现实本相）下的顺服、违逆等行为抉择。

由此角度来看，自战国至于明清，北方游牧世界与中原间所发生的历史事件都是一个历史本相的产物——这个历史本相便是华夏（或中原之人）的北方资源界线或边界。在本书第二章中，我说明由殷商到西周时期，移动化、畜牧化及武装化人群出现在黄土高原的北方边缘地带，并向南争夺宜于农牧之地。与此相应的是南方华夏认同逐渐形成，华夏诸国相聚以维护或扩张其领域资源。华夏向北扩张其资源领域，并筑长城以维护此领域，如此更促成华夏资源边界外的北方混合经济人群投入游牧生计之中。这条东西绵延的资源界线（长城是其具体表征），造成中原帝国与其北方、东北方诸游牧部族间之互动，各方沿此界线展开历两千余年争夺与维护生存资源的历史。

汉帝国与北方游牧部族间发生的战争、和亲、贸易、移民等事件，是此种历史本相形成后最早发生的一些历史事件，也便是我所称的历史表相。在本书第三、四、五章中，我分别说明蒙古草原、河湟高原河谷、辽西森林草原，三种不同环境下的游牧部族如何组成不同的游牧社会政治组合——匈奴的国家、西羌的部落、鲜卑与乌桓的部落联盟——以突破华夏或中原帝国的北方资源边界，或以之应对华夏资源边界的扩张。

游牧国家、部落与部落联盟

在人类历史上，为何有些人群只建立鸡犬相闻的小社会，有些却建立起横跨大洲的世界性帝国？为何蒙古草原上的匈奴部落能组成经

常性的国家，而河湟游牧部落连组成部落联盟都有困难？人类的“理想国”究竟该多大，或多小？曾有人类学者对人类领域性（human territoriality）提出一种生态性解释，他们认为人类群体领域的产生，是由于在此生存资源丰富且可以预期，控制这些资源可使生存得到保障，一人群因此愿付出代价来利用及保卫此一领域。[462]在游牧社会研究中，学者也注意到一部落或部落联盟的领域规模大小，在于其必须能满足及保障牧民四季游牧所需的资源。[463]

在本书第一章中，我说明游牧是一种难以自给自足的生计方式，游牧人群相当依赖游牧之外的辅助性经济来源，而各种辅助性经济活动又涉及不同的空间领域需求，因而又涉及与不同的“外人”互动。因此游牧人群的政治组合与经济领域规模，经常非由游牧生产活动来决定，而相当程度取决于其辅助性经济。汉代匈奴、西羌与鲜卑（以及乌桓），便各自在其特有的辅助性经济与相关空间领域下，形成不同的游牧社会政治组织。以匈奴来说，蒙古草原上缺乏农业而狩猎所得又极有限，各部落之游牧领域（分地）资源不足以维生且难以预期与掌握，因此他们发展出超部落的国家，将其经济生业区域（领域）扩张至与汉帝国、西域诸国、乌桓、丁零等地人群邻接之地，通过掠夺、贸易、征贡税等活动向外扩张其生存资源。蒙古草原上的游牧人群而言，这些是较稳定且能预期的生存资源。因为他们通过掠夺（战略性掠夺）、贸易向外取得主要辅助性资源的对象是如乌桓、鲜卑、乌孙那样的大部落联盟，或如汉帝国那样的庞大帝国，因此超部落的国家成为争取及维护资源的常态性政治组合。

然而，匈奴的国家有其内在矛盾。对牧民而言，“国家”让他们由贸易、掠夺等辅助性生计中得到些生存资源，然而他们的游牧本业却因“国家”而受到极大的损害。它破坏了游牧经济中分散、分群（segmentation）、平等自主原则（egalitarianism），以及人力运用的平衡。后来，这样的政治结构只赖对外压榨、掠夺所得之奢侈品，经层层分配、赏赐来建立与维持其国家权力体系。在许多学术研究中，我们经常读到游牧帝国对于周邻定居国家予求予取的历史。[464]事实上，游牧国家并不是在任一方面都占有优势。游牧人群的经济生产及其社会结构间有紧密而又敏感的关系，而且都受某些结构性原则

影响——其中“分散”可能是最重要的结构原则。由匈奴的例子来看，过度集中（中央化）的政治体制及由此产生的对外政策，显然严重影响了游牧经济与社会的分支性（或分散性），也影响了游牧生产活动的人力配置。这是匈奴国家政治体最大的弱点，也部分解释了为什么匈奴一再受创于大量的牲畜被掳或死于天灾，其内部又不时有部落分裂活动，同时他们又需要在战争中掳取畜产、人民。

河湟地区的高原河谷环境，使得一部落如能控制如大小榆谷那样的美好山谷，在谷地种麦，在附近的山地游牧、狩猎，生存所需大致无缺。因此其游牧之外的主要辅助性生业——农业、狩猎、掠夺（生计性掠夺）——使得一个美好的河谷成为资源可预期而值得倾力保护与争夺的对象。如此一个河湟西羌部落的资源竞争对手，或他们向外获取辅助性资源的对象，都是邻近觊觎、争夺美好河谷的其他西羌部落，也因此，部落成为保护人们及其生存资源最重要的政治社会组织。部落的分支性结构及平等自主原则，更使得每一小群体都有能力自作重要抉择，以在此环境中求生存。于是各大小部落为了争美好的河谷草场争战不休，无止的部落战争使得各部落互相猜忌、仇恨。在这样的经济生态下，任何超部落的政治结合都是短暂的。可以说，造成及影响羌人社会政治结群的最重要外敌不是汉帝国，而是其他羌人部落，即使在与汉帝国作战期间也是如此。这也说明，为何汉帝国可以利用羌人部落来攻击或防御另一些羌人部落。

两汉时期的乌桓与鲜卑，在辅助性经济、游牧社会组织与领域观念上显然又不同于匈奴及西羌。辽西及其邻近地区在环境上富多元变化，因此也孕育多元的人类经济生态。一般而言，在人群生计的稳定性与资源可预期性上，本区之北的农牧、渔猎混合经济地区，不如宜牧的西方蒙古草原，也不如南方较温暖而宜农的辽东与辽南地区。因此乌桓与鲜卑各部族经常由北方迁至辽西，再由此往南、往西及往东迁徙。因此，不同时间、空间中的乌桓与鲜卑其经济生业有相当差别。各地部族之经济基础差异，使得他们无法像匈奴各部落一样组成领域广大的国家。他们也不同于西羌部落那样固守一部落领域，而是经常向外迁移，寻找宜于农牧之地与贸易、掠夺的机会。在此情境下，部落联盟是一非常有效的组织机制。与匈奴国家相同，乌桓、鲜

卑部落联盟之主要功能为对外获得资源。与匈奴国家不同的是，此部落联盟对内的控制不十分严格，它并不维持部落内的秩序，而让内部各游牧、半游牧及其他生业群体能自作重要的生计抉择。这样的部落联盟，能避免“国家”对其内部群体移动力的限制与羁绊，又在共同追求外在资源的行动中减少“部落”内斗造成的耗损。更大的长处是此种部落联盟的包容力与转变力；它能将纯游牧的部族与半农半牧、农牧渔猎混合经济甚至农耕人群结合在一起，它也因着内部群体成员与外在资源环境的变化而转型。因此，不同时期、地区的乌桓与鲜卑，在成员内涵与政治社会组织形式上有相当差别。东汉至魏晋时，有些鲜卑部落联盟吸纳大量汉人农民、士人，有些吸纳大量的草原游牧部族；其部落联盟或转变为游牧国家，或转变为仿汉式的北方政权。

在汉代以后的中国历史上，蒙古草原上不断出现一些大型游牧汗国，东北森林草原地区各部族也经常形成部落联盟，河湟及朵康地区之高原河谷、溪谷中各部落仍争战不休。以上所见循环、重复发生的一些历史事件，似乎显示某些环境、人类生态与社会组织之“本相”难以被改变。蒙古草原、辽西森林草原与青藏高原河谷，皆各有其环境特质；在此环境与情境中，人们在游牧及其他经济策略以及社会组织上的选择，以及与中原帝国间的互动，似乎也循着一定轨迹。以此而言，人类生态（human ecology）也是一种历史本相。

历史本相的延续与变迁

如此，我们可以了解一些历史。在北方蒙古草原上，一个接一个的游牧国家兴起，而后发生内部分裂；其模式经常是接近长城的部族与其他部分发生分离——南北匈奴的分裂、东西突厥的分裂、内外蒙古的分裂。在东北的森林草原地带，一个个游牧与混合经济部落联盟崛起，它们南下或转而西进，蜕变为草原国家或中原式政权，或成为兼统草原与中原的帝国。在河湟及青藏高原东缘，诸部落各拥其河谷盆地与山间溪谷，相互猜疑、防范与彼此争夺。在吐蕃王国时期，他们曾加入吐蕃为其精锐前锋。无论是入侵或被移徙于帝国西北边郡，当他们一进入陕甘、宁夏等地，便如汉晋时期的羌人一样，融入本地社会，并造成或加剧王朝西北疆的混乱局面，其领袖或因此成为割据

一方的“西北军阀”。所有这些历史事件，都因应着两个历史本相而生。一是，蒙古草原、东北森林草原与西北高原河谷等地不同的人类经济生态；二是，更基本的，中原王朝所维持的北方资源边界。

这便是我所提及的，一些历史本相在汉代已形成；后来的历史发展，大致便是此本相下的一些表相。作为“表相”的历史事件，产生于历史本相下人们的行动抉择。这样的历史表相，它们不只是强化并延续历史本相，同时也逐渐修正、改变历史本相。因此，汉代以后长城两边的历史并非没有变化；更不能说，作为历史表相的各个历史事件不重要。相反的，每一个历史事件——被书写历史所记载的以及不被记载的——都强化、修饰或改变历史本相，端视历史上的行为者对现实本相的顺服、修正或违逆。这样的观点不同于历史循环论；它强调，历史中“人”的行动抉择，也就是“人”突破环境、经济生态、社会组织等种种“结构”边界的意图与作为，能逐渐改变历史本相。

在个人或群体追求安定、有保障的生存动机与行动抉择下，许多跨越边界、违逆现实本相的事件发生，但不为历史所记载。因为历史记载本身是一种历史本相下的表相，它倾向于以定性化、模式化的书写（如正史、方志、族谱等文类），创造能强化此本相的历史记忆（如正史、方志、族谱等文类产生的文本，分别强化中原帝国、郡县与家族等现实本相）。然而个人突破种种边界的行动抉择，偶然也出现历史文献记载中，如在长城边缘，战国时燕人卫满率众入于辽东，汉代北方边郡巨室人家的奴仆听说游牧生活好而纷纷逃往匈奴，[465]汉至魏晋大量“五胡”部族渗入长城内，明清时期更多的穷困汉人农民出关外、走关东，[466]清代汉商深入蒙古草原；又如唐太宗由中原皇帝兼任草原共主（天可汗），蒙古俺答汗鼓励部众与汉人农民共同开发垦殖土默特平原，清雍正帝写《大义觉迷录》斥责狭隘的血缘正统主义，元代有蒙汉史家认为统天下者无论来自草原或中原皆为炎黄之后，清代许多川西羌人自称祖上为来自“湖广”的汉人，或说是吐蕃名门之后。便是如此，许多人跨越种种边界、突破历史与现实本相的作为，创造了一些异类的历史表相，逐渐改变历史本相。

19世纪末至20世纪初，满洲已是关内移民者的新天堂，近长城的

蒙古草原与长城内成为一体，在西北或西部，由关陇到河湟或由川西到朵康都呈现一片汉、藏、回之间的渐变光谱，其间并无明显的民族与文化界线。便在如此之历史本相下，中国接受世界性民族主义洗礼而进入其近现代时期——中华民族及基于此之民族国家，成为历史演进下的新历史本相。

结语　边界·移动·抉择

有卓越移动能力的游牧人群以及他们与定居人群互动的历史，对我们了解“过去”与“现在”有何启示？中国北方游牧人群的出现，历史上他们与长城内定居农业帝国的互动，对我们了解由“过去”到“现在”的变迁有何启示？

启示不同于理解；理解带来一种“解释”（explanation），而我期望，启示带来的是一种“诠释”（interpretation）。历史解释，建立在对历史事件的重建与其因果关系安排上，由此历史（记忆与叙事）产生其现实意义。历史诠释，则将历史事件（包括历史书写）作为一种表征，分析产生此表征的社会本相，以及人在其间的情感与意图。对历史不同的解释，产生对历史（所谓史实）的争议，因此也常导致各自坚持其历史的人群间之矛盾与冲突。而我所称的历史诠释，并不争论表相式的历史事实，而期望从表相中了解本相，此也是一种启示知识（knowledge of revelation）。希望知识能让我们了解“过去”，因而对我们所处之“现在”有多一些的认识，也期望能因此化解人群间的冲突与敌意。以下我从边界、移动与抉择三方面，说明对汉代北亚游牧人群与汉帝国间的互动之新诠释与理解可能给我们带来的启示。

边界

我们每一个人都被范定在层层边界之中。最主要及最基本的是我们所存在的空间，对于人来说，得以生存的资源环境边界；过于干旱的沙漠，荒寒的冻原，不宜植物生长的高原，野兽噬人的森林，难以立足的沼泽。层层的自然环境因素都对人造成种种“边界”。在这些自然环境边界内，人利用种种办法来利用有限的资源，同时也设法突破自然环境对人类造成的边界。在人类历史上，自新石器时代驯养动物与种植作物以来，人类便在扩张其可利用的资源边界。而一个巨大的

突破，便是利用草食性驯养动物的游牧。约自公元前1000年开始，人们先是利用马、牛、羊，后来又利用骆驼、牦牛、驼马、驯鹿，让人类活动的足迹广布于农人难以利用的欧亚草原，并逐步深入沙漠、冻原，攀上高山、高原。

其次，利用种种生计手段利用环境资源，人类普遍以“结群”方式来分配、争夺与保护资源领域，这又造成了一种“边界”。这些共享与保护资源的人类社会群体，如家庭、家族、部落、部落联盟、国家，也造成家族与家族间、部落与部落间、国家与国家间的“边界”。再来便是，在家庭、部落与国家内部还有一些次群体，因此他们间又有些“边界”。如在游牧社会之多妻家庭中，每一妻子与其亲生子女形成一次群体，而与家庭中其他的母亲/子女群体有所区别。部落中常含有更小的部落，通常也是一家族部落；部落与部落间，小部落与小部落间，皆以各自的“祖先”来团结与区分。如此便在大的外层边界内又有其内层边界。

各个人类群体内还有性别与阶级边界。男性与女性有别。在以男性为主体的社会中，男女身体之别被强化为性别“边界”，如此区别男女间的劳动分工、社会权力与资源共享。人类社会中又常有王室、贵族、武士、平民、奴隶，或征服者与被征服者，老本地人与外来者，等等之区分。经常，通过一些历史记忆，王室、贵族、武士等为征服者之后裔，平民或奴隶为被征服者之后裔。即使在今日“公民社会”，在共享公民权利的人群中“历史”仍造成意识形态上的边界，以区分谁是社会主流（主要民族或族群），谁是社会边缘（外来者、原住民与少数民族）。

种种边界的维持，也是维持一种秩序。边界维持赖于人类各种社会政治组织、制度及其施于个人的威权，这是将个人约束在“边界”内最现实的情境与力量。边界维持又赖于支持此社会政治秩序的历史记忆。相信“历史”，生活在“历史”中，也让我们接受“历史”所造成的社会人群边界。种种人群边界的维持，又赖于神话、宗教信仰。神话将一层层边界外的人群世界妖魔化，让本群体的英雄祖先神圣化，因此边界让人恐惧而又崇敬——边界使得圣洁与污秽成为一体两面。宗

教，特别是护卫神信仰，以神作为人群资源边界的守护者，让人们不敢暴露在本族之神守护的边界之外，所谓“神不歆非类，民不祀非族”。[467]边界与秩序之维持，又赖于社会普遍接受的一些历史叙事模式与道德规范。这些规范个人之社会书写与行动的文化，让人们产生合宜的、遵从种种边界的文本与行为。

移动

汉代中原北方与西北的匈奴、西羌与乌桓、鲜卑，其社会或多或少的存在以上种种人群边界，但他们间的差别也是很明显的。以资源空间边界而言，匈奴国家“边界”远长于西羌部落的“边界”。而相较于匈奴与西羌来说，乌桓、鲜卑的资源边界极不稳定。以社会阶级而言，匈奴社会中的人群阶级边界也强于西羌、乌桓与鲜卑社会之阶级边界。然而这些游牧社会最值得注意的不是“边界”，而是人们在其间的“移动”与因此导致的边界跨越。匈奴、西羌、鲜卑与乌桓等，他们跨越边界的能力与方式也有别。

游牧人群的移动力，主要来自于其主要财产（牲畜）都长了脚，来自于其生产方式不固着于土地，来自其“作物”随时可收割（牲畜随时可食）无须等待秋收。生存于资源不确定的环境中，这样的移动力是必要的。人畜在空间上的移动力，也让他们有能力突破其他社会“边界”，或因此造成社会群体认同上的“移动”。譬如，为了维持边界，定居国家社会强调军人勇敢奋进的战场道德，而匈奴却是“不羞溃走”，“其困败则瓦解云散矣”。又如，以礼义约束私利，让社会君臣、长幼阶序边界得以维持，但根据《史记》记载匈奴则是：“苟利所在，不知礼义”。在汉史籍记载中，匈奴之衰常由于国家无法约束部落的徙离，或相互攻伐，这也表示各部落的移动力让他们得以突破单于政治威权所设下的“边界”。

《后汉书》对西羌的描述为，他们没有君臣阶序，没有哪个部落能统领其他部落；部落强大了便分化几个部落，弱小的便加入其他部落。可见其社会阶级边界极为模糊，部落边界也常改变。史籍记载，

汉代羌人豪酋所统领的部落人众常在数年间倏然起落，这显示加入或脱离一个部落，也就是跨越部落边界，对本地游牧人群来说更是平常的事。相对于匈奴部落“各有分地”，西羌各部落的资源边界常是不安全、不稳定的；野心勃勃的部落随时想突破边界，夺取邻近部落美好的河谷。可以说，西羌牧民的“移动力”，或说突破边界的动机与能力，远大于匈奴牧民——比起匈奴，他们更不尊重政治威权，更不为社会规范所拘（杀人偿死，无它禁令）。他们如此不受“边界”所拘的部族文化，使得东汉帝国将他们移于西北边郡的羁縻策略彻底失败；羌人部落到处移动流窜，酿成整个帝国西部州郡残破的大祸。

匈奴以“国家”来维持及扩张其势力所及的资源边界，西羌以“部落”来维持与争夺各个河谷的资源边界。然而游牧人群的“移动力”常造成匈奴国家衰败，或造成西羌部落解体。这样内在各部落人群之“移动力”带来的不稳定，也见于乌桓与鲜卑。然而乌桓与鲜卑的“部落联盟”，是一种容许某种程度“移动”（加入或迁出）的组织。部落联盟在空间上“移动”（由北往南或往西迁）以追求更有利的资源情境，并纳入新盟友（草原游牧者或华夏边缘农民）。因资源空间及成员的改变，其部落联盟也常随之转变为草原国家，或成为统治华北的中原式政权。以上几种“移动”，使得乌桓、鲜卑成为最成功的边界穿越者。

抉择

历史告诉我们，汉帝国如何出塞北伐匈奴，匈奴单于如何率众南侵；历史也告诉我们，西羌先零、烧当等部落的兴衰，以及羌人大豪迷唐等势力之起落。这些历史叙事中的“国”“种落”“匈奴”“鲜卑”等群体符号，以及“英雄”符号如汉武帝、檀石槐等，还有英雄从事的战争与南匈奴附于汉帝国等事件，构成我们的历史知识。这样的知识忽略的是，许多个人与小社群在社会情境中的行动抉择。他们不是“匈奴”“鲜卑”，也不是“英雄”，其所为常被历史忽略，然而他们的行动抉择却常造成历史变迁。

我们若暂且抛开那些国家、民族、部落、英雄，回顾前面几章的

历史，那是“人”的抉择，让李陵、贰师与汉富室奴仆投入匈奴，让匈奴南侵兵团中不断有个人、部落投入汉帝国之中，让一个约10户的西羌牧团自行决定该与汉军作战或投降，让10余万帐的匈奴牧民变成鲜卑，让檀石槐引进渔业来弥补农牧生产之不足，让俺答汗接纳汉人逃兵、难民在土默特行农垦。

这许多人的抉择突破种种“边界”，使得“边界”成为“边缘”。边缘，指的是一种人群认同与文化边界模糊的情境。边界模糊，反使得人群认同与区分在此变得十分重要，因而与认同相关的历史与文化受人们争议、夸耀、攀附、模仿。便在如此的边缘情境中，入于长城的部分鲜卑贵族自称“炎帝”之裔，北朝时的华夏士族学鲜卑语及弹琵琶，出身西羌的后秦君长自称黄帝子孙并崇尚孝道，出于鲜卑的北魏孝文帝在族人中行华夏化政策。便是亲近人群间的相互歧视、夸耀与模仿，在北族与华夏之生活与文化交融中，华夏的族群边界发生变迁——结合黄帝与炎帝的“炎黄子孙”概念在魏晋到隋唐间逐渐萌芽。但它并未完全取代“黄帝之裔”概念；直到近代中国民族主义之兴时，“黄帝后裔”与“炎黄子孙”两个概念仍并存而不悖。这两个概念内涵有别——前者代表“边界”明确的华夏认同，后者是较能包容“边缘”的华夏认同。

不是所有的人或人群都有同等的抉择以跨越边界的能力。在许多情形下，如前所言，社会群体组织、制度让人们困于边界之中，而对自身命运缺乏抉择能力。社会威权、奖惩、规训，都让人们畏惧、屈服而难作突破边界的抉择。但更普遍的是接受社会所建构的神话、宗教、历史知识、道德规范、舆论等等，人们因此安然处于种种社会边界内。信仰与知识将现实变得理所当然，人们也因此安于自己的宿命。

以此而言，我们对北亚游牧人群与汉帝国互动的历史可有一种新理解。这并非一个孰胜孰负的历史，也非一个狼与龙争的历史。而是，被隔绝于华夏资源边界外人群集结为种种政治群体，以分享、竞争本地资源，或尝试突破华夏资源边界。游牧经济中的“移动力”，让他们得有卓越的战力。然而，毕竟游牧经济中的要素“移动”配合着“抉

择”，每一个基本游牧群体都须对“移动”自作抉择。匈奴国家——国家组织其内部阶序——严重妨碍基本游牧群体在其日常游牧生计中对“移动”自作抉择的能力，终而由于各个游牧群体的“移动”与“抉择”造成匈奴内部分裂。

西羌不同于匈奴，一个相当小的牧团对与汉帝国间的战与和都能自行抉择，因此所有应付汉军的部落结盟都是短暂、不稳定的。汉军很容易打败这样的羌人部落联盟，但汉军的“胜利”并不能让羌人降服与归顺。因为汉军只是打败了迷唐、滇零等羌人豪酋，但许多部落、牧团与这些豪酋间的关系只是暂时性的依附；他们可以选择离去，加入另一个部落联盟，再投入另一场战争。因此这是一场没有胜方的战争。汉帝国将许多羌人部落移入关陇，也就是企图以华夏帝国内既有的层层“边界”，将羌人约束在帝国秩序之中。然而最终，羌人的“移动”与“抉择”反而瓦解帝国西北疆一切的边界与秩序。

乌桓在东汉之后的中国文献中逐渐销声匿迹，唐代的鲜卑士族多成为炎黄子孙。一般认为，其“民族”被汉化而入于华夏。然而从另一角度，在长时段历史上，乌桓、鲜卑一波波地南迁、西迁，其部落联盟也不断纳入新成员，并因此改变其族群与社会本质。以现代话语来说，不坚守乡土、民族与文化等“边界”，让他们有能力跨越长城、渗透草原，打破胡汉之间以及草原之胡与东胡之间的边界，并在魏晋至隋唐时为华北社会注入新血。

虽然，如本书第六章所言，东汉以后森林草原、蒙古草原、西北高原河谷各游牧人群的经济生态、社会组织，以及其与中原帝国的往来互动，皆大致循着汉代至魏晋600余年所经历及所缔造的“模式”。但若我们注意“社会结构”与“历史发展模式”中细微的符号变化，也就是构成社会、造就历史的“人”之情感、意图与其行动抉择，我们可以发现，也可以理解，到了明清时期所有中原北方游牧与定居人群的边界都已成为模糊的边缘。

认知的边界、移动与抉择

汉帝国将领设下鸿门宴一次伏杀800多羌人豪酋，魏晋时一个鲜卑贵族自称“黄帝子孙”或“炎帝之裔”，匈奴呼韩邪单于对汉称臣并将其部落南移至长城边；我们应如何描述、理解这些历史事件？史家或指出事肇因于羌人叛服无常，或称此显示鲜卑之汉化，或称汉帝国终于赢得与游牧帝国间的战争。在另一种历史观点下，历史学者指出汉帝国对羌人的残酷与霸道，说明鲜卑以一外族建立统治中国的征服王朝，或称南降的匈奴只是换个策略来掠取汉帝国的资源。这些多少只是读史者各据立场，各据其认同，对事件表相的描述与批评。这样的描述、解释、批评所构成的历史记忆，再度强化各种认同“边界”。

因此种种“边界”不只是存在于被研究者之间，也存在于书写、研究者之间。不同社会文化背景的学者，如欧美汉学家与中国学者，对同一历史与社会文化现象有不同的描述与理解。对同一社会文化现象，不同学科之学者间也存在着明显的认知“边界”。我们可以凹凸镜来作一比喻。我们所见的文本与表征，皆如一个凹凸镜面上所呈现有些扭曲的“表相”，我们永远无法全然了解镜下被观察的物体，也就是“本相”。这凹凸镜，便是我们的社会文化、知识训练背景所造成的认知偏见，一种扭曲物体本相的镜片。研究汉代北亚各种游牧人群，学者所根据的基本史料——汉魏晋时的几部中国正史——也是如此，它们也是凹凸镜面上的表相；此凹凸镜，同样，便是汉晋华夏史家的社会文化认同与其知识背景。如此，由汉代史家到今之研究者，大家都带着凹凸镜来观察一个本相，其所见、所描述永远只是镜面所见的“表相”，那么我们如何可能了解事实本相？

在本书中，以及在我其他著作中，我所尝试的一个方法便是“移动”——移动这个凹凸境，突破各个学科的边界，从不同的学科角度观察镜面上表相的变化，如此我们或能对镜下的物体本相有多一点的了解，同时我们也可以对此“凹凸镜”的性质有些了解。[468]汉晋中国史料亦然。汉晋中国史料之珍贵在于，它们描述了三种游牧人群与华夏帝国的互动。也就是说，若游牧经济及游牧人群与汉帝国间的互动是一本相，我们可将汉晋史家所描述的匈奴、西羌、乌桓与鲜卑，以及他们与汉帝国间发生的事件，都当作是镜面上的“表相”；比较史籍对这些游牧人群不同的描述，分析他们为何与汉帝国间有不同的互动

模式、发生不同的事件，便像是左右移动着凹凸镜片，由镜面变化来观察、了解下面的“本相”。

通过如此以及其他方法，我所强调的反思性研究也便是：希望借着对情境、结构与人在其间之情感、意图与行动抉择的了解，创造对我们所处“情境”有反思力因而有“抉择”能力的知识人。[469]

参考书目

一、中文古籍

《八琼室金石补正》，陆增祥（清），北京：文物出版社，1985。

《北史》，李延寿（唐），北京：中华书局，1974。

《汉书》，班固（汉），北京：中华书局，1962。

《后汉书》，范晔（宋），北京：中华书局，1965。

《金史》，脱脱等（元），台北：台湾中华书局，1981。

《晋书》，房玄龄等（唐），北京：中华书局，1974。

《辽史》，脱脱等（元），台北：台湾中华书局，1981。

《蒙古秘史》，校勘本，额尔登泰、乌云达赉校，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1980。

《南史》，李延寿（唐），台北：台湾中华书局，1981。

《三国志》，陈寿（晋），北京：中华书局，1959。

《史记》，司马迁（汉），北京：中华书局，1959。

《蜀州青城县令达奚君神道碑》，员半千（唐），见《全唐文》165，北京：中华书局，1987。

《宋史》，脱脱等（元），北京：中华书局，1977。

《隋书》，魏征等（唐），北京：中华书局，1973。

《魏书》，魏收（北齐），台北：鼎文书局，1975。

《新红史》，班钦·索南查巴（明），黄颢译，拉萨：西藏人民出版社，2002。

《新唐书》，欧阳修、宋祁（宋），北京：中华书局，1975。

《元和姓纂四校记》，林宝（唐），岑仲勉校，台北：台湾“中研院”历史语言研究所，1991。

《元史》，宋濂（明），台北：世界书局，1986。

《周书》，令狐德棻等（唐），北京：中华书局，1971。

二、中日文参考文献

《巴里坤哈萨克自治县概况》编写组编，《巴里坤哈萨克斯坦自治县概况》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1984。

陈全家，《内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬出土的动物遗存研究》，《内蒙古文物考古》，2007年第2期。

陈新儒等，《新疆巴里坤东黑沟遗址调查》，《考古与文物》，2006年第5期。

董新林，《魏营子文化初步研究》，《考古学报》，2000年第1期。

冯恩学，《俄国东西伯利亚与远东考古》，长春：吉林大学出版社，2002。

高东陆，《略论卡约文化》，《考古学文化论集》第三辑，苏秉琦编，北京：文物出版社，1993。

——，《青海湟源县境内的卡约文化遗迹》，《考古》，1986年第10期。

高东陆、许淑珍，《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》，1990年第11期。

护雅夫，《プリツァク「24大臣——匈奴国家の统治机构史の研究」について》，《史学杂志》，1971年第80编第1期。

吉迪，《对中国东北赤峰遗址的格局进行考察的初步报告》，《考古与文物》，2002年第2期。

——，《公元前1000年以来中国东北地区牧业生活方式的兴起——区域文化的发展及其与周邻地区的互动》，《边疆考古研究》第3辑，北京：科学出版社，2005。

吉林大学边疆考古研究中心等，《2002年内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬发掘纪要》，《考古与文物》，2004年第1期。

吉林省文物考古研究所，《榆树老河深》，北京：文物出版社，1987。

江上波夫，《内陸ァヅァの自然と文化》，東京：平凡社，1985。

——，《匈奴の経済活動：牧畜と略奪の場合》，《東洋文化研究所紀要》，1956年第9期。

——，《匈奴の奇畜，駃騠、騊駼、驒に就きて》，《ユウラシア古代北方文化：匈奴文化论考》，東京：山川出版社，1948。

——，《匈奴の住居》，《ユウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》，東京：山川出版社，1948。

靳枫毅，《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》，1987年第2期。

靳枫毅、王继红，《山戎文化所含燕与中原文化因素之分析》，《考古学报》，2001年第1期。

黎瑶渤，《辽宁北票县西官营子北燕冯素弗墓》，《文物》，1973年第3期。

李逸友，《略论和林格尔东汉墓壁画中的乌桓和鲜卑》，《考古与文物》，1980年第2期。

李庆发，《朝阳袁台子东晋壁画墓》，《文物》，1984年第6期。

林幹，《东胡史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1989。

——编，《匈奴史论文选集（1919—1979）》，北京：中华书局，1983。

——，《匈奴通史》，北京：人民出版社，1986。

林沄，《序》，《内蒙古地区鲜卑墓葬的发现与研究》，魏坚主编，北京：科学出版社，2004。

——，《夏至战国中国北方长城地带游牧文化带的形成过程》，《燕京学报》，2003年第14期。

刘观民、徐光冀，《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》，1981年创刊号。

刘衡如等，《视察道炉甘德白瞻雅江七县报告书》，《新西康》，第1卷第一期；见于赵心愚、秦和平编，《康区藏族社会历史调查资料辑要》，成都：四川民族出版社，2004。

罗丰，《胡汉之间："丝绸之路"与西北历史考古》，北京：文物出版社，2004。

罗新，《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》，《文史》，2013年第2期。

马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，桂林：广西师范

大学出版社，2006（1985）。

——，《北狄与匈奴》，北京：生活·读书·新知三联书店，1962。

——，《乌桓与鲜卑》，桂林：广西师范大学出版社，2006（1962）。

马鹤天，《西北考察记：青海篇》，南京：新亚细亚学会，1936；台北：南天书局，1987，影印本。

《蒙古族简史》编写组，《蒙古族简史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1985。

南卡诺布著，索朗希译，《川康牧区行》，成都：四川民族出版社，1988。

南玉泉，《辛店文化序列及其与卡约、寺洼文化的关系》，《考古类型学的理论与实践》，俞伟超主编，北京：文物出版社，1989。

内蒙古文化工作队，《毛庆沟墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，田广金、郭素新编，北京：文物出版社，1986。

内蒙古自治区文物考古研究所，《和林格尔汉墓壁画》，北京：文物出版社，2007。

内田吟风，《烏桓鮮卑の源流と初期社会構成》，《北アジア史研究·鲜卑柔然突厥篇》，京都：同朋社，1988（1975）。

——，《烏桓族に关する研究》，“满蒙史论丛”，四卷，京都：汇文堂书店，1939。

——，《匈奴史杂考》，《北アジア史研究·匈奴篇》，京都：同朋社，1988（1975）。

潘玲，《伊沃尔加城址和墓地及相关匈奴考古问题研究》，北

京：科学出版社，2007。

青海省编辑组，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，西宁：青海人民出版社，1985。

青海省湟源县博物馆等，《青海湟源县大华中庄卡约文化墓地发掘简报》，《考古与文物》，1985年第5期。

青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》，北京：中国藏学出版社，1991。

青海省文物考古队、海南藏族自治州群众艺术馆，《青海贵德山坪台卡约文化墓地》，《考古学报》，1987年第2期。

青海省文物管理处考古队、中国社会科学院考古研究所，《青海柳湾：乐都柳湾原始社会墓地》，北京：文物出版社，1984。

色音，《蒙古游牧社会的变迁》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1998。

陕西省考古研究所、榆林市文物管理委员会办公室，《神木大保当：汉代城址与墓葬考古报告》，北京：科学出版社，2001。

四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院出版社，1985。

苏北海，《哈萨克族文化史》，乌鲁木齐：新疆大学出版社，1989。

宿白，《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹——鲜卑遗迹辑录之一》，《文物》，1977年第5期。

孙守道，《“匈奴西岔沟文化”古墓群的发现》，《文物》，1960年第—期。

孙危，《鲜卑考古学文化研究》，北京：科学出版社，2007。

田广金，《匈奴墓葬的类型和年代》，《内蒙古文物考古》，1982年第2期。

田广金、郭素新，《北方文化与草原文明》，《内蒙古文物考古文集》第二辑，北京：中国大百科全书出版社，1997。

王涤瑕，《榆科见闻记》，《康导月刊》，1938年第4卷第1期。

王立新，《探寻东胡遗存的一个新线索》，《边疆考古研究》第2辑，北京：科学出版社，2005。

王明珂，《鄂尔多斯及其邻近地区专化游牧业的起源》，《历史语言研究所集刊》，1994年第65本第2分册。

——，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》，台北：允晨文化出版公司，1997；简体中文版，北京：社会科学文献出版社，2006；杭州：浙江人民出版社，2013。

——，《辽西地区专化游牧业的起源——兼论华夏边缘的形成》，《历史语言研究所集刊》，1996年第67本第1分册。

——，《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》，台北：联经出版公司，2003；简体中文版，北京：中华书局，2008。

——，《英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境》，台北：允晨文化出版公司，2006；简体中文版，北京：中华书局，2009。

王青，《辽金时期科尔沁沙地沙漠考古的几个问题》，《环境考古研究》第二辑，周昆叔、宋豫秦编，北京：科学出版社，2000。

王尚义，《历史时期鄂尔多斯高原农牧业的交替及其对自然环境的影响》，《历史地理》第二辑，北京：中国地理学会历史地理专业委员会，1987。

魏坚，《河套地区战国秦汉塞防研究》，《边疆考古研究》第6辑，北京：科学出版社，2008。

——主编，《内蒙古地区鲜卑墓葬的发现与研究》，北京：科学出版社，2004。

——编，《内蒙古中南部汉代墓葬》，北京：中国大百科全书出版社，1998。

——，《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》，1989年第1期。

——，《匈奴的国家》，《史学杂志》，1950年第59编第9期。

乌恩岳斯图（乌恩），《论夏家店上层文化在欧亚草原古代文化中的重要地位》，《边疆考古研究》第1辑，北京：科学出版社，2002。

——，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期。

——，《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》，1985年第2期。

——，《北方草原考古学文化比较研究——青铜时代至早期匈奴时期》，北京：科学出版社，2008。

乌恩、钟侃、李进增，《宁夏同心倒墩子匈奴墓地》，《考古学报》，1988年第3期。

乌兰察布博物馆，《科右中旗北玛尼吐鲜卑墓群》，《内蒙古文物考古文集》第一辑，内蒙古文物考古研究所编，北京：中国大百科全书出版社，1994。

文物编辑委员会编，《青海省文物考古工作三十年》，《文物考古工作三十年（1949—1979）》，北京：文物出版社，1979。

项春松、李义，《宁城小黑石沟石椁墓调查清理报告》，《文物》，1995年第5期。

谢剑，《匈奴政治制度的研究》，《历史语言研究所集刊》，1970年第41期。

新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《哈萨克族社会历史调查》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1987。

新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《塔吉克族社会历史调查》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1984。

许新国、格桑本，《卡约文化阿哈特拉类型初探》，《青海考古学会会刊》，1981年第3期。

杨建华，《东周时期北方系青铜文化墓葬习俗比较》，《边疆考古研究》第1辑，北京：科学出版社，2002。

——，《欧亚草原经济类型的发展阶段及其与中国长城地带的比较——读〈欧亚草原东西方的古代交往〉》，《考古》，2004年第11期。

杨志荣、索秀芬，《中国北方农牧交错带东南部环境考古研究》，《环境考古研究》第二辑，周昆叔、宋豫秦编，北京：科学出版社，2000。

伊克昭盟文物工作站，《补洞沟匈奴墓葬》，《鄂尔多斯式青铜器》，田广金、郭素新编，北京：文物出版社，1986。

伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队，《西沟畔汉代匈奴墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，田广金、郭素新编，北京：文物出版社，1986。

俞伟超，《关于“卡约文化”的新认识》，《青海考古学会会刊》，1981年第3期。

——，《江阴佘城城址的发现与早期吴文化的探索——在江苏江阴城墩、佘城遗址研讨会上的发言》，《古史的考古学探索》，北京：文物出版社，2002。

张荣祖，《中国干旱地区陆栖脊椎动物生态地理》，《中国干旱地区自然地理》，赵松乔主编，北京：科学出版社，1985。

赵越，《内蒙古额右旗拉布达林发现鲜卑墓》，《考古》，1990年第10期。

中国社会科学院考古研究所甘肃研究队，《甘肃永靖张家咀与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》，1980年第2期。

中国科学院考古研究所内蒙古工作队，《内蒙古巴林左旗南杨家营子的遗址和墓葬》，《考古》，1964年第1期。

中澍、相伟，《通榆县兴隆山鲜卑墓清理简报》，《北方文物》，1982年第3期。

周伟洲，《唐代党项》，桂林：广西师范大学出版社，2006。

——，《吐谷浑史》，桂林：广西师范大学出版社，2006。

——，《早期党项史研究》，北京：中国社会科学出版社，2004。

三、西文参考文献

Adams, R..“The Mesopotamian Social Landscape：a View from the Frontier.”In*Reconstructing Complex Societies.*ed. by C.B.Moore, Supplement to the Bulletin of the American Schools of Oriental Research No.20（1974）：1-13.

Andrews, Roy Chapman.*Across Mongolian Plains.*New York：D. Appleton and Co.，1921.

Asad, Talal."Equality in Nomadic Social Systems?Notes Towards the Dissolution of an Anthropological Category."*In Pastoral Production and Society.*eds. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Bacon, Elizabeth E.."Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia."*Southwestern Journal of Anthropology*10. 1（1954）：49-51.

——.*Central Asians under Russian Rule：A Study in Culture Change.*Ithaca, N. Y.：Cornell University Press，1966.

Barfield, Thomas J.."The Hsiung-nu Imperial Confederacy：Organization and Foreign Policy."*Journal of Asian Studies*XLI. 1（1981）：45-61.

——.*The Central Asian Arabs of Afghanistan：Pastoral Nomadism in Transition.*Austin：University of Texas Press，1981.

——.*The Perilous Frontier：Nomadic Empires and China.*Cambridge, Massachusetts：Basil Blackwell Inc.，1989.

Barth, Fredrik."Introduction."In*Ethnic Groups and Boundaries：The Social Organization of Culture Differences.*ed. by Fredrik Barth.London：George Allen&Unwin，1969.

——."Segmentary Opposition and the Theory of Games：A Study of Pathan Organization."*Journal of the Royal Anthropological Institute*89（1959）：5-21.

——.*Nomads of South Persia：The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy.*Prospect Heights, Illinois：Waveland Press，1961.

Benson, Linda and Ingvar Svanberg.*China's Last Nomads：The*

History and Culture of China's Kazaks. Armonk, N. Y.：M.E.Sharpe，1998.

Bonte, Pierre.“Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomads sahariens, Elément d’une problematique.”In *Pastoral Production and Society.* eds.by L’Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Bourdieu, Pierre. *Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste.* trans. by Richard Nice.London：Routledge&Kegan Paul，1984.

Boyle, Katie, Colin Renfrew and Marsha Levine, eds. *Ancient Interactions：East and West in Eurasia.* Cambridge：McDonald Institute for Archaeological Research，2002.

Bulliet, Richard W.. *The Camel and the Wheel.* New York：Columbia University Press，1990（1975）.

Burnham, Philip.“Mobility and Political Centralization in Pastoral Nomads.”In *Pastoral Production and Society.* eds. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Chang, K. C.. *The Archaeology of Ancient China.* 4th edition.New Haven：Yale University Press，1986.

Cole, Donald P.. *Nomads of the Nomads：The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Arlington Heights, Il.：Harlan Davidson, Inc.，1975.

Cribb, Roger. *Nomads in Archaeology.* Cambridge：Cambridge University Press，1991.

Griaznov, Mikhail P.. *The Ancient Civilization of Southern*

Siberia：*An Archaeological Adventure.*trans. by James Hogarth.New York：Cowles Book Co.，1969.

Dahl, Gudrun&Anders Hjort.“Having Herds：Pastoral Herd Growth and Household Economy.”Stockholm Studies in*Social Anthropology*No. 2.Stockholm, Liber Tryck，1976.

Dahl, Gudrun.“Ecology and Equality：The Boran Case.”in*Pastoral Production and Society.*eds. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Di Cosmo, Nicola.“The Economic Basis of the Ancient Inner Asian Nomads and Its Relationship to China.”*Journal of Asian Studies*53. 4（1994）：1092-1126.

——.*Ancient China and Its Enemies*：*The Rise of Nomadic Power in East Asian History.*Cambridge：Cambridge University Press，2002.

Downs, J. F.&Robert B.Ekvall.“Animal Types and Social Types in Tibet.”In*Man, Culture, and Animals.*eds.by Anthony Leeds&Andrew P.Vayda, Washington D.C.：American Association for the Advancement of Science，1965.

Dyson-Hudson, Rada&Eric Alden Smith.“Human Territoriality：An Ecological Reassessment.”*American Anthropologist*80（1978）：21-41.

Dyson-Hudson, Rada&Nevelle Dyson-Hudson.“Nomadic Pastoralism.”*Annual Review of Anthropology*9（1980）：15-61.

Eberhard, Wolfram.*Conquerors and Rulers*：*Social Forces in Medieval China.*Leiden：E. J.Brill，1952.

Ekvall, Robert B..*Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border.*Chicago：The University of Chicago Press，1939.

——.*Fields on the Hoof*：*Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism.*Prospect Heights, Illinois, Waveland Press, Inc.，1968.

Epstein, H..“Cattle.”In Ian L. Mason ed.，*Evolution of Domesticated Animals.*New York：Longman House，1984.

Evans-Pritchard, E. E..*The Nuer*：*A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.*Oxford：Oxford University Press，1940.

Galaty, John G. and Philip Carl Salzman eds..*Change and Development in Nomadic and Pastoral Societies.*Leiden：E.J.Brill，1981.

Gilbert, Allan S..“On the Origins of Specialized Nomadic Pastoralism in Western Iran.”*World Archaeology*15. 1（1983）：105-119.

Goldschmidt, Walter.“A General Model for Pastoral Social Systems.”In*Pastoral Production and Society.*eds. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Goody, Jack.*Production and Reproduction*：*A Comparative Study of the Domestic Domain.*Cambridge：Cambridge University Press，1976.

Greenfield, Haskel J..“The Origins of Milk and Wool Production in the Old World.”*Current Anthropology*29（1988）：573-593.

Grenard, Fernand.*Tibet*：*The Country and its Inhabitants.*London：Hutchinson&Co.，1904.

Grousset, René.*The Empire of the Steppes：A History of Central Asia.*trans.by Naomi Walford.New Brouswick, New Jersey：Rutgers University Press，1970（1939）.

Gulliver, P. H..*The Family Herds：A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana.*London：Routledge&Kegan Paul LTD，1955.

Hesse, Brian.“Slaughter Patterns and Domestication：the Beginnings of Pastoralism in Western Iran.”*Man*（N. S.）17（1982）：403-417.

Irons, William.“Political Stratification among Pastoral Nomads.”In*Pastoral Production and Society.*eds. by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Jagchid, Sechin&Paul Hyer.*Mongolia's Culture and Society.*Boulder, Colorado：Westview Press，1979.

Jagchid, Sechin&Van Jay Symons.*Peace, War, and Trade Along the Great Wall：Nomadic-Chinese Interaction Through Two Millennia.*Bloomington, Indiana：Indiana University Press，1989.

Khaldun, Ibn.*The Muqaddimah：An Introduction to History.*trans. by Franz Rosenthal.eds.&abr.by N.J.Dawood.Princeton：Princeton University Press，1969.

Khazanov, Anatoly M..*Nomads and the Outside World.*2nd ed.. trans.by Julia Crookenden.Madison, Wisconsin：The University of Wisconsin Press，1994.

Koster, H. A..*The Ecology of Pastoralism in Relation to Changing Patterns of Land Use in the Northeast Peloponnese.*Ph.D.diss.，University of Pennsylvania, Philadelphia, PA，1977.

Krader, Lawrence.*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads.*The Hague：Mouton，1963.

Kuzmina, Elena E..“Origins of Pastoralism in the Eurasian Steppes.”Chapter in*Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse.*eds. by Marsha Levine, Colin Renfrew&Katie Boyle.Cambridge, UK：McDonald Institute for Archaeological Research，2003.

L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals ed..*Pastoral Production and Society.*Cambridge：Cambridge University Press，1979.

Lattimore, Owen.*Inner Asian Frontiers of China.*Oxford：Oxford University Press，1988（1940）.

Lees, Susan H.&Daniel G. Bates.“The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism：A Systemic Model.”*American Antiquity*39（1974）：187-193.

Levine, Marsha.“Colin Renfrew and Katie Boyle.”*Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse.*Cambridge：McDonald Institute for Archaeological Research，2003.

Levy, Thomas Evan.“The Emergence of Specialized Pastoralism in the Southern Levant.”*World Archaeology*15. 1（1983）：15-36.

Lhamo, Rinchen.*We Tibetans.*London：Seeley Service&co. Ltd.，1926.

Lynch, Thomas F..“Camelid Pastoralism and the Emergence of Tiwanaku Civilization in the South-Central Andes.”*World Archaeology*15. 1（1983）：1-14.

Marshall, Fiona.“Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa.”*American Anthropologist*92（1990）：873-894.

Marx, Emanuel.“The Ecology and Politics of Nomadic Pastoralists in the Middle East.”in Wolfgang Weissleder ed. , *The Nomadic Alternative* : *Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes.*The Hague : Mouton Publishers , 1978.

——.“The Tribe as a Unit of Subsistence : Nomadic Pastoralism in the Middle East.”*American Anthropologist*79 (1977) : 343-363.

Mason, I. L..“Camels.”in Ian L.Mason ed. , *Evolution of Domesticated Animals.*New York : Longman House , 1984.

McGovern, William M..*The Early Empires of Central Asia, A Study of the Scythians and the Huns and the Part They Played in World History* : *With Special Reference to the Chinese Sources.*Chapel Hill : The University of North Carolina Press , 1939.

Perevolotsky, Avi.“Herder-Farmer Relationships in the Tropical Desert of Piura : The Role of Uncertainty and Variable Environment.”in David L. Browman ed. , *Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes.*Boulder&London : Westview Press , 1987.

Průšek, Jaroslav.*Chinese Statelets and the Northern Barbarians in the Period 1400-300 B.C.*.Dordrecht, Holland : D.Reidel Publishing Company , 1971.

Robertshaw, P. T.&D.P.Collett.“The Identification of Pastoral Peoples in the Archaeological Record : an Example from East Africa.”*World Archaeology*15.1 (1983) : 67-78.

Rosen, Steven A..“Notes on the Origins of Pastoral Nomadism : A Case Study from the Negev and Sinai.”*Current Anthropology*29 (1988) : 498-506.

Sahlins, Marshall D..“The Segmentary Lineage : An

Organization of Predatory Expansion."*American Anthropologist*63（1961）：322-345.

——.*Stone Age Economics.*New York：Aldine Publishing Co.，1972.

——.*Tribesmen.*Englewood Cliffs, New Jersey：Prentice-Hall, INC.，1968.

Salzman, P. C..“Inequality and Oppression in Nomadic Society.”in*Pastoral Production and Society.*eds.by L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals.Cambridge：Cambridge University Press，1979.

——.“The Proto-State in Iranian Baluchistan.”in*Origins of the State.*eds. by Ronald Cohen and Elman R.Service.Philadelphia：Institute for the Study of Human Issues Publish，1978.

Scott, Margaret I..*A Study of the Ch'iang, with Special Reference to Their Settlements in China from the Second to the Fifth Century A. D.*.Ph.D.diss.，University of Cambridge，1952.

Shahrani, Nazif.*The Kirghiz and the Wakhi of Afghanistan：Adaptation to Closed Frontiers and War.*Seattle：University of Washington Press，1979.

Sherratt, A..“Plough and Pastoralism：Aspects of the Secondary Products Revolution.”in*Patterns of the Past：Studies in Honour of David Clarke.*eds. by Isaac Hodder and N.Hammond.Cambridge：Cambridge University Press，1981.

Silverman, Marilyn&P. H.Gulliver.*Approaching the Past：Historical Anthropology Through Irish Case Studies.*New York：Columbia University Press，1992.

Smith, P. E.&T.C.Young."The Evolution of Early Agriculture and Culture in Greater Mesopotamia：a Trial Model."in*Population Growth*：*Anthropological Implications.*eds.by B.Spooner.Cambridge, Mass.：MIT Press，1972.

Spooner, B.."Towards a Generative Model of Nomadism."*Anthropological Quarterly*3（1971）：198-210.

Stenning, Derrick J..*Savannah Nomads*：*A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern Region, Nigeria.*London：Oxford University Press，1959.

Sweet, Louise E.."Camel Raiding of North Arabian Bedouin：A Mechanism of Ecological Adaptation."*American Anthropologist*67（1965）：1132-1150.

Swilder, W. W.."Some Demographic Factors Regulating the Formation of Flocks and Camps among the Brahui of Baluchistan."in*Perspectives on Nomadism.*eds.by W.Irons and N.Dyson-Hudson.Leiden：E.J.Brill，1972.

Vainshtein, Sevyan.*Nomads of South Siberia*：*The Pastoral Economies of Tuva.*trans. by Michael Colenso.Cambridge：Cambridge University Press，1980.

Vreeland, Herbert Harold.*Mongol Community and Kinship Structure.*New Haven：HRAF Press，3rd edition，1962.

Wang, Ming-ke.*The Ch'iang of Ancient China Through the Han Dynasty*：*Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries.*Ph. D.diss.Cambridge, Mass.：Harvard University，1992.

Weissleder, Wolfgang ed..*The Nomadic Alternative*：*Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes.*The Hague：Mouton Publishers，1978.

Yu, Ying-shih.*Trade and Expansion in Han China：A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations.*Berkeley：California University Press，1967.

Zeuner, Frederick E..*A History of Domesticated Animals.*London：Hutchinson of London，1963.

[1]Fredrik Barth，“Introduction，”in*Ethnic Groups and Boundaries*：*The Social Organization of Culture Differences*，ed.by Fredrik Barth（London：George Allen＆Unwin，1969），9-38.

[2]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*：*The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*（Prospect Heights, Illinois：Waveland Press，1961），130-131.

[3]Marilyn Silverman＆P.H.Gulliver，*Approaching the Past*：*Historical Anthropology Through Irish Case Studies*（New York：Columbia University Press，1992）.

[4]P.H.Gulliver, The Family Herds：*A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*（London：Routledge＆Kegan Paul LTD，1955），108-117.

[5]王明珂，《华夏边缘：历史记忆与族群认同》（台北：允晨文化出版公司，1997；简体中文版，北京：社会科学文献出版社，2006；杭州：浙江人民出版社，2013）；《羌在汉藏之间》（台北：联经出版公司，2003；简体中文版，北京：中华书局，2008）；《英雄祖先与弟兄民族》（台北：允晨文化出版公司，2006；简体中文版，北京：中华书局，2009）。

[6]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，2nd edition, translated by Julia Crookenden（1983；Madison, Wisconsin：The University of Wisconsin Press，1994）；Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*：*The Pastoral Economies of Tuva*，translated by Michael Colenso（1972；Cambridge：Cambridge University Press，1980）.

[7]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*（1940；Oxford：Oxford University Press，1988）；René Grousset，*The Empire of the Steppes*：*A History of Central Asia*，translated by Naomi Walford（1939；New Brouswick, New Jersey：Rutgers University Press，1970）.

[8]Wolfram Eberhard，*Conquerors and Rulers*：*Social Forces in Medieval China*（Leiden：E.J.Brill，1952）.

[9]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*：*Nomadic Empires and China*（Cambridge, Massachusetts：Basil Blackwell Inc.，1989）.

[10]Sechin Jagchid＆Van Jay Symons，*Peace, War, and Trade Along the Great Wall*：*Nomadic-Chinese Interaction Through Two Millennia*（Bloomington, Indiana：Indiana University Press，1989）.

[11]Nicola Di Cosmo，*Ancient China and Its Enemies*：*The Rise of Nomadic Power in East Asian History*（Cambridge：Cambridge University Press，2002）.

[12]指青海东部、南部及四川西北松潘草地一带。

[13]Ming-ke Wang，*The Ch'iang of Ancient China Through the Han Dynasty*：*Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*（Ph.D.diss.，Cambridge, Mass.：Harvard University，1992）.

[14]王明珂，《鄂尔多斯及其邻近地区专化游牧业的起源》，《历史语言研究所集刊》，1994年，第65本第2分册，页375—434；《辽西地区专化游牧业的起源——兼论华夏边缘的形成》，《历史语言研究所集刊》，1996年，第67本第1分册，页195—238。

[15]这是指较严格定义的西欧、美国人类学者所进行的民族志调查工作而言，实际上广泛的游牧社会民族志调查在这之前已有许多文献；俄罗斯方面的调查记录更多，由帝俄时期到苏联（USSR）都有许多官私观察、调查记录。

[16]Wolfgang Weissleder ed.，*Nomadic Alternative*（The Hague：Mouton Publishers，1978）.

[17]Avi Perevolotsky，“Herder-Farmer Relationships in the Tropical Desert of Piura：The Role of Uncertainty and Variable Environment，”in David L.Browman ed.，*Arid Land Use Strategies and Risk Management in the Andes*（Boulder＆London：Westview Press，1987），28-30.

[18]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，16-17.

[19]*Ibid*，22-23.

[20]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*：*The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter*（Arlington Heights, Il.：Harlan Davidson, Inc.，1975），18-19.

[21]Emanuel Marx，“The Tribe as a Unit of Subsistence：Nomadic Pastoralism in the Middle East，”*American Anthropologist*79（1977）：344-347.

[22]Wilfred Thesiger，*Arabian Sands*（London：Longmans，1959），1；引自Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，35。

[23]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*：*Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism*（Prospect Heights, Il.，Waveland Press, Inc.，1968），5.

[24]王明珂，《华夏边缘》，台北允晨版，页110—114；北京社科文献版，页66—70。

[25]游牧人群是否以畜养动物为主要生活资源，这一点在学者间仍有争议。有些学者认为，游牧人群事实上多依赖多种的资源，其中牧畜资源有时甚至不是最主要的。然

而因为牧业收入在人们的生计中常扮演救命解急的功能，因此人们皆乐于说“我们是牧人”。见Emanuel Marx，“The Tribe as a Unit of Subsistence：Nomadic Pastoralism in the Middle East，”*American Anthropologist*79（1977）：344。

[26]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，13.

[27]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，13.

[28]H.Epstein，“Cattle，”in Ian L.Mason ed.，*Evolution of Domesticated Animals*（New York：Longman House，1984），14.

[29]H.Epstein，“Cattle，”in Ian L.Mason ed.，*Evolution of Domesticated Animals*，7.

[30]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，6.

[31]Frederick E.Zeuner，*A History of Domesticated Animals*（London：Hutchinson of London，1963），130.

[32]I.L.Mason，“Camels，”in Ian L.Mason ed.，*Evolution of Domesticated Animals*，107.

[33]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，21.

[34]Frederick E.Zeuner，*A History of Domesticated Animals*，363-364.

[35]Richard W.Bulliet，*The Camel and the Wheel*（New York：Columbia University Press，1990[1975]），1-27.

[36]*Ibid*，87-110.

[37]H.A.Koster，*The Ecology of Pastoralism in Relations to Changing Patterns of Land Use in the Northweast Peloponnese*（Ph.D.diss.，University of Pennsylvania, Philadelphia, PA，1977），quoted from Rada Dyson-Hudson＆Nevelle Dyson-Hudson，“Nomadic Pastoralism，”*Annual Review of Anthropology*9（1980）：28.

[38]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，63.

[39]E.E.Evans-Pritchard，*The Nuer*：*A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*（Oxford：Oxford University Press，1940），16-21.

[40]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，27-28.

[41]Derrick J.Stenning，*Savannah Nomads*：*A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani of Western Bornu Province Northern Region, Nigeria*（London：Oxford University

Press，1959）.

[42]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，26.

[43]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，6.

[44]*Ibid*，16.

[45]Thomas J.Barfield，*The Central Asian Arabs of Afghanistan*：*Pastoral Nomadism in Transition*（Austin：University of Texas Press，1981），37-39.

[46]Nazif Shahrani，*The Kirghiz and the Wakhi of Afghanistan*：*Adaptation to Closed Frontiers and War*（Seattle：University of Washington Press，1979）.

[47]Elizabeth E.Bacon，*Central Asians under Russian Rule*：*A Study in Culture Change*（Ithaca, N.Y.：Cornell University Press，1966），29-30.

[48]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，54-55.

[49]Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*（The Hague：Mouton，1963），28-29.

[50]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*（New Haven：HRAF Press，3rd edition，1962），33-34.

[51]Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia's Culture and Society*（Boulder, Colorado：Westview Press，1979），22-24.

[52]青海省编辑组，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》（西宁：青海人民出版社，1985），页18、56、80。

[53]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》（成都：四川省社会科学院出版社，1985），页84、169。

[54]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，30.

[55]Robert B.Ekvall, Fields on the Hoof，19.

[56]刘衡如等，《视察道炉甘德白瞻雅江七县报告书》，《新西康》第1卷，第—期；引自赵心愚、秦和平编，《康区藏族社会历史调查资料辑要》（成都：四川民族出版社，2004），页47。

[57]虽然如此，一个游牧部落是否能随便离开其牧地，仍要看当地、当时的部落关系，草场分配及本地“庇护逃难者”的传统。

[58]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，92-94.

[59]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，34-44.

[60]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，33-35.

[61]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，页77—78。

[62]青海省编辑组，《果洛藏族社会历史调查》，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，页81。

[63]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，5.

[64]*Ibid*，9

[65]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，27-29.

[66]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，39-47.

[67]虽然在许多自然资源匮乏的地方，游牧人群以各种社会组织（牧团、家族、部落）来拥有及保护一定的牧区，但这些牧区常与其他游牧人群的牧区或农区交错，并且，几乎所有游牧社会都允许邻近部落或部族因紧急避难而来共享自己的草场。谁都可能有不时之需；这样尊重他人紧急避难权的传统，也是人们在此多变的、边缘的环境中的一种生存策略。

[68]Jack Goody，*Production and Reproduction*：*A Comparative Study of the Domestic Domain*（Cambridge：Cambridge University Press，1976），1-8.

[69]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，50-51.

[70]Thomas J.Barfield，*The Central Asian Arabs of Afghanistan*，121-122.巴菲尔德书中的例子，富人与穷人的家庭虽定居下来，但穷人提供劳力为富人放牧，因此他们都并未真正离开游牧经济。虽如此，我认为这样的“游牧经济”已远离传统的游牧活动与社会密切结合的游牧了。

[71]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，9.

[72]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，53-54.

[73]然而此时他们，如从事农耕、畜牧与渔猎的达斡尔蒙古族（Dagor Mongol）已是定居的混合经济人群了。相关资料见Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，198-200。

[74]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，184.

[75]青海省编辑组，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，页82；马鹤天，《西北考察记：青海篇》（南京：新亚细亚学会，1936；台北：南天书局，1987，影印本），

页239；新疆维吾尔自治区丛书编辑组，《哈萨克族社会历史调查》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1987），页90。

[76]E.E.Evans-Pritchard，*The Nuer*，75.

[77]新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《塔吉克族社会历史调查》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1984）。

[78]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，9.

[79]苏北海，《哈萨克族文化史》（乌鲁木齐：新疆大学出版社，1989），页342—343。

[80]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，46.

[81]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，145-165.

[82]Marshall Sahlins，*Stone Age Economics*（New York：Aldine Publishing Co.，1972），193-195.

[83]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，95.

[84]Louise E.Sweet，“Camel Raiding of North Arabian Bedouin：A Mechanism of Ecological Adaptation，”*American Anthropologist*67（1965）：1132-1150.

[85]王涤瑕，《榆科见闻记》，《康导月刊》，1938年，第4卷第1期；转引自《康区藏族社会调查资料辑要》，页249—250。

[86]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，页17—18。

[87]E.E.Evans-Pritchard，*The Nuer*，127-131.

[88]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，62-66.

[89]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，11；Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，62.

[90]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，70-81.

[91]据20世纪上半叶人类学家克拉德的观察，鄂尔多斯的蒙古族多妻家庭中第一个妻子的地位高于后进门的妻子；哈萨克的Great Horde多妻家庭中各个妻子地位平等，在Inner Horde中则首妻有较高的地位，但所有妻子的儿女都有同样的继承权。见Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*，36，39，260。

[92]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，25-28.

[93]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，11-23.

[94]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，51-53.

[95]我将英语文献中写作camp或village的游牧群体译作“牧团”，将由此分出的更小游牧单位herding unit译作“牧圈”。然而以下我所举的民族志文献之例可以看出，有的牧团大有的小，有的牧团内不分牧圈，如此所谓牧团也等于牧圈。这可能也是为何在喀尔喀蒙古族中，阿乌尔（ail）可称由小而大的许多层次之游牧人群单位。喀尔喀蒙古族中ail的多复位义，见Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，56。

[96]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，63.

[97]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，25-47.

[98]*Ibid*，35，46-47.

[99]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，28-29.

[100]Robert B.Ekvall，*Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*（Chicago：The University of Chicago Press，1939），68.

[101]青海省编辑组，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，页98—101。

[102]青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》（北京：中国藏学出版社，1991），页126。

[103]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，28.

[104]西文文献中称：aul（哈萨克）、ayil（蒙古）、ayir（蒙兀儿）、aal（图瓦）、ail（喀尔喀蒙古）等等；详见下文说明。

[105]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，34，56.

[106]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，243-246.

[107]Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*，61-63，77.

[108]*Ibid*，241-243.

[109]*Ibid*，259.

[110]《巴里坤哈萨克自治县概况》编写组编，《巴里坤哈萨克自治县概况》（乌鲁木齐：新疆人民出版社，1984），页51。

[111]新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《哈萨克族社会历史调查》，页8—12，67—71。

[112]青海省编辑组，《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，页98—101。

[113]青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》，页80—90.

[114]青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》，页143。

[115]青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》，页233—235。

[116]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，页10—15。

[117]南卡诺布著，索朗希译，《川康牧区行》（成都：四川民族出版社），页14。

[118]青海省社会科学院藏学研究所编，《中国藏族部落》，页498。

[119]《巴里坤哈萨克自治县概况》编写组编，《巴里坤哈萨克自治县概况》，页51。

[120]新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《哈萨克族社会历史调查》，页1—5。

[121]新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，《哈萨克族社会历史调查》，页67。

[122]Fredrik Barth，*Nomads of South Persia*，49-59.

[123]*Ibid*，86.

[124]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，85-90.

[125]*Nomads of the Nomads*，92.

[126]Donald P.Cole，*Nomads of the Nomads*，92-95.

[127]Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*，63.右部之下，并非分为两支系而是分为三支系，打破前面的规律。但克拉德认为可能Ungi、Kitoi为出于Alar的两支系。

[128]有关游牧或半游牧社会中祖源记忆的遗忘或选择性记忆与家族发展的关系，埃文思-普里查德与格利弗均论之甚详；请参考E.E.Evans-Pritchard, The Nuer，198-199；P.H.Gulliver，*The Family Herds*，100-117。

[129]Emanuel Marx，“The Tribe as a Unit of Subsistence：Nomadic Pastoralism in the Middle East，”*American Anthropologist*79（1977）：343-363.

[130]Marshall D.Sahlins，“The Segmentary Lineage：An Organization of Predatory Expansion，”*American Anthropologist*63（1961）：322-345.

[131]Emanuel Marx，“The Tribe as a Unit of Subsistence：Nomadic Pastoralism in the Middle East，”*American Anthropologist*79（1977）：348-349.

[132]Emanuel Marx，“The Tribe as a Unit of Subsistence：Nomadic Pastoralism in the Middle East，”*American Anthropologist*79（1977）：348-349.

[133]相关学术辩驳见于一本论文集，其一半以上的论文都涉及此主题；见L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals ed.，*Pastoral Production and Society*（Cambridge：Cambridge University Press，1979），171-429。

[134]“大朝”为川西北藏、羌族本地概念中称清政府或国民政府的汉语词汇。

[135]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，页150—153。

[136]四川省编辑组，《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，页170—171。

[137]Allan S.Gilbert，“On the Origins of Specialized Nomadic Pastoralism in Western Iran，”*World Archaeology*15.1（1983）：106.

[138]Susan H.Lees＆Daniel G.Bates，“The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism：A Systemic Model，”*American Antiquity*39（1974）：187-193；Brian Hesse，“Slaughter Patterns and Domestication：the Beginnings of Pastoralism in Western Iran，”*Man*（N.S.）17（1982）：403-417；Thomas F.Lynch，“Camelid Pastoralism and the Emergence of Tiwanaku Civilization in the South-Central Andes，”*World Archaeology*15.1（1983）：1-14；P.T.Robertshaw＆D.P.Collett，“The Identification of Pastoral Peoples in the Archaeological Record：an Example from East Africa，”*World Archaeology*15.1（1983）：67-78；A.Sherratt，“Plough and Pastoralism：Aspects of the Secondary Products Revolution，”in*Patterns of the Past：Studies in Honour of David Clarke*，261-305，ed.by Isaac Hodder and N.Hammond（Cambridge：Cambridge University Press，1981）；Allan S.Gilbert，“On the Origins of Specialized Nomadic Pastoralism in Western Iran，”*World Archaeology*15.1（1983）：105-119；Thomas Evan Levy，“The Emergence of Specialized Pastoralism in the Southern Levant，”*World Archaeology*15.1（1983）：15-36；Haskel J.Greenfield，“The Origins of Milk and Wool Production in the Old World，”*Current Anthropology*29（1988）：573-593；Fiona Marshall，“Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa，”*American Anthropologist*92（1990）：873-894.除此之外，一本专门讨论游牧社会考古学的书是Roger Cribb，*Nomads in Archaeolology*（Cambridge：Cambridge University Press，1991）。

[139]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，85-86.

[140]Elizabeth E.Bacon，“Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest

Asia，”*Southwestern Journal of Anthropology*10.1（1954）：49-51.

[141]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，163；Susan H.Lees＆Daniel G.Bates，“The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism：A Systemic Model，”187-193；R.Adams，“The Mesopotamian Social Landscape：a View from the Frontier，”in*Reconstructing Complex Societies*，ed.by C.B.Moore, Supplement to the Bulletin of the American Schools of Oriental Research No.20（1974）：1-13.

[142]Fiona Marshall，“Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa，”889；Steven A.Rosen，“Notes on the Origins of Pastoral Nomadism：A Case Study from the Negev and Sinai，”*Current Anthropology*29（1988）：504.

[143]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，95.

[144]Fiona Marshall，“Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa，”885-888.

[145]P.E.Smith＆T.C.Young，“The Evolution of Early Agriculture and Culture in Greater Mesopotamia：a Trial Model，”in*Population Growth*：*Anthropological Implications*，ed.by B.Spooner（Cambridge, Mass.：MIT Press，1972），1-59.

[146]Susan H.Lees＆Daniel G.Bates，“The Origins of Specialized Nomadic Pastoralism：A Systemic Model，”187-193.

[147]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，160-163.

[148]Allan S.Gilbert，“On the Origins of Specialized Nomadic Pastoralism in Western Iran，”*World Archaeology*15.1（1983）：105-119.

[149]Thomas Evan Levy，“The Emergence of Specialized Pastoralism in the Southern Levant，”*World Archaeology*15.1（1983）：15-36；Steven A.Rosen，“Notes on the Origins of Pastoral Nomadism：A Case Study from the Negev and Sinai，”*Current Anthropology*29（1988）：504.

[150]Katie Boyle, Colin Renfrew and Marsha Levine eds.，*Ancient Interactions*：*East and West in Eurasia*（Cambridge：McDonald Institute for Archaeological Research，2002）；杨建华，《欧亚草原经济类型的发展阶段及其与中国长城地带的比较——读〈欧亚草原东西方的古代交往〉》，《考古》，2004年第11期，页84—90。

[151]关于此主题最新的一部著作是，Marsha Levine, Colin Renfrew and Katie Boyle eds.，*Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse*（Cambridge, UK：McDonald Institute for Archaeological Research，2003）。该书作者们所得之结论与此类似。较多的讨论在该书第十四章，Elena E.Kuzmina，“Origins of Pastoralism in the Eurasian Steppes，”203-232。

[152]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，90-95.

[153]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，347-349.

[154]斯基泰是一种早期欧亚草原游牧人群的称号，他们的一些文化因素（如马器、有动物纹的牌饰等等），被学者认为是欧亚草原游牧人群的指标性文化遗存。

[155]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，96.

[156]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，51.

[157]Jaroslav Průšek，*Chinese Statelets and the Northern Barbarians in the Period 1400-300 B.C.*（Dordrecht, Holland：D.Reidel Publishing Company，1971）.

[158]吉迪，《公元前1000年以来中国东北地区牧业生活方式的兴起——区域文化的发展及其与周邻地区的互动》，《边疆考古研究》第3辑（北京：科学出版社，2005）。

[159]Nicola Di Cosmo，*Ancient China and Its Enemies*，45-56.

[160]*Ibid*，64-68.

[161]Nicola Di Cosmo，*Ancient China and Its Enemies*，70-79.

[162]刘观民、徐光冀，《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》，1981年创刊号，页6。

[163]俞伟超，《关于“卡约文化”的新认识》，《青海考古学会会刊》，1981年第3期，页11—23。

[164]Nicola Di Cosmo，*Ancient China and Its Enemies*，74.

[165]田广金、郭素新，《北方文化与草原文明》，《内蒙古文物考古文集》第二辑（北京：中国大百科全书出版社，1997），页11—12。

[166]乌恩岳斯图（乌恩），《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》，1985年第2期，页135—156；《论夏家店上层文化在欧亚草原古代文化中的重要地位》，《边疆考古研究》第1辑（北京：科学出版社，2002），页139—155。

[167]林沄，《夏至战国中国北方长城地带游牧文化带的形成过程》，《燕京学报》，2003年第14期，页95—145。

[168]杨建华，《东周时期北方系青铜文化墓葬习俗比较》，《边疆考古研究》第1辑，页156—169。

[169]内蒙古文化工作队，《毛庆沟墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》（北京：文物出版社，1986），页227—315。

[170]董新林，《魏营子文化初步研究》，《考古学报》，2000年第1期，页1—68。

[171]乌恩，《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》，1985年第2期，页149。

[172]考古学者吉迪指出，夏家店上层时期人们对畜牧业的投入导致流动性生活方式增强，对永久性住宅投入减少；此文化遗址多在远离河谷的高地，也说明此时期畜牧业的重要程度有所增强。见吉迪，《对中国东北赤峰遗址的格局进行考察的初步报告》，《考古与文物》，2002年第2期，页48。

[173]乌恩，《论夏家店上层文化在欧亚草原古代文化中的重要地位》，页142。

[174]靳枫毅，《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》，1987年第2期，页190；刘观民、徐光冀，《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》，1981年创刊号，页12—14。

[175]如河北怀来北辛堡、甘子堡，北京延庆玉皇庙等地的“山戎墓葬”中，皆有如此的大型墓葬。见靳枫毅、王继红，《山戎文化所含燕与中原文化因素之分析》，《考古学报》，2001年第1期，页43—72。

[176]郭治中，《水泉墓地及相关问题之探索》，《中国考古学跨世纪的回顾与前瞻》（北京：科学出版社，2000），页29—09；王立新，《探寻东胡遗存的一个新线索》，《边疆考古研究》第2辑（北京：科学出版社，2005），页84—95。

[177]吉林大学边疆考古研究中心等，《2002年内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬发掘纪要》，《考古与文物》，2004年第1期，页6—18；王立新，《探寻东胡遗存的一个新线索》，《边疆考古研究》第2辑，页88—95；陈全家，《内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬出土的动物遗存研究》，《内蒙古文物考古》，2007年第2期，页107—118。

[178]靳枫毅、王继红，《山戎文化所含燕与中原文化因素之分析》，《考古学报》，2001年第1期，页43—72。

[179]高东陆，《略论卡约文化》，《考古学文化论集》第三辑（北京：文物出版社，1993），页158—159。

[180]许新国、格桑本，《卡约文化阿哈特拉类型初探》，《青海考古学会会刊》，1981年第3期，页24—29。

[181]高东陆，《略论卡约文化》，《考古学文化论集》第三辑，页159—160。

[182]学者或认为其分布东起湟源峡，西至青海湖沿岸，北起大通峡至祁连山南麓，南至海南藏族自治州同德县及隆务河流域。见，青海省文物考古队、海南藏族自治州群众艺术馆，《青海贵德山坪台卡约文化墓地》，《考古学报》，1987年第2期，页273。

[183]青海省湟源县博物馆等，《青海湟源县大华中庄卡约文化墓地发掘简报》，《考古与文物》，1985年第5期，页11—34。

[184]高东陆，《略论卡约文化》，《考古学文化论集》第三辑，页160；高东陆、许淑珍，《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》，1990年第11期，页1011，1012—1016。

[185]高东陆，《略论卡约文化》，《考古学文化论集》第三辑，页159—160；南玉泉，《辛店文化序列及其与卡约、寺洼文化的关系》，《考古类型学的理论与实践》（北京：文物出版社，1989），页104。

[186]青海省文物管理处考古队，《青海省文物考古工作三十年》，《文物考古工作三十年（1949—1979）》（北京：文物出版社，1979），页163；中国社会科学院考古研究所甘肃工作队，《甘肃永靖张家咀与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》，1980年第2期，页187—220。

[187]青海省文物管理处考古队，《青海省文物考古工作三十年》，《文物考古工作三十年（1949—1979）》，页163。

[188]王明珂，《华夏边缘》，第四章；青海省文物管理处考古队，《青海省文物考古工作三十年》，《文物考古工作三十年（1949—1979）》，页163；中国社会科学院考古研究所甘肃工作队，《甘肃永靖张家咀与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》，1980年第2期，页187—220。

[189]中国社会科学院考古研究所，《青海柳湾：乐都柳湾原始社会墓地》（北京：文物出版社，1984），页2，234。

[190]中国社会科学院考古研究所，《青海柳湾：乐都柳湾原始社会墓地》（北京：文物出版社，1984），页257。

[191]高东陆，《青海湟源县境内的卡约文化遗迹》，《考古》，1986年第10期，页882—886。

[192]即使我们将在《秦公簋》铭文中强烈表达对华夏攀附之情的秦人统治阶层也视为华夏，战国时秦的势力也只及于陇西而未及河湟。

[193]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，70.

[194]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，158.

[195]俞伟超，《江阴畲城城址的发现与早期吴文化的探索——在江苏江阴城墩、佘城遗址研讨会上的发言》，《古史的考古学探索》（北京：文物出版社，2002），页177—178。

[196]K.C.Chang，*The Archaeology of Ancient China*，4th edition（New Haven：Yale University Press，1986），234-288.

[197]我将法国社会学者布迪厄（Pierre Bourdieu）所称的社会表征与社会本相的概念，用于对历史文本与事件的理解、分析之中。布迪厄的相关著作为*Distinction：A Social Critique of the Judgement of Taste*，trans.by Richard Nice（London：Routledge ＆Kegan Paul，1984）。在本书里我将以许多例子来说明此史学概念。在此我先作一个简单的举例说明。譬如，华夏的北方族群边界及其具体化身，长城，是一个历史上的社会本相；它的存在不断产生游牧部族“南下牧马”及汉军“北伐龙廷”等的政治与军事冲突事件与历史书写，这些事件与书写作为“表相”强化华夏心目中对北方游牧人群的敌意与异类感，也因此强化华夏北方的族群边界（本相）。相关理论及分析方法见于拙著《反思史学与史学反思：文本与表征分析》（上海：上海人民出版社，2016），第四章。

[198]René Grousset, The Empire of the Steppes，8，23；Walter Goldschmidt，“A General Model for Pastoral Social Systems，”in*Pastoral Production and Society*，15-28.

[199]《后汉书》90/80，《乌桓鲜卑列传》。（90/80，即《后汉书》卷九十，《乌桓鲜卑列传》第八十，下同。——编者注）

[200]关于游牧人群的家族发展与家族历史记忆变迁，请参考本书第一章，页78—86。

[201]关于这些讨论请参考Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，5-8。

[202]请参考本书第一章。

[203]Philip Burnham，“Mobility and Political Centralization in Pastoral Nomads，”in*Pastoral Production and Society*，349-360.

[204]William Irons，“Political Stratification among Pastoral Nomads，”in*Pastoral Production and Society*，361-374.

[205]江上波夫，《匈奴の経済活動：牧畜と略奪の場合》，《東洋文化研究所紀要》，1956年第9期，页23—63；内田吟风，《匈奴史杂考》，《北アジア史研究·匈奴篇》（京都：同朋舍，1975），页4—2；马长寿，《北狄与匈奴》（1988；北京：生活·读书·新知三联书店，1962），页5—0；林幹，《匈奴通史》（北京：人民出版社，1986），页128—148；乌恩，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期，页409—436。

[206]《内蒙古农业地理》（呼和浩特：内蒙古人民出版社，1982），页—6；张荣祖，《中国干旱地区陆栖脊椎动物生态地理》，赵松乔主编，《中国干旱地区自然地理》（北京：科学出版社，1985），页130。

[207]Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia's Culture and Society*，9-12；江上波夫，《内陸アジアの自然と文化》（東京：平凡社，1985），页16—23。

[208]然而，各别部落可能暂时性的加入匈奴军中（如鲜卑之投鹿侯曾在匈奴军中三年），或与匈奴结为军事盟友。

[209]游牧人群对间接生业（indirect subsistence）的依赖，亦见于B.Spooner，"Towards a Generative Model of Nomadism，"*Anthropological Quarterly*3（1971）：198-210。

[210]《史记》之记载称，"（匈奴）逐水草迁徙，勿城郭常处耕田之业，然亦各有分地"。见《史记》110/50，《匈奴列传》。

[211]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[212]王尚义，《历史时期鄂尔多斯高原农牧业的交替及其对自然环境的影响》，《历史地理》第二辑，页13。

[213]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[214]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引《魏略·西戎传》。

[215]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[216]同上。

[217]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[218]駃騠、□□、驒□究竟为何牲畜，学者们有不同的意见。对此，我认为江上波夫的研究最有说服力，他指称"駃騠"是西域传入的良种马，"□□"是蒙古草原野马，"驒□"指的是草原野驴。见江上波夫，《匈奴の奇畜，駃騠·騊駼·驒騱に就きて》，《エウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》（東京：山川出版社，1948），页17—24。无论如何，这些动物在匈奴畜产中皆属少数，可归入马与驴的范畴之中。

[219]伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队，《西沟畔汉代匈奴墓地》，《鄂尔多斯式青铜器》，页377；《补洞沟匈奴墓葬》，《鄂尔多斯式青铜器》，页394。

[220]宁夏文物考古研究所，中国社会科学院考古所宁夏考古组，同心县文物管理所，《宁夏同心倒墩子匈奴墓地》，《考古学报》，1988年第3期，页335。

[221]林幹，《匈奴墓葬简介》，《匈奴史论文选集（1919—1979）》（北京：中华书局，1983），页388—389；乌恩，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期，页433。

[222]林幹，《匈奴墓葬简介》，《匈奴史论文选集（191—979）》，页382—385。

[223]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，27-29.

[224]V.S.Taskin，“Skotovodstvo u siunnu po kitaiskim istochnikam，”in*Voprosy istorii I istoriografii Kitaia*（Moscow：Izadatelstvo vostochnoi literatury），quoted from Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，trans.by Julia Crookenden（Cambridge：Cambridge University Press，1984），71。

[225]江上波夫，《匈奴の経済活動：牧畜と略奪の場合》，《東洋文化研究所紀要》，1956年第9期，页30—36。

[226]内田吟风，《匈奴史杂考》，《北アジア史研究·匈奴篇》，页50。

[227]Mikhail P.Griaznov，*The Ancient Civilization of Southern Siberia*：*An Archaeological Adventure*，trans.by James Hogarth（New York：Cowles Book Co.，1969），158-160.

[228]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。江上波夫认为这记载中的“羊”，可能是马、牛、羊之误；见《匈奴の経済活動：牧畜と略奪の場合》，《東洋文化研究所紀要》，1956年第9期，页31；《史记·匈奴列传》中对同一事件的记载是“牛、羊百余万”，也没有马。

[229]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[230]《晋书》97/67，《四夷》。

[231]I.M.Maisky，*Mongoliia Nakanune Revoliutsii*（Moscow：Izdatelstvo vostochnoi literatury，1959），140-141，quoted from Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，30.

[232]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，27.

[233]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，51-52.

[234]林幹，《匈奴墓葬简介》，页385。

[235]内蒙古文物考古研究所，《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》，1989年第1期，页62。

[236]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，27.

[237]Herbert Harold Vreeland，*Mongol Community and Kinship Structure*，39-41；Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，38-39；Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia’s Culture and Society*，24-25.

[238]内蒙古文物考古研究所，《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》，1989年第1

期，页62。

[239]伊克昭盟文物工作站，《补洞沟匈奴墓葬》，《鄂尔多斯式青铜器》，页394。

[240]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，63.

[241]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，32.

[242]江上波夫，《匈奴の住居》，《エウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》，页39—79。

[243]Gudrun Dahl＆Anders Hjort，"Having Herds：Pastoral Herd Growth and Household Economy"，Stockholm Studies in*Social Anthropology*No.2（Stockholm, Liber Tryck，1976），259，262.这还只是在较传统的游牧业中所得的数据；当代蒙古牧业中，羊的年繁殖率远高于此。

[244]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[245]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，55.

[246]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，47；Derrick J.Stenning，*Savannah Nomads*，214-219.

[247]江上波夫，《匈奴の住居》，《エウラシア古代北方文化：匈奴文化論考》，页39—56。

[248]Richard W.Bulliet，*The Camel and the Wheel*，22-25.

[249]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，50-51.

[250]江上波夫，《内陸アジアの自然と文化》，页26—27。

[251]Plano Carpini，*The Mongol Mission*，55，quoted from Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，51.

[252]Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia's Culture and Society*，26

[253]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，85.

[254]江上波夫，《内陸アジアの自然と文化》，页26—27；Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia's Culture and Society*，26；Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，85。

[255]Sechin Jagchid＆Paul Hyer，*Mongolia's Culture and Society*，26.

[256]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[257]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[258]关于单于庭的地理位置，学者们多有论述。内田吟风，《单于之称号匈奴单于廷の位置に就いて》，《东方学》第一、二辑，1956；林幹，《匈奴通史》，第四章。在此，我不愿涉及“单于廷”实际地理位置的探讨；随匈奴帝国之盛衰及军事进展，我认为“单于廷”应常有迁移。我认为，拥有大批人畜的单于应也常居于庐落，随季节移动；其冬季较定居的点可能有经常性建筑，此便为“单于庭”所在。

[259]江上波夫，《内陸アジアの自然と文化》，页26—27。

[260]乌恩，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期，页417。

[261]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[262]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。其原文为：“已勑诸部严兵马，迄九月龙祠，悉集河上。”

[263]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[264]这方面的讨论可参考如下论文集中的数篇论文：Gudrun Dahl，“Ecology and Equality：The Boran Case，”in*Pastoral Production and Society*，261-281；Talal Asad，“Equality in Nomadic Social Systems?Notes Towards the Dissolution of an Anthropological Category，”in*Pastoral Production and Society*，419-428；Philip C.Salzman，“Inequality and Oppression in Nomadic Society，”in*Pastoral Production and Society*，429-446。

[265]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。其文为：“其冬，单于自将数万骑击乌孙，颇得老弱。欲还，会天大雨雪，一日深丈余，人民畜产冻死，还者不能十一。”

[266]B.Vladimimirtsov，*Obshchestvennyi Stroi Mongolov.Mongol’skii Kochevoi Feodalizm*（Leningrad：Izdatelstvo Akademii Nauk，1934），41，quoted from Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*：*The Pastoral Economies of Tuva*，188.

[267]Susan H.Lees＆Daniel G.Bates，“The Origins of Specilized Nomadic Pastoralism：A Systemic Model，”*American Antiquity*39（1974）：188；W.W.Swilder，“Some Demographic Factors Regulating the Formation of Flocks and Camps among the Brahui of Baluchistan，”in*Perspectives on Nomadism*，eds.by W.Irons and N.Dyson-Hudson（Leiden：E.J.Brill，1972），69-75；P.H.Gulliver, The Family Herds，164，252；Gudrun Dahl，“Ecology and Equality：The Boran Case，”in*Pastoral Production and Society*，271.

[268]如《汉书》中记载，公元前68年匈奴发生饥荒，人民畜产死去十之六七。见《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[269]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上；《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[270]由匈奴国家支持的对中国的劫掠策略，可参考Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，49-50。

[271]林幹，《匈奴通史》，页137—138；乌恩，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期，页419—420；Nicola Di Cosmo，“The Economic Basis of the Ancient Inner Asian Nomads and Its Relationship to China，”*Journal of Asian Studies*53.4（1994）：1092-1126。

[272]E.E.Evans-Pritchard, The Nuer，75-85；Derrick J.Stenning，*Savannah Nomads*，6-8；Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，145-165.

[273]林幹，《匈奴通史》，页138。

[274]乌恩，《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》，1990年第4期，页409—436；林幹，《匈奴城镇和庙宇遗迹》，《匈奴史论文选集（1919—1979）》，页41—29；潘玲，《伊沃尔加城址和墓地及相关匈奴考古问题研究》（北京：科学出版社，2007）。

[275]潘玲，《伊沃尔加城址和墓地及相关匈奴考古问题研究》，页14—62。

[276]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[277]S.S.Sorokin，“Drevnie skotovody Ferganskikh predgorii，”*Issledovania po arkheologii SSSR*（Leningrad，1961），164-165；T.A.Zhdanko，“Nomadizm v Srednei Azii i Karakhstane，”in Istoriya，*Arkheologiya I Etnografiya Srednei Azii*（Moscow，1968），276-278；quoted from Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，161-165.

[278]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。匈奴屯田之处可能在天山北坡的车师后国，今新疆吉木萨尔附近。

[279]此主要是因为，羊会侵犯谷类植物，因此须放养在离开农田较远的地方。而远离聚落与农田，羊又需要人来保护它们。如此，放养羊群与从事农业都须耗费人力，因而在家庭人力调配上会有困难。类似民族志资料见Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*，30。

[280]汉代河湟西羌的农业可见于《后汉书·西羌传》，这方面的研究见于Ming-ke Wang，*The Ch’iang of Ancient China Through the Han Dynasty*：*Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*，65-71；关于乌桓的农业见于《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，引自《魏书》。有关著作见内田吟风，《烏桓鮮卑の源流と初期社会構成》，《北アジア史研究·鮮卑柔然突厥篇》（京都：同朋社，1975；1988年再版），页—9。

[281]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[282]《史记》129/69，《货殖列传》。

[283]《史记》30/8，《平准书》；《后汉书》24/14，《马援》。

[284]《史记》111/51，《将军骠骑列传》；《汉书》51/21，《贾邹枚路传》；《汉书》76/46，《赵尹韩张两王传》。

[285]《史记》30/8，《平准书》。

[286]《史记》129/69，《货殖列传》。

[287]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[288]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[289]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[290]《新唐书》215下/140下，《突厥传》下。

[291]Vladimirtsov，*Obshchestvennyi Stroi Mongolov.Mongol'skii Koche voi Feudalism*（Leningrad，1934），41，quoted from Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，188.

[292]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，168.

[293]张荣祖，《中国干旱地区陆栖脊椎动物生态地理》，见赵松乔主编，《中国干旱地区自然地理》，页130。

[294]Roy Chapman Andrews，*Across Mongolian Plains*（New York：D.Appleton and Co.，1921）；Lobsangdanjin，*Altan tobci*，trans.by C.R.Bawden and S.Jagchid（Cambridge：Havard University Press，1953），1：24-25.

[295]张荣祖，《中国干旱地区陆栖脊椎动物生态地理》，页130。

[296]张荣祖，《中国干旱地区陆栖脊椎动物生态地理》，页129—130。

[297]《汉书》54/24，《李广苏建传》。

[298]《元史》1/1，《太祖》；《蒙古秘史》卷二，校刊本，额尔登泰与乌云达赉校（张家口：内蒙古新华书店，1980），页735。

[299]E.E.Evans-Pritchard, The Nuer，69，84；Louise E.Sweet，“Camel Raiding of North Arabian Bedouin：A Mechanism of Ecological Adaptation，”*American Anthropologist*67（1965）：1132-1150.

[300]《史记》之记载为：“急则人习战攻以侵伐。”见《史记》110/50，《匈奴列传》。

[301]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[302]Ming-ke Wang，*The Ch'iang of Ancient China Through the Han Dynasty*，77-78.

[303]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，49-51.

[304]他在所著*Stone Age Economics*中提出这样的概念并定义为“由家庭团体及亲属关系组成的经济”。见Marshall D.Sahlins，*Stone Age Economics*，41。

[305]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[306]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[307]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[308]江上波夫，《匈奴の経済活動：牧畜と略奪の場合》，《東洋文化研究所紀要》，1956年第9期，页45—60。

[309]林幹，《匈奴通史》，页14—48。

[310]林幹，《匈奴通史》，页145—148。

[311]Ying-shih Yu，*Trade and Expansion in Han China：A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*（Berkeley：California University Press，1967），103.

[312]Thomas J.Barfield，“The Hsiung-nu Imperial Confederacy：Organization and Foreign Policy，”*Journal of Asian Studies*XLI.1（1981）：52-54.

[313]Sechin Jagchid＆Van Jay Symons，*Peace, War, and Trade Along the Great Wall*，21-22，24-51.

[314]*Ibid*，24-51.

[315]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，203.

[316]P.C.Salzman，“The Proto-State in Iranian Baluchistan，”in*Origins of the State*，eds.by Ronald Cohen and Elman R.Service（Philadelphia：Institute for the Study of Human Issues Publish，1978），130-131.

[317]譬如19世纪时，俄罗斯商人大量收购Kazakh的畜产以供应市场，曾造成当地游牧人群的灾难。资料见Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，204。

[318]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[319]《汉书》记载，西汉末年时，有一次匈奴单于派代表向乌桓征讨皮布税，匈奴人民、妇女也随着代表去与乌桓人做买卖。后来双方产生纠纷，乌桓人扣留匈奴妇女与其牛、马；见《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。《后汉书》记载，公元84年的东汉时，北匈奴人曾驱万余头的牛马来与中国作买卖；见《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[320]John G.Galaty and Philip Carl Salzman eds.，*Change and Development in Nomadic and Pastoral Societies*（Leiden：E.J.Brill，1981），50-67.

[321]E.E.Evans-Pritchard, The Nuer，142-150；Fredrik Barth，“Segmentary Opposition and the Theory of Games：A Study of Pathan Organization，”*Journal of the Royal Anthropological Institute*89（1959）：5-21；Pierre Bonte，“Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomads sahariens, Elément d’une problematique，”in*Pastoral Production and Society*，171-199；Marshall D.Sahlins，“The Segmentary Lineage：An Organization of Predatory Expansion，”*American Anthropologist*63（1961）：322-345.

[322]谢剑，《匈奴政治制度的研究》，《历史语言研究所集刊》，1970年第41期，页231—271；林幹，《匈奴通史》，页2—2；护雅夫，《匈奴的国家》，《史学杂志》，1950年第59编第9期，页1—21；《プリツァク「24大臣——匈奴国家の统治机构史の研究」について》，《史学杂志》，1971年第80编第1期，页4—0；Thomas J.Barfield，“The Hsiung-nu Imperial Confederacy：Organization and Foreign Policy，”*Journal of Asian Studies*XLI.1（1981）：45-61。

[323]依谢剑之说，这些贵姓与单于家族皆为构一族体之“半族”，他们互相通婚。

[324]谢剑，《匈奴政治制度的研究》，页264—265；Thomas J.Barfield，“The Hsiung-nu Imperial Confederacy：Organization and Foreign Policy，”*Journal of Asian Studies*XLI.1（1981）：48-49。

[325]谢剑，《匈奴政治制度的研究》，页244，265。

[326]林幹，《匈奴通史》，页—，127。

[327]Thoams J.Barfield，“The Hsiung-nu Imperial Confederacy：Organization and Foreign Policy，”49-51.

[328]William M.McGovern，*The Early Empires of Central Asia, A Study of the Scythians and the Huns and the Part They Played in World History：with Special Reference to the Chinese Sources*（Chapel Hill：The University of North Carolina Press，1939），117-119.

[329]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[330]Marshall D.Sahlins，*Tribesmen*（Englewood Cliffs, New Jersey：Prentice-Hall, Inc.，1968），50-51.

[331]Rada Dyson-Hudson and Neville Dyson-Hudson，"Nomadic Pastoralism，"*Annual Review of Anthropology*9（1980）：21-25，55.

[332]Lawrence Krader，*Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*，30.

[333]Thomas J.Barfield，*The Perious Frontier*，131.

[334]属国为汉代安置来降、来附之外族所设的行政单位；或有城及领域让降者可在此生活，或无城，只是名义上某方外夷归属于汉帝国。

[335]陕西省考古研究所、榆林市文物管理委员会办公室，《神木大保当：汉代城址与墓葬考古报告》（北京：科学出版社，2001），页111—114。

[336]魏坚编，《内蒙古中南部汉代墓葬》（北京：中国大百科全书出版社，1998），页267，347。

[337]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[338]魏坚编，《内蒙古中南部汉代墓葬》，页169—173。

[339]也许我们应认真思考这个奇怪的现象：为何我们在历史课本中所习知的"英雄"，除了华夏的民族英雄外，绝大多数都在北方边疆，如冒顿单于、成吉思汗、完颜阿骨打、耶律阿保机等等，而甚少见于有关中原帝国西方、西南边疆之历史记忆之中。

[340]王明珂，《华夏边缘》，第八章。

[341]Robert B.Ekvall，*Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*，5.

[342]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，5-7.

[343]Fernand Grenard，*Tibet*：*The Country and Its Inhabitants*（London：Hutchinson ＆Co.，1904）；Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*；*Robert B.Ekvall, Fields on the Hoof.*

[344]Robert B.Ekvall，*Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border*，71.

[345]J.F.Downs＆Robert B.Ekvall，"Animal Types and Social Types in Tibet，"*in Man, Culture, and Animals*，eds.by Anthony Leeds＆Andrew P.Vayda（Washington D.C.：American Association for the Advancement of Science，1965），173.

[346]据报道，游牧藏人的绵羊（aBrog　Lug），身躯及角都比谷地绵羊（Rong　Lug）来得大，毛也较长。高地的马也比低地的大，但后者的腿与蹄较前者粗壮，利于在多石的谷地小径及山坡行走；前者的蹄则能适应多沼泽的高原与高地。见J.F.Downs＆Robert B.Ekvall，“Animal Types and Social Types in Tibet，”175。

[347]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，12-14.

[348]J.F.Downs＆Robert B.Ekvall，“Animal Types and Social Types in Tibet，”174.

[349]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，31-43；Rinchen Lhamo，*We Tibetans*（London：Seeley Service＆co.Ltd.，1926），73-76.

[350]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，40，52-53.

[351]《后汉书》著于范晔之手；范氏生于公元398年，逝于公元445年。他死前本书“传”的部分尚未完成，后人以司马彪《续汉书》相关部分来补足它。而《后汉书·西羌传》的部分文句也出现在成书更早的《东观汉记》残篇之中。因此可以说，《后汉书·西羌传》综合了东汉以来汉晋史家对羌人的书写。

[352]Margaret I.Scott，*A Study of the Ch’iang, with Special Reference to Their Settlements in China from the Second to the Fifth Century A.D.*（Ph.D.diss.，University of Cambridge，1952），20.

[353]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，38.

[354]鄂尔多斯博物馆，《鄂尔多斯青铜器》（北京：文物出版社，2006），页167。固原西吉县也曾征集到类似的铜牌，见彩图四。



彩图四　牦牛铜牌

[355]如“使节”原意便是持“节”的使者。

[356]《史记》称，巴蜀物产中有“牦牛”；见《史记》129/69，《货殖列传》。《汉书》也记载，蜀郡所属之县中有“牦牛”，蜀郡物产中也有“牦牛”；见《汉书》28/8，《地理志》。

[357]牦牛徼外，指朝廷命令难以到达的牦牛羌之地。

[358]《魏书》101/89，《吐谷浑》。

[359]汉代自武帝在公元前107年建太初历以来，便是以夏历的正月为岁首，此也便是今日所称的阴历。

[360]《后汉书》16/6，《邓训传》。

[361]E.E.Evans-Pritchard，*The Nuer*，127；Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，52-53.

[362]其原文为：“从今尽三月，虏马羸瘦，必不敢捐其妻子于他种之中，远涉河山而来为寇。”见《汉书》69/39，《赵充国传》。

[363]其原文为，“至冬，虏皆当畜食，多藏匿山中，依险阻。”见《汉书》69/39，《赵充国传》。

[364]有关湟源莫布拉的卡约文化遗址，见高东陆、许淑珍，《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》，1990年第11期，页1011，1012—1016；以及本书第二章，页127。

[365]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，34.

[366]*Ibid*，13.

[367]《后汉书》89/79，《南匈奴列传》。

[368]《后汉书》21/31，《孔奋传》。

[369]《汉书》69/39，《赵充国传》。

[370]《后汉书》87/77，《西羌传》；《后汉书》15/5，《来歙传》。

[371]《后汉书》87/77，《西羌传》。

[372]《后汉书》16/6，《邓训传》。

[373]《后汉书》87/77，《西羌传》。

[374]Robert B.Ekvall，“Peace and War among the Tibetan Nomads，”*American Anthropologist*66（1964）：1119-1148.

[375]赵充国曾谓：“羌人所以易制者，以其种自有豪，数相攻击势不一也。”见于《汉书》69/39，《赵充国传》。

[376]《汉书》69/39，《赵充国传》。

[377]《后汉书》87/77，《西羌传》。

[378]《汉书》94上/64上，《匈奴传》上。

[379]原文为，“少尝游羌中，尽与豪帅相结。后归耕于野，诸豪帅有来从之者。卓为杀耕牛，与共宴乐。豪帅感其意，归相敛得杂畜千余头以遗之。”见《后汉书》72/62，《董卓传》。

[380]相关记载见于《贤者喜宴》《西藏王统记》《红史》《新红史》等藏文书；参见班钦·索南查巴（明），《新红史》（拉萨：西藏人民出版社，2002），页11及注83。

[381]多妻制家庭与传统中国上层社会妻妾共处的家庭不同。多妻制家庭中，妻子们的地位基本上是相等的，她们的子女（或儿子）也有相等的财产继承权。在有妾的家庭中，正妻的地位远高于妾，妻受其娘家保护，而妾与其娘家切断关系。除非有特殊安排，妾之子也无法享有正妻之子那样的财产继承权。

[382]《后汉书》16/6，《邓训传》。

[383]《后汉书》87/77，《西羌传》。

[384]有一点须说明，若依我的假说，迷唐的祖母（迷吾的母亲）应来自“迷”家族。但据《后汉书·西羌传》记载，迷唐祖母之名为“卑缺”；此两字看不出与“迷”家族有何直接关联。有一种可能是，汉字迷、卑音近，它们皆为此一本土家族名的不同汉字音译。另一种可能为，家族符记并未显现在女子之名中。无论如何，号吾与迷吾出于不同的母亲，这一点由相关文献记载看来毫无疑问。

[385]巴菲尔德也曾提及，在北亚草原游牧部族中，一组组亲弟兄群体常与其堂弟兄群体间有敌对关系。见T.Barfield，*The Perilous Frontier*，27。

[386]E.E.Evans-Pritchard，*The Nuer*，192-195，239-244；Donald P.Cole，*The Nomads of Nomads*，62-66.

[387]Derrick J.Stenning，*Savannah Nomads*；Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，24-27.

[388]Donald P.Cole，*The Nomads of Nomads*，66.

[389]P.H.Gulliver，*The Family Herds*，49-57.

[390]Robert B.Ekvall，*Fields on the Hoof*，26.

[391]Anatoly M.Khazanov，*Nomads and the Outside World*，127.

[392]其文为："斩大豪有罪者一人，赐钱四十万，中豪十五万，下豪二万，大男三千，女子及老小千钱。"见《汉书》69/39，《赵充国传》。

[393]见《史记》109/49，《李将军列传》。

[394]《汉书》69/39，《赵充国传》。

[395]《汉书》69/39，《赵充国传》。

[396]如此，3000帐的牧民约有300个牧团，统于300个头人（小豪）。在此之上，这大约300个牧团又组成数十个小部落，由数十个中豪统领。然后这数十个小部落又组成一个或数个大部落，统于一些更上层的豪酋。如此3000帐牧民便可能有355位豪酋。

[397]《史记》110/50，《匈奴列传》。

[398]《魏书·礼志》及《乌洛侯传》记载，拓拔魏王室的祖先原住在北方之"幽都"，曾在乌洛侯国西北凿一石室以作为祖庙。后来该部落南迁，因隔远未再探视。到了世祖时，乌洛侯国遣使朝献，说那石庙仍在。因此世祖派遣中书侍郎李敞去探石室，在那儿祭告祖先天地，并刻词纪念。此事及该祭词见于《魏书》108/10，《礼志》；事亦见于《魏书》100/88，《乌洛侯传》。

[399]魏坚主编，《内蒙古地区鲜卑墓葬的发现与研究》（北京：科学出版社，2004），页211—260。在林幹所著《东胡史》中，作者将鲜卑分为东部、西部与拓拔鲜卑；西部鲜卑指的是秃发鲜卑与乞扶鲜卑等。见林幹，《东胡史》（呼和浩特：内蒙古人民出版社，1989）。孙危则将与鲜卑相关的考古遗存区分为拓拔鲜卑遗存与慕容鲜卑遗存，并认为此两支鲜卑人都曾由北往南迁（前者路线偏西，后者偏东），然后西向或更往南方发展。其说见孙危，《鲜卑考古学文化研究》（北京：科学出版社，2007），页17—81。

[400]林沄，《序》，《内蒙古地区鲜卑墓葬的发现与研究》，页v。

[401]罗新，《民族起源的想象与再想象——以嘎仙洞的两次发现为中心》，《文史》，2013年第2期，页5—25。

[402]杨志荣、索秀芬，《中国北方农牧交错带东南部环境考古研究》，周昆叔、宋豫秦编，《环境考古研究》第二辑（北京：科学出版社，2000），页81—88。

[403]王青，《辽金时期科尔沁沙地沙漠考古的几个问题》，周昆叔、宋豫秦编，《环境考古研究》第二辑，页188—194。

[404]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。

[405]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。

[406]吉林大学边疆考古研究中心等，《2002年内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬发掘纪要》，《考古与文物》，2004年第1期，页—8；王立新，《探寻东胡遗存的一个新线索》，《边疆考古研究》第2辑，页84—95；陈全家，《内蒙古林西县井沟子遗址西区墓葬出土的动物遗存研究》，《内蒙古文物考古》，2007年第2期，页107—118。

[407]吉林省文物工作队，《通榆县兴隆山鲜卑墓清理简报》，《黑龙江文物丛刊》，1982年第3期，页65—69。

[408]潘玲、林沄，《平洋墓葬的年代与文化性质》，《边疆考古研究》第1辑，页194—203。

[409]吉林省文物考古研究所，《榆树老河深》（北京：文物出版社，1987），页18。

[410]中国科学院考古研究所内蒙古工作队，《内蒙古巴林左旗南杨家营子的遗址和墓葬》，《考古》，1964年第1期，页36—43，53。

[411]乌兰察布博物馆，《科右中旗北玛尼吐鲜卑墓群》，内蒙古文物考古研究所编，《内蒙古文物考古文集》第一辑（北京：中国大百科全书出版社，1994），页397—405。

[412]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。

[413]《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[414]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，175-181.

[415]吉林省文物考古研究所，《榆树老河深》，页18—37。

[416]孙守道，《“匈奴西岔沟文化”古墓群的发现》，《文物》，1960年第一期，页27—28。

[417]《新五代史》74/3，《四夷附录》。

[418]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，157.

[419]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，84-85.我在内蒙古呼伦贝尔盟新巴尔虎右旗所见，当代蒙古牧民出冬场是在3月中旬左右。这应是有干草供应，并有现代工具、技术协助下的出冬场；汉代牧民不可能如此。

[420]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，85-87.

[421]《后汉书》48/38，《应劭传》。本文可译为白话如下：鲜卑生活在漠北，整天与狗、羊等动物在一起。他们不受国君及地方官的统辖，也没有固定的聚居村落。他们天性即贪而又残暴，不守信义。因此经常来侵犯我们的边塞，这些边塞地区没有一年不受其灾。只有在让他们来与汉人做买卖时，他们才肯降服。他们只想得到汉帝国的珍宝与物产，并非是畏惧我们的国威或感念我们的德业。他们劫掠村落中的百姓，抢路上的商旅，吃别人的牛羊，又掳去马匹、武器。从汉帝国得到赏赐时，不肯离开，又强要以这些赏赐来换铁。若守边的将领不听他们的，他们便将一些布帛衣物堆起来要作势要烧。边将们恐怕事情闹大了他们又聚兵反叛，只好道歉安抚，顺着他们的意，不敢拒绝其需索。

[422]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。以上文句可意译为："他们看重年少的人，不尊重老者。个性彪悍固执，动起怒来，连自己的父亲、兄弟都会遭其毒手，但他们绝不敢加害母亲，因为母亲有族人为她报仇，而自己的父兄与自己同族，因此无人为他们报仇。……他们的嫁娶习俗是，男方先将欲娶的女子抢来，小两口过着夫妻生活。过了半年或百日之后，男方送牛、马、羊到女方家里作为聘礼。这时女婿随着妻子到岳家，岳家的人不论尊卑，他都要时时行礼敬拜，而他对自己的父母却未如此。男子留在妻家做仆役般的工作两年，妻家才以丰厚的嫁妆送女儿出阁；此时女儿女婿的新居帐房、屋内财物，都出于妻家。所以他们的习俗是许多事都听从妇女之见，只有战斗的事由男人自己决定。"

[423]Jack Goody，*Production and R eproduction*：*A Comparative Study of the Domestic Domain.*此书中人类学者古迪（Jack Goody）比较东非与印度两种不同的生产方式（锄耕与犁耕）下，女人的社会地位与角色。半游牧的东非部落中，女人是生产家庭劳动力的人；在印度农耕社会中，女人所生的不只是生产者也是合法继承者。因此在东非半游牧社会中，女性的生育力较重要；在印度农村社会，女性不只要能生育还要守贞节（保证子嗣血统纯正）。在婚姻与女性之社会角色上，乌桓、鲜卑显然接近东非的半游牧社会。

[424]见本书第一章。

[425]Sevyan Vainshtein，*Nomads of South Siberia*，243.

[426]Ibid，98-99.

[427]《三国志》28/28，《魏书·毌丘俭传》。《魏略》则称封其渠帅30余人为王；见《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引《魏略》。

[428]马长寿，《乌桓与鲜卑》（桂林：广西师范大学出版社，2006），页112—113。

[429]内田吟风指出，乌桓族一"落"约有20余口，也就是由一户（穹庐）之人所构成。

也就是说，他认为“落”便是牧团。对此，我同意林幹之说——中国文献中的“落”指的是帐落或户。再者，内田吟风所根据的是《魏书》武帝纪所载，曹操征乌丸，“胡、汉降者20余万口”。以及，同一事件在《魏书·乌丸鲜卑东夷传》中之记载：“其余遗迸皆降，及幽州、并州柔所统乌丸万余落，悉徙其族居中国。”内田氏因此得到乌丸之一落约为20余口。我认为此计算值得商榷。因前者20余万口是“胡、汉降者”，而后者之万余落指的是“幽州、并州柔所统乌丸”，两者无法确定为一，更何况前者中还包括许多汉人。内田吟风之著作，见《乌桓族に关する研究》，“满蒙史论丛”，第四卷，页51—52。

[430]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。我将这段文字译之如下：“勇敢、有威信能处理决断部众间纠纷诉讼的人，经常被公推为部落大人，部落内又邑落各有小统领，这些领导职位都无法世袭。数百帐落或上千帐落自成一部落联盟。部落大人若有事召集部众，便以刻上符号的木牌为信物传递命令，虽然没有文字，但部众不敢不听命。家族没有固定的姓氏，常以有威望的著名部落大人之名为家族名。部落大人以下，各人群自行游牧经营畜产，平等相处，没有谁能强迫他人纳税服役。”

[431]《三国志》30/30，《魏书·乌丸鲜卑东夷传》，注引王沈，《魏书》。

[432]在第四章中我曾举一个例子，先零部落联合他部落与汉军对抗，此时一位、部族的头领雕库来向汉帝国输诚，但他自己有部分部落族人却仍加入于先零部落的联军之中。

[433]王明珂，《英雄祖先与弟兄民族》，页66—73。

[434]《史记》中称：“匈奴其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。”在中国文献记忆中，夏后氏（禹）是黄帝之裔，因而根据此说匈奴便是黄帝之裔。

[435]员半千，“蜀州青城县令达奚君神道碑”，《全唐文》165。

[436]《后汉书》87/77，《西羌传》。

[437]《周书》1/1，《帝纪》。

[438]《宇文琬墓志》，见陆增祥（清），《八琼室金石补正》（北京：文物出版社，1985）。

[439]譬如，即使是入居塞内的鲜卑宇文家族，也并非都自称是炎帝子孙，如北周时居于固原一带的宇文氏，此家族之宇文猛之墓铭称“其先颛顼之苗裔”。资料见罗丰，《胡汉之间：“丝绸之路”与西北历史考古》（北京：文物出版社，2004），页38。

[440]其文为：“诸儒言氏族皆本炎、黄之裔，则上古乃无百姓乎？”见《新唐书》125/50，《苏张》。

[441]《辽史·世表》记载："庖羲氏降，炎帝氏、黄帝氏子孙众多，王畿之封建有限，王政之布濩无穷，故君四方者，多二帝子孙，而自服土中者本同出也。"

[442]在近代民族主义下的中国民族史书写中，北魏、辽、金、元、清等政权常被视为"异族"在中原建立的政权；西方的中国史家更直接称之为"外来王朝"（foreign dynasties）或"征服王朝"（conquer dynasties）。事实上这些出身游牧部族的中原统治者，在其政权稳定后并非将中原当作其搜括财富与殖民的对象，而是在中原豪门与旧官僚的协助下恢复帝国原有的资源体系，并同时维系北方各种游牧部族的秩序。因此"外来王朝"与"征服王朝"之名均非妥当。由中原与北方游牧部族的资源边界历史来看，我们可以将这些兼统草原、森林草原与南方农业人群的王朝视为一种新的资源体制设计与尝试。

[443]《隋书》84/49，《北狄·突厥》。《新唐书》215上/140上，《突厥》上；215下/140下，《突厥》下。

[444]林幹，《东胡史》，页16—73。

[445]《蒙古族简史》编写组，《蒙古族简史》（呼和浩特：内蒙古人民出版社，1985），页155。

[446]关于这方面，林幹《东胡史》的第十三章"元明清三代的蒙古"，有很好的分析说明。

[447]马长寿，《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》（1965；桂林：广西师范大学出版社，2006），页68—86。

[448]周伟洲，《早期党项史研究》（北京：中国社会科学出版社，2004），页30—62。

[449]有关党项在隋唐五代的迁徙与其他活动，参考周伟洲，《唐代党项》（桂林：广西师范大学出版社，2006）。

[450]《宋史》492/251，《吐蕃传》。

[451]关于吐蕃王朝侵入唐帝国西北等地及其后来的衰亡，拉铁摩尔有与此相似的见解。他指出，吐蕃扩张性军事行动的核心力量，来自其王国东北边缘的党项、吐谷浑等部，而非来自藏南的拉萨一带。也因此，当入侵唐土的党项、吐谷浑各部与唐及北亚草原游牧部族关系日密时，他们与吐蕃政教中心拉萨的关系也渐行渐远，这情势终造成吐蕃一统局势的瓦解。见Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，219-224。

[452]如魏晋时"五胡"在西北建立的各个小政权，唐代西北关陇集团与五代至宋代的西夏，民国时的西北军阀。

[453]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，512.

[454]*Ibid*，76-80.

[455]Owen Lattimore，*Inner Asian Frontiers of China*，520-521.

[456]*Ibid*，514-549.

[457]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，49-67，229-230.

[458]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，100-101，219-231.

[459]Ibn Khaldun，*The Muqaddimah*：*An Introduction to History*，trans.by Franz Rosenthal, ed.&abr.by N.J.Dawood（Princeton：Princeton University Press，1969）.

[460]Thomas J.Barfield，*The Perilous Frontier*，17-18.

[461]我们可以举个简单的例子。在一个大男人主义盛行的社会中，女性的社会边缘性是一社会本相（social reality）。因而在此社会中，许多人都常有污辱或不尊重女性的言谈举止；这便是在本相中产生的表相。这样的言谈举止，作为社会表征或表相，又强化了女人在此社会中的边缘地位；这就是本相因表相而存在或更被强化。

[462]Rada Dyson-Hudson&Eric Alden Smith，“Human Territoriality：An Ecological Reassessment，”*American Anthropologist*80（1978）：21-41.

[463]Emanuel Marx，“The Ecology and Politics of Nomadic Pastoralists in the Middle East，”in Wolfgang Weissleder ed.，*The Nomadic Alternative*：*Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppe*（The Hague：Mouton Publishers，1978），58-60.

[464]如巴菲尔德认为，匈奴的国家构造足以对付汉帝国的军事压力，因此汉帝国对匈奴的征伐大多徒劳无功。见*The Perilous Frontier*，51-59。

[465]《汉书·匈奴传》有如下记载：“边人奴婢愁苦，欲亡者多，曰：‘闻匈奴中乐，无奈候望急何。’然时有出塞者。”见《汉书》94下/64下，《匈奴传》下。

[466]色音，《蒙古游牧社会的变迁》（呼和浩特：内蒙古人民出版社，1998），页33—65，202—208。

[467]《左传·僖公十年》。

[468]这自然是指我们自身的社会文化与学科偏见，如人类学家的田野方法，中国读史、写史者心目中的正史与方志，一般人认知中的历史与神话，等等。接受这些概念，对它们的本质毫无所知，人们便不知不觉的戴上凹凸镜来认识其所观察的世界。

[469]此处我所称的情境，对个人而言也是其处境（positionality），也是历史与社会现实的交汇点。

华夏边缘

历史记忆与族群认同

王明珂 著

文景

Horizon

上海人民出版社

华夏边缘

历史记忆与族群认同

王明珂 著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

华夏边缘：历史记忆与族群认同 / 王明珂著．—上海：上海人民出版社，2020

ISBN 978-7-208-16389-8

Ⅰ．①华…　Ⅱ．①王…　Ⅲ．①汉学 - 研究　Ⅳ．①K207.8

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第046573号

书　　名：华夏边缘：历史记忆与族群认同

作　　者：王明珂

出品人：姚映然

责任编辑：周官雨希

转　　码：欣博友

ISBN：978-7-208-16389-8/K·2942

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景

新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

目 录

图表目录
代序：如何观看与了解边疆
1997年版序言：什么是中国人？
2013年版序言："什么是中国人"再思考
2013年版增订说明
第一部分　边缘与内涵
　　第一章　当代社会人类学族群理论
　　第二章　记忆、历史与族群本质
　　第三章　民族史研究的边缘理论
第二部分　华夏生态边界的形成
　　第四章　青海河湟地区游牧社会的形成
　　第五章　鄂尔多斯及其邻近地区游牧社会的形成
　　第六章　西辽河地区游牧社会的形成
第三部分　华夏族群边缘的形成与扩张
　　第七章　华夏边缘的形成：周人族源传说
　　第八章　华夏对西周的记忆与失忆
　　第九章　边缘人群华夏化历程：吴太伯的故事
　　第十章　华夏边缘的漂移：谁是羌人
　　第十一章　汉人的形成：汉代华夏对四方异族的多元意象
第四部分　华夏边缘的延续与变迁
　　第十二章　近代华夏边缘再造
　　第十三章　近代华夏边缘再造的微观过程
　　第十四章　一个华夏边缘的延续与变迁
结语　资源竞争、历史记忆与族群认同
参考书目

图表目录

图一　青海河湟地区新石器时代晚期至铜石并用时期重要考古遗址

图二　细石叶刀与双孔石刀

图三　化隆、循化县马家窑至卡约文化时期考古遗址分布

图四　鄂尔多斯及其邻近地区新石器时代晚期重要考古遗址

图五　鄂尔多斯及其邻近地区春秋末至汉代重要考古遗址

图六　夏家店下层文化重要考古遗址

图七　夏家店上层文化重要考古遗址

图八　渭水流域先周时期重要遗址与相关考古文化

图九　秦汉时期中原之人的“羌中”概念变迁

图十　由商代至汉代羌人概念的西移

图十一　汉帝国势力所及之华夏边缘

图十二　当代汉族与中国少数民族（部分）分布略图

图十三　北川地区简图

图十四　北川羌族乡成立时空顺序图

表一　甘青地区新石器时代晚期主要遗址生产工具数量表

表二　甘青地区新石器时代晚期主要遗址陶器形制大小分布表

表三　阿善遗址二期、三期各种生产工具比例

代序：如何观看与了解边疆

边疆是个矛盾的地方。在人们心目中，它既危险又神圣，既匮乏而又潜藏着无穷财富与希望，它经常被忽略但有时又被深切关注，它既遥远又切近。这是因为，边疆是一政治、文化与地理空间体（国家）的边缘地带，经常也是两个或多个国家的边缘、边界交错之处。因远离政治、文化与相关社会秩序核心，边疆人群较有能力摆脱各种核心典范的约束，或能在两个或多个政治文化体之典范间作抉择，因此从一政治文化体的核心观点来看，边疆社会是失序、野蛮、混杂与危险的。然而边疆也是国家的资源边界地带，因此在国与国之间的资源竞争中，边疆又变得十分神圣，值得人们抛头颅、洒热血去维护它。边疆的“边缘性”主要来自资源竞争或资源匮乏。它或因政治强权间的资源竞争与分界而成为边疆，更常因资源匮乏而成为边疆。然而对于核心地区的穷人、失败者、不满现实者来说，边疆也是充满无主财富与无限希望的真实或想象乐土。

边疆不仅因其自然资源、地理空间、政治文化等方面的边缘地位而成为边疆，且因被来自核心的人们观看、描述而强化其边缘、边疆性。过去，在中原之人的一种特殊观看、观察与描述角度下，边疆物产为“奇花异卉”“珍禽异兽”，其风俗习惯为“奇风异俗”或“蛮风陋习”，其服饰“五彩斑斓”，其饮食则好生食“昆虫、蚱蜢、蜗蜒之类”，其宗教信仰为“淫祀”，其人所相信的历史则是“神话”与“乡野传说”。近代以来又出现两种背离前者并彼此矛盾的边疆话语：一为美好自然环境、独特民族传统、多元文化、原生态生活、绿色食品、朴实民风，一为教育、开发、团结、维稳与现代化。这些对“边疆”的观看与描述，以及过去与现在之间的差距与矛盾，呈现的是人们对于“边疆”不足、错误且有偏见的理解。另一方面，这些得自边疆的知识信息，强化了我们所熟悉的知识体系，说明什么是合宜的服饰、正常的饮食、进步的宗教、可信的历史，以及高尚的道德伦常与政治社会秩序。同时，我们也被禁锢在这些知识所造成的世界中，而难以察觉周边事物的本相。

近代学术有一“觉醒”运动，即后现代主义学风，对一切知识理性之建构保持怀疑，更直接揭露其（知识）被建构的过程。边疆以及与之相关的边缘、边界，在此学风下成为新的研究重心与知识解构焦点。譬如，近代世界许多地方皆经历国族国家之建构过程，此过程也包括与国族边缘及国家疆界有关的历史与民族知识建构；在后现代主义风潮下，这些历史与民族知识被解构，边疆因此或常卷入相邻之国间的疆界纠纷，或有统一及分离主义的冲突与对立。看来，近代典范的历史与民族知识固然造成边疆的边缘性，但后现代主义知识也未必能使边疆之地与人过得更好。主要问题在于，所谓后现代之“觉醒”经常是将他者“唤醒”，而非对自我身份认同与认知偏见的觉醒；“解构”常流于两个政治文化主体相互解构，而边疆依然为边缘。

以上这些评论，似乎都可用来批判我对中国边疆的“华夏边缘”研究。或因书名如此，《华夏边缘》常被一些学者认为仍是由“华夏中心观点”来分析居于“边缘”的少数民族。我所建构的历史与民族知识，对于典范的民族史与民族学知识而言的确是一种解构；我的一些研究又深受后现代学术影响，因此我有时也被认为是后现代主义学者。然而，我难以接受典范的华夏中心主义史观之边疆书写，我也不同意后现代主义史学对当代中国民族史与民族现实的解构逻辑。以下，我尝试说明自己在“华夏边缘系列”——《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》《游牧者的抉择》等——著作中对中国“边疆”的看法，也借此表示一种对“边疆”的观看与解读角度。

一、华夏与华夏边缘的形成

我称这些著作为“华夏边缘系列”，其意义有三。首先，我不认为今日中国汉族与55个少数民族之国族结构为一“近现代”现象，而是将之视为长程历史中“华夏”与其“边缘”共生、互动，并经过近代变迁而造成的结果。其次，由人类生态角度，我承认“华夏”（地域与人群）为一政治、经济与文化核心，其周边地域及人群居于“华夏边缘”地位；这是历史事实，也是人类生态现实。最后，认识了以上两点之后，我们可以思考历史上华夏及其边缘之出现，各历史阶段（包括近

代）两者间的互动，以及因此造成的双方内涵与本质变迁，并由此了解当代中国民族现况之人类生态意义。

在当代国族主义与国族国家研究中有一种“近代主义者观点”，将当代所有民族国家及其内部之民族、少数民族、民族文化等皆视为近代建构。此说认为，近代西方之民族主义、民族概念、民主思潮等，随着欧美帝国主义国家之资源竞夺及势力扩张而席卷全球，在世界各地激起当地的国族主义及民族国家建构运动。因此，当代民族国家被称作近代出现之“想象的共同体”，而民族文化也被视为在近代“被创造的传统”。近代中国之民族国家及其内的56个民族，也在此种诠释模式下得到一种新颖的历史与文化解释。这种解释看来十分合理；近代中国，相关民族历史及文化之建构过程皆历历可考。

我们不得不承认，近代有一个民族国家、少数民族及相关历史与文化知识的建构过程。然而这并不新颖。人类一直在创造“文化”，编造“历史”，以符合或修正当代人群的政治社会组织与群体认同。我不同意民族国家近代建构论的理由便在此：所谓“民族国家”（民族与国家的结合）并不是什么新玩意，这是人类族群认同与政治社会组织结合的旧瓶新酒。简单地说，一人类群体常集体想象、记忆及相信大家有共同的“血缘”关系，以此根基情感来凝聚群体（族群、民族或国族），其目的在于宣称、巩固或扩张该群体的资源，界定可分享此资源的人群边界。然而无论是族群、民族或国族，它们都是一个个的空壳子，它们需要借“实质的”政治社会组织才能遂行其维护、扩张共同资源的目的。在古今中外历史上，无论是部落、部落联盟、帝国，其内部都蕴含以共祖记忆来凝聚的“族群”（帝王家族、统治阶层或贵族），它们都是“族群”与“政治组织”的结合。因此，“民族国家近代建构论”忽略了近代变迁的古代基础，更忽略了这长程历史中的人类生态变化。

以下我便先从人类生态之长程历史变化来说明“华夏”与其“边缘”如何同时形成，在历史上两者如何共生并相互激荡而产生变迁，并以此来认识当代中国的国族国家，以及其内部之汉族与边疆少数民族。

关于华夏认同与华夏边缘的出现，我在本书中提及一个关键因

素，那便是距今约4000年前后的气候变迁对华北地区人类生态的影响。在此气候干冷化之影响下，内蒙古中南部鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期农业聚落都被人们放弃，而后在春秋战国时再占居此地的是游牧或半游牧社会人群。在青海河湟地区，距今约3700年的本地辛店、卡约文化人群，放弃过去齐家文化人群那种长期定居、养猪、行农业的经济生活，开始多养马、牛、羊而经常迁徙。在西辽河流域，距今约3500年之后各地农业聚落与人类活动都减少，距今2900年左右出现以畜牧为主的夏家店上层文化混合经济人群。显然在这些原来便是新石器时代农业的边缘地区，突来的劣化气候赶走了本地住民，或使他们成为相当依赖草食动物且定居程度低的农牧混合经济人群。

对此我们还可作些补充。考古学者苏秉琦先生曾提出，新石器时代晚期古文明在中国各地“满天星斗”式地出现，以此主张中国文明起源的“多中心起源说”。这一点毫无疑问，且值得我们深切关注。然而，另一考古学者俞伟超先生曾注意到，在距今约4000年前后，许多中原之外新石器晚期及铜石并用时期的古文化都有突然夭折的现象。他认为，气候变迁可能是造成此普遍性考古文化面貌变迁或中断的原因之一。这些在距今4000年前后经历消亡或重大变迁的中原之外的考古文化约有：长江下游的良渚文化（距今约5300至4000年），中游的石家河文化（距今约4600至4000年），长江中上游的宝墩文化（距今约4500至4000年），黄河上游的齐家文化（距今约4200至3700年），辽河流域夏家店下层（距今约4000至3500年）。然而相对于此的是，黄河中下游的中原地区在同一时间，由二里头、二里岗等考古文化所呈现的人类生态变化显然是，人群间的冲突增加，防卫性建筑出现，人群间财富与权力分配愈来愈不均，政治结构愈来愈庞大，终于在距今3600年左右出现了中央化的商王朝。简言之，这是一个由“满天星斗”到“月明星稀”的过程。

我们再看看中原北方的人类生态变化。约在西周至战国时期，陕、晋、冀三省北方山岳地带农牧混合经济人群南移，争夺农牧资源，如此造成南方东周诸国贵族以“华夏”认同来彼此凝聚，华夏（实指其政治体之统治上层）成为一个强力维护共同资源的族群，同时将

较依赖畜牧的人群视为非我族类（戎狄）；此即最早的“华夏”与“华夏边缘”之出现。如我在前面所提及的，族群只是一认同群体，它需要具体的政治社会组织来实践其意图。华夏也不例外。秦与汉代的统一帝国，便是实践华夏意志——对外保护及扩张其资源领域，对内执行资源阶序分配——的政治社会体。秦汉帝国建立后，被排除于帝国之外或被羁縻于帝国周边的四方邦国、部落与村落人群，其政治、经济边缘性进一步被强化，且因各地人类生态有异，与中原帝国之互动模式不同，而成为许多性质不同的“华夏边缘”。

“月明星稀”这比喻，对于居于核心之“月”并无歌颂褒扬之意；由人类生态角度看，我们对于文明有一种反思——文明是集中化政体、阶序化社会产物，它靠着燃烧被剥削者的脂膏而发出光芒。“月明星稀”更重要的意义在于，“星”并没有消失，而是被月光掩盖。探索“华夏”及“华夏边缘”之各个区域性人类生态体系，以及它们因互动而共构的人类生态体系，可以使我们更深入了解整体中国历史发展之动态因素。

二、人类生态与华夏边缘

我必须对前面多次提及的人类生态作些说明。人类生态是指，一人群所居环境、所行经济生业及其社会结群（社会组织与群体认同），这三方面共构的生物社会体系。环境包括自然环境与人们对其之修饰、改造与边界建构。经济生业是指人们利用环境以获得生存资源的种种生计手段，如渔猎、农、牧、贸易等。社会结群则是，人们为了在特定环境中行其经济生业，以及为保护、分配、竞争领域和生存资源，而在群体中建构的种种社会组织（如家庭、部落、国家）以及相关的人群认同与区分（如性别、年龄、贵贱、圣俗群体，以及由家庭到民族的“族群”等）。

华夏帝国与华夏边缘出现后，华夏帝国（更恰当的称法应为“中原帝国”）本身便为一人类生态体系。秦汉长城成为一具体、实质的华夏边缘，华夏以此隔阻北方畜牧化、武装化人群南下争夺生存资源。此情况导致长城以北各人群的全面游牧化，并因此形成数个地域

性人类生态体系；它们与华夏帝国间的互动，则形成华夏帝国与华夏边缘共构的人类生态体系。在《游牧者的抉择》一书中，我以汉帝国北方三种游牧人群，鲜卑、匈奴与西羌为例，说明他们各自的环境、游牧经济与社会政治组织特色，以及他们与汉帝国之间的互动。他们或尝试突破汉帝国的长城封锁线，或设法抵挡汉帝国的扩土。由于自然环境、游牧经济与辅助性生计（如狩猎、农业、贸易）等差异，北方草原游牧的匈奴组成“国家”，东北森林草原游牧与混合经济的鲜卑组成“部落联盟”，而在西北的甘青高原河谷游牧的西羌则为许多大小“部落”，平日彼此争夺可行农牧的美好河谷，只在应付战争时短暂结盟。

匈奴帝国以武力对汉帝国施压以获得资源，但因此也使得邻近长城的部族渐依赖汉帝国的资源，造成草原帝国分裂（南、北匈奴）。国家组织的集中化与游牧的分散化原则相矛盾，这是游牧帝国的内在困境。乌桓、鲜卑的部落联盟，在吸收各部族及适应新环境上极具弹性，因此能侵入草原、穿越长城，后来建立统领汉地与部分草原的前燕、西秦、南凉、北魏等政权。西羌分散的大小部落，各小单位人群皆能自作行动抉择，此反而令汉帝国穷于应付；将他们迁于塞内之举，更使帝国西北陷入长期军事冲突与社会动荡之中。

这些汉代的北方游牧、半游牧与混合经济人群的经济生业与社会组织，以及他们借此与汉帝国的互动模式，后来都在某种程度上被延续下来。如在历史上，西北方，青藏高原东部被华夏称为“羌”或“番”的高原游牧人群，经常在部落分散的情况下彼此争夺草场、河谷。正北方，蒙古草原上一个个的游牧帝国相继兴起，尝试以武力突破长城，但也因此造成近长城的部族与其北方、西方部族间的分裂（如匈奴之后又有东西突厥的分裂）。东北方的森林游牧、渔猎与混合经济部族（女真、契丹等），则常组成部落联盟南下或西进，吸收各种经济生业之部族而不断变化其族群内涵与政治社会组织（如建立国家），此使得他们经常能成功地突破长城，建立兼统草原与中原的帝国。

从人类生态来看，今日内蒙古为中国的一部分而蒙古为一独立共和国，此与汉代南北匈奴分立之人类生态意义十分相似。而曾为高句

丽、渤海国、契丹、女真之域的东北今日成为中国边疆，显然并非由于中原帝国对这地区的征服，而是相反的，从乌桓、鲜卑以来一波波本地部落联盟对中原的征服及渗入所造成的人类生态。今日新疆移民“兵团”与本地农、牧多族共处所呈现的人类生态，亦与汉帝国在西域屯田所形成的人类生态类似——由人类生态来看，新疆并非清帝国的“新”边疆。这些例子皆显示，“国族国家近代建构论”不足以解释今日中国及其边疆之情况。

我们再举南方之华夏边缘为例。湖南南部、西部，至少由东汉以来便成为一特殊之华夏边缘。由于近在帝力所及之域，以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。在汉历史文献与本地社会记忆中，皆经常可见此一华夏边缘人群之特殊“边缘性”。如汉晋史籍中的“白虎复夷”故事，据称该种夷人因其先祖为秦除虎害有功，而得免赋役。又如隋唐史籍中的“莫傜”，也自称祖上对朝廷有功而得免赋役。盘瓠故事，神犬盘瓠因功娶了帝王之女，他们的后代因而世世免于傜役税赋的故事，更由汉晋时期的汉文典籍流传到近代南方非汉族群之口传历史中；苗、瑶、畲族的许多地方族群皆自称“盘瓠后裔”，借此诉说本地人应免于赋役。史籍中称本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”，指的便是此种华夏边缘人类生态下“蛮夷之乱”的普遍模式。

清代为了防堵抗赋税的地方变乱，在湘西实施军屯制度，征地租、征屯租以养兵。到了民国时期，此屯防制度更成为地方官府、军阀敛财及扩张势力的工具。1933—1935年湘西连年遭到天然灾害，人民无粮可缴屯租，负责征缴屯租者以残酷手段催逼，于是暴发湘西革屯运动，后来发展为全面武装革屯。1936—1938年湘西革屯运动可说是长程历史中一个“华夏边缘”之近代延续与变迁。延续的是本地人对官府赋役的抵抗，如历史上无数次的蛮夷之乱与苗乱；变迁的则是发起此运动的地方领袖们以“民族平等”“全国人民应臻平等”为诉求，“七七事变”发生后他们更将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。这些都显示，许多近代中国边疆的情况有其基于人类生态的历史延续性，亦有新时代变迁。

三、由边疆看中原

《华夏边缘》一书初版完成于1997年，此时我以“历史记忆与族群认同”为题在羌族地区进行的田野研究，仍在起步阶段。在从事多年羌族田野研究之后，我逐渐体认羌族的“历史”与其人类生态之间的关系，也借此认识重新阅读及思考过去我已熟悉的“历史”——这是一种由“化奇特为熟悉”到“视熟悉为奇特”的观察、认识自我之途径。

20世纪50年代以前，羌族大多住在岷江上游群山之间。那时这些山间村寨人群大多没听过“羌族”。他们自称“尔玛”，各地发音有异。每一小地区（通常是一山沟）的“尔玛”都称上游村寨人群为“赤部”（蛮子），称下游村寨人群为“而”（汉人），认为自身在“汉人”与“蛮子”的包围之中。因此一条山沟中的“尔玛”，也是下游村寨人群心目中的“蛮子”，以及上游村寨人群心目中的“汉人”。由于本地生活资源匮乏，因此各个家庭、家族与村寨等人群都要共同保护本地资源，又要彼此区分资源领域界线以及相互竞争。在如此孤立的“尔玛”认同下，他们相信一种“历史”。这种“历史”各地所述不同，但却有一定的叙事模式，那便是以最早来此的一组“弟兄祖先”为历史起点。譬如，一个沟中有三个寨子，关于本地人的来源（历史），他们说：“从前有三个兄弟到这儿来，分别建立自己的寨子，他们就是三个寨子之人的祖先。”若这条沟的村寨人群与邻近三条沟之人群来往较多，关于这四条沟所有人的来源，人们则说“从前有四个兄弟到这儿来……”

我们很容易忽略此种人们对“过去”的叙事，因我们的语文中原来便有“历史”“神话”“乡野传说”这样的套装概念。我们可以将之视为“乡野传说”而忽略它们。经过多年对羌族社会的考察与认识后，我才体认到这便是本地的“历史”。这历史叙事结构中的“弟兄”，隐喻着现实村寨生活中人群间的合作、区分与对抗。这也使我体认到“历史”（文本）与现实社会（情境）之间的关系。这样的“历史”表达了本地几个寨子民众间的合作、区分与对抗之社会情境，“历史”也规范本地几个寨子民众之社会行为，因此也强化了这样的社会情境。后来我发现，在中国西南各少数民族、边远山区汉人社会以及世界各地民族传说

中，这一类弟兄祖先故事都非常普遍。只是在我们的知识分类系统里，它们被归类为传说或神话，“英雄祖先历史”才被认为是真正发生过的历史。我以“弟兄祖先历史心性”来称产生如此模式化历史记忆的本地文化结构。这也使我对自己所熟悉且相信的“历史”有新的体认：它们经常是另一种历史心性——英雄祖先历史心性——之产物。

在“化奇特为熟悉”地认识到羌族的“历史”之后，我花了三年时间从事另一个“视熟悉为奇特”的工作。这便是，我在《英雄祖先与弟兄民族》一书中对中国史籍中许多“英雄历史”所作的新解读——我不将这些“历史”视为理所当然，而是视之为奇特，其用字遣词需要被深入分析解读，以我分析羌族弟兄祖先历史的同一方法与逻辑，以发掘其潜藏的意义。

譬如，关于中国边疆，在该书中我指出，汉魏晋时期的华夏曾透过一种有模式化情节的历史书写，来想象及刻画四方华夏边缘之空间与人群。这种历史书写之范式化情节为：一位失意的或落难的“英雄”自中原远走边疆，他在异乡被土著奉为王，并为土著带来文明教化。我称此种历史叙事结构为“英雄徙边记”。我举的四个例子是：东北方，箕子奔于朝鲜；东南方，太伯奔吴；西南，庄蹻王滇；西北，无弋爰剑奔于西羌。我进一步分析这四篇“英雄徙边记”文本，比较同一文本结构位置上的符号，如商的王子（箕子）、周的王子（太伯）、楚之将军（庄蹻）、秦的逃奴（无弋爰剑），以此分析当时华夏对此四方人群不同的情感与意图。我也说明，历史上朝鲜、东吴、滇与西羌之人如何接受、忽略与否定华夏赋予他们的这些英雄祖先历史，因而将本地置于华夏之外（如朝鲜），或让本地成为华夏之域的一部分（如吴、滇）。

这是一种“由边缘看核心”的办法：由边缘、边疆看来十分“奇特的”现象入手，以发掘我们自身隐藏于一切“熟悉、自然”之事物中的认知偏见。对于了解“汉人”来说，这并非转换观察视角或转换观察点，更不是以解构陈腐的“汉化论”来凸显其“批判性汉人研究”可比。我们可借此了解“汉人”如何建构其对“边疆”的认识，以及此种认识中隐含的他们对四方边疆人群不同的情感与意图，因而也借此了解“汉人”。

我也因此提倡一种新的历史研究，特别是针对民族史、少数民族

史、边疆史。这种历史研究所争的并非表面化的“历史事实”——如中韩之间对“箕子王朝鲜”之历史事实争论。而是，期望我们（不只是历史学者）能体会及体谅汉晋史家书写“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图与情境，以及体会、体谅古之高句丽、高丽史家忽略或强调“箕子王朝鲜历史”时的情感、意图与族群认同情境。这种基于文本与情境分析的历史研究，也不以“真实的历史”来轻视“神话传说”。譬如，从部分苗、瑶族群之“盘瓠子孙”故事中，我们可以体会当地人接受此“历史”时的屈辱、无奈以及骄傲。从许多南方、西南方边疆少数民族中流传的“我们的祖先与汉族祖先原为弟兄”之类的民间故事中，我们也能体会本地社会文化中一种对平等合作、区分与竞争之族群关系的期待。

四、由中原看边疆

有些读者认为我的《华夏边缘》一书及其他著作“解构”了汉族与中国。事实上，我的确对于“历史”与“民族”提出了一些与传统之说不一样的看法。此种看法，我认为，一方面能更有力地说明华夏与华夏边缘，或中原及其边疆，以及汉人与少数民族的一体性；另一方面，它也是对过去之华夏边缘与今日中国边疆问题基于人类生态的反思。由人类生态之长程历史发展来看，今日56个民族的中国人类生态体系，是比过去各个中原帝国将“夷、戎、蛮、狄”排除在外的人类生态体系要好得多。然而为了凸显这一点，以及为了弥补当前此一体系的缺失，以筹谋较美好的未来，我们不得不反省、反思过去在“华夏认同”及中原帝国结构下所发生的历史与相关的历史记忆与叙事，以及体认它们所蕴含的人类生态意义及其变迁。也就是说，我希望由一个“具反思性的中原观点”（或只是反思性观点），来看中国边疆之历史变化。便是在这样的观点下，我写下了《游牧者的抉择》一书。我便先以此为例说明。

前面我已提及，《游牧者的抉择》旨在说明，在长城造成的人类生态下，汉帝国北方的匈奴、鲜卑、西羌等三种游牧及半游牧人群，如何分别以其国家、部落联盟或部落等政治社会组织，来与汉帝国互

动。虽然主要谈的是汉晋时的情形，但我也指出，这些北方游牧及半游牧人群的尝试及他们造成的改变，后来也部分被地延续下来，也持续造成历史变迁，最后终于使得长城由军事防御工事成为今日之观光景点。造成这些历史变迁的一重要因素是，人们突破种种边界与范式的行动抉择。我强调，历史中“人”的抉择，让李陵、贰师与汉富室奴仆投入匈奴，让匈奴南侵兵团中不断有部落投入汉帝国之中，让俺答汗接纳汉人难民在土默特平原行农垦。许多人的抉择突破种种“边界”，终于造成变迁。也就是说，由于历史上许多个人与群体的行动抉择，让他们得以穿越部落、国家与民族边界，以及突破传统经济生产方式与社会结构，使得长城这道资源封锁线渐渐解体。以此而言，这是一本说明长城崩解过程的著作。在今日56个民族的中国国族构成下，我们要如何由中原看边疆？继续强调传统中原史观之“华夏英雄跃马长城”之历史？还是重新书写长城逐渐失其军事防御意义而成为国际观光景点之过程的历史？

我们再以青藏高原东缘为例，说明对于发生在边疆的一些事件、存在于边疆的文化现象、产生于边疆的文本，都应以“具反思性观点”来观察、思考以理解其意义。我们仍以“历史”为例，看看汉、藏如何书写青藏高原之地与人的历史。

汉文典籍对于青藏高原东缘之地与人较完整的记载，最早出现在公元5世纪的《后汉书》之《西羌传》中。该文献称青藏高原东缘人群为“羌”，关于羌人的历史，该文献指出，西羌出于南方的三苗，为姜姓之族的别支，也是古代“四凶”之一。后来在舜帝打败并流放“四凶”时，羌人也被驱赶到黄河上游。而后，这文献又称，有一名为无弋爰剑的戎人，他原是秦人的逃奴，一天他脱逃至河湟地区，因种种神迹而躲过秦兵追捕，并因此为羌人所信奉，于是他及其后代世世为羌人各部落的豪长。

我不否定也不争论这“历史”的真实性。我将此文本视为中原华夏对此方边疆人群的历史记忆，一种隐含华夏在我族认同下对此方人群之情感、意图之历史记忆文本。《西羌传》中称羌为三苗之后，是姜姓之族的别支；在汉晋典籍记忆中，“三苗”是因作恶而被华夏英雄祖先（舜帝）驱于边地的人或人群，姜姓则是炎帝之族，炎帝也是被华

夏英雄祖先黄帝打败的古帝王。然而对华夏而言，炎帝并非“异类”，有些古文献甚至称他与黄帝是兄弟。因此，当时的华夏称西羌为三苗之后、姜姓别支时，隐喻着他们是华夏的一部分，家中的“黑羊”。

我们再看看在另一个文化核心，藏或吐蕃，人们如何诉说青藏高原东缘人群的历史。关于吐蕃人的起源，“猕猴说”是最普遍、最深入民间的一种人类起源叙事。这故事略如，一神猴受观世音菩萨之命往雪域修行，在此他受到岩魔女（罗刹女）的威胁诱惑，后来在菩萨的应许下，神猴终与岩魔女结为夫妻。婚后他们生出六个猴婴。六猴生成人类之说，后来发展成“原人六族”为藏区各地族群祖先的说法。如著于15世纪的《汉藏史集》称，吐蕃人的始祖赤多钦波，“生有六个儿子，即查、祝、冬、噶四位兄长及韦、达两位弟弟”，然后该文歌颂各族姓后裔，未被颂扬的唯有韦与达两支族人。14世纪的《朗氏家族史》中记载，阿聂木思赤朵钦波的六个儿子，这六弟兄是“藏族原人六族”的祖先，其中最小的两个弟弟韦与达，居住在与大区交界之处。这些早期藏文献中所称的大区交界或大国边境，都指的是朵、康地区，也就是青藏高原东缘地区。在这些历史文本中，作者们称这里的部落人群为“小弟弟”的后代，以及说他们居住在“大区交界处”，表现青藏高原东缘部族在整体“吐蕃”中的血缘与空间边缘地位。简单地说，以拉萨与日喀则一带卫、藏为核心之书写视角，朵、康之部落人群是吐蕃大家庭的一部分，但也是家中地位较低的成员。

由此我们可以了解，汉藏之间的密切关系在于他们有一共同的、重叠的“边疆”“边缘”——青藏高原东缘是汉历史人群概念中的“氐、羌之域”，也是藏历史人群概念中的“朵、康之域”。在汉文化的“英雄祖先历史心性”下，以及在藏文化的“弟兄祖先历史心性”下，他们分别为青藏高原东缘部落人群建构其“历史”；在这些“历史”中，汉、藏核心对此边缘人群之鄙视是相当明显的。居于青藏高原东缘的藏、羌族，也因此常有边缘认同下之危机与焦虑感。如羌族常自称是“周仓”的后代，汉人忠心耿耿的保护者（如周仓忠心地站在关羽身后，保护象征汉人的后者）。将这些事件仅视为“中国人认同”下的行为，实忽略了边缘人群被边缘化的认同情感，及因此产生之对核心、主体的极端认同表现。对此我的学术理想便是，期望人们（特别是居于汉、藏文化

核心的知识分子）对于发生在“边疆”的事物有反思性的认识，因而得以由对他者的同情、理解与对自我的反思中，共谋解决问题的途径。

五、由边缘看边疆

由边缘看边疆是指，我们如何深入一个边缘时代、边缘人群、边缘文本之中，来观看边疆、边疆之人的认同及其时代变化。我曾以燃烧的木杆为比喻，来说明此种对历史变迁的观察、研究角度：如一根正在燃烧状态中的木杆，半截已燃而另外半截未燃（象征历史变迁前后的差异），我们应深切关注的是中间正在进行的燃烧作用。

20世纪30年代的湘西及当地被称为“苗”的人群，便是一时代变化的边缘时间、空间与人群。这时代变化是，本地由帝制中国的苗疆，成为国族中国的边疆，当地人由帝制中国之“苗蛮”成为中国边疆少数民族；这时间，20世纪30年代，是这一切变化正在发生但尚未完成的年代。1933年，中央研究院历史语言研究所的人类学学者凌纯声、芮逸夫等至湘西考察。他们此行的目的是希望厘清中国民族中在“汉、满、蒙、回、藏”五族之外，是否南方还有“苗”及其他民族。为了此目的，他们深入一些汉化程度较低的村落，以找寻本地的非汉文化因素。他们在当地人士的引领下，进入这些苗寨中观看剽牛、妇女荡秋千、击花鼓等习俗，并拍摄照片。凌、芮等人所摄的一张照片显示，当他们在以相机镜头“观看”当地妇女荡秋千并有村民围观之景象时，被观看者也在“观看”他们。后来证明，这些被考察、观看的本地人，对于自己“被考察、观看”这回事很有反应。就在凌、芮等人结束考察后不久，几位湘西土著士绅联合南方其他非汉族名人，共同向“蒙藏委员会”提出一控诉信，指控凌、芮等人故意拍摄这些地方“劣俗”来侮辱本地人——“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具、谋利之用也。”后来在凌、芮所撰的考察报告中，他们也对这些苗乡地方士绅有些讥讽，“苗中稍受教育所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征”。

另一位苗乡知识分子石启贵，相反的，却因担任凌、芮的田野助手而深受两人之“民族”概念及民族学影响，从此以发掘、记录苗乡本

土文化为职志。在凌、芮结束他们近两个月的湘西考察后，石启贵受他们之托继续为历史语言研究所搜集本地民俗资料。石不畏危难从事这些考察的动机，显然是想借此证明本地土著的确是有其特定文化的“民族”。1937年国民政府筹备召开国民大会，规划中有蒙、藏民族代表名额两百余位，但南方“土著民族”却无任何代表名额。南方各省官民哗然，遂推派代表向国民政府请愿，希望南方“土著民族”能有代表出席国民大会。石启贵便为湘西代表之一。他以多年考察成果写成《湘西土著民族考察报告书》，并以此书向国民政府等机构证明湘西土著民族有其独特文化。1946年国民代表大会增设“土著民族”代表10名，湖南分得一席，石启贵成为第一届国民大会中的湖南土著民族代表。

“土著民族”之称的由来是，当时湘、黔、川各省苗乡民众在长期受辱所积累的污化身份认同下，皆极不愿被他人称为“苗”，加上当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，因此国民政府几经斟酌而暂使用“土著民族”来称呼所有南方非汉族群。石启贵曾在向国民政府陈情的一信函中提及，“土著民族原称苗族，因其此称呼多为汉人所轻视，易起土民之反感”，并对国民政府以“土著民族”称苗乡民众表示可以接受。1943年芮逸夫先生到川南叙永进行“川苗”田野考察，在田野日志中他称当地民众不愿以苗语和他交谈，“盖此间苗人均以说苗语为耻也”。前面提及的，湘西及其他南方非汉族知识分子对凌纯声、芮逸夫之湘西民俗考察的控诉，也是此种长期受污化的民族认同情绪之反应。

1933年凌、芮湘西考察及前后所发生的这些事情，以典范历史观点来看，其间没有重大历史事件，没有伟大人物。然而在此时代变迁的边缘时刻、边缘地点，在学者们与本地介于汉与非汉的边疆人群之紧密接触中，本地一般百姓的风俗习尚被凌、芮等人带着学术及汉文化中心主义之视角来观看、关注；他们看到的，是深受“汉化”影响的苗乡社会中仍保存着“原始的苗族”文化习俗。他们也以行动（摄影、书写、文物采集）将原始的或典范的苗族文化习俗及民族形象公之于世，并对那些以自身文化为耻的湘西知识分子投以不以为然的讥讽。同时，他们的一言一行，特别是他们带来的“民族”“文化”等新概念、

知识，与摄影机、测量仪等科技器材，也被本地人观看及深切关注，在后者心中产生一些认知、情感与意图，并因而影响他们的行动抉择。这些苗乡知识分子或因自身文化之落后被夸大，而觉得遭羞辱，愤而向“蒙藏委员会”提告，或有感于独特的“文化”可以让本地人以一“民族”立足于中国国族之中，因而致力于采集非汉本土文化习俗，并以此力争国民大会中的本民族代表席次。

这个案例，以及燃烧木杆之隐喻，可以使我们思考关于中国边疆人群过去之“汉化”与近代“民族化”的学术争议。关于中国历史上边疆人群的“汉化”，有些学者认为这是明显且必然的，他们举出许多某人群汉化前后文化习俗差异之“铁证”；这便如比较那木杆已燃与未燃部分的差异。另有一些学者否定“汉化”，他们认为文化习俗的汉化只是表面现象，人们仍保存其非汉的本族群认同；这又如同是指木杆被燃过但炭化的只是表皮，它的内部仍是木质，或只注意炭化木杆中一些燃而未尽的部分，以此否定木杆的燃烧炭化现象。关于近代边疆人群的少数民族化（也就是少数民族建构），有些学者指出这是十分明显而无可辩驳的，他们举出某中国边疆族群在近代少数民族建构之前与此后的不同；这也如同比较木杆已燃部分与未燃部分之间的明显差异。而反对此说的学者，则认为自古以来中国边疆民族（如匈奴、契丹、女真等）就是中国的少数民族；这看法，等于全然无视于那木杆已燃部分与未燃部分间的截然差异。

过去我曾注意明清至民国时期，川西北石泉县（北川）一些山间人群的“汉化”过程。特别是在20世纪50年代以前的近代，在日常生活的密切接触与互动中，本地沿青片河、白草河各村落人群都称自身是“汉人”，夸耀自家的汉文化年节习俗，并辱骂上游村落人群为“蛮子”；上游村落的人因不堪受辱，也自称本家族为“汉人”，模仿、践行汉文化习俗，并喊更上游的村落人群为“蛮子”。此便是，对本地老年人来说记忆犹新的过去—— “一截骂一截”的情况。这样的微观社会互动，不只发生在居住空间邻近的上、下游村落人群之间，也发生在社会空间邻近的政治、文化阶序人群之间。过去在川西及西南边疆，外来汉官及士人常夸耀自身的汉文化，鄙视土著文化，本地土司家族之人则在与前者的接触中，习汉经典、诗文及模仿汉人士绅雅好，并自

称祖上为汉裔，而土司之汉人习俗、雅好及汉人认同，又逐渐影响其下之头人及民众大户人家。

因此，十分显然，“汉化”曾在中原帝国的部分边疆地区发生，而中国边疆人群的近代“少数民族化”则为更普遍的变化历程。否认这些变化是故意无视于（或以选择性视角观看）实际状态；强调变化前后的差异，则又过于简化了这些问题。我所强调及关注的是，在人与人的密切、微观互动中，及在因此产生的个人情感（如感到自傲或受辱）与行动抉择（如夸耀、攀附与模仿）下，过去“汉化”如何一点一滴地在一些中原帝国边疆村落中缓慢发生，而近代之“少数民族化”又如何在这些地区大规模及快速地进行。这些都可以从“木杆中间正在进行的燃烧作用”之隐喻中得到理解。

六、民族与反思性国民认同

自古以来，中原之人对边疆有种种的观看角度：明代官员邓云霄在其九嶷山之行中对“各源猺洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”之帝国官方观看角度，清代县令姜炳章对于石泉羌民习俗所抱持“愿将花雨洗蛮风”的儒家教化观看角度。进入民国后，又有边疆考察者王元辉对川西岷江上游“那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命”之近代国族主义者观看角度，凌纯声、芮逸夫等学者之“湘西苗族的文化虽较落后，然在其保存的原始文化中并非一无可取”之早期人类学观看角度，至于今日，少数民族地区观光客之“原生态文化”观看角度。每种观看角度，都反映观看者自身的社会文化认同、认知体系及其时代情境；每一种观看角度所造成的印象与记忆，被书写、描绘及流传，造成不同的“边疆”。被观看的边疆之人，也在被观看时所感受的权力情境中，以及在阅读相关文本而产生的情绪、情感中，形塑或改变其认同——或不堪“蛮子”之讥而逐渐汉化成“汉人”，或成为以自身文化传统为傲的少数民族。

然而，成为“民族”并非近代国族主义及国族国家建构下边疆之人的唯一选择，也并不一定是最好的选择。在20世纪上半叶，“国民”与“民族”概念同时进入中国，也随着边疆地理与民族考察而进入中

国边疆——造“国民”与建构“民族”同时进行。无论如何，相对于造“国民”，建构“民族”简单得多；经由学术研究与政治安排，一个个“民族”群体被认定、识别而加入国族之中，并以国家之民族政策来弥补边疆少数民族的政治经济弱势地位。然而在“民族”群体认同中，以及在借着“民族”认同争取本民族在国内的地位与利益之情况下，常使个人失去其作为“国民”之反思性与行动力；在民族文化与民族宗教之大旗下，更常使民族内的性别、阶级、世代、圣俗间之剥削与不平等被遮掩。

看来，近代中国之民族国家建构有一未竟之功，那便是造“国民”或公民（citizen）。本文所称，对“历史”及当代社会现象的反思性观察、解读，便是期望借此能让人们对“过去”及“现在”，对“边疆”及“主体”，对外在现象与自我，均有一些新知与新的了解。这样的新知与对自我的了解所创造的“个人”，一个个具反思性之现代“国民”，应是理想中“多元一体”中国的主要构成“单元”，而边疆在这样的“新多元一体格局”中自然将化为无形。

1997年版序言：什么是中国人？

中国人，无疑是全世界人口最多的族群。除了居住在中国的十几亿人外，在全世界还有数千万人被认为或自认为是华人或中国人。然而，究竟什么是中国人？这问题不仅困扰着许多研究中国的外国学者，甚至也困扰着许多中国人——尤其是处于边缘的中国人。

在美国，两代之间对于中国人或华人认同的差距，经常是华裔家庭的梦魇。许多年长的华人始终难以明白，为何他们的子女会否认自己是“华人”。在东南亚，虽然常受挫于自己的华裔身份，许多家庭坚持华人认同已有数百年历史——是什么力量使他们如此？对此最激烈的争辩，或者说“中国人的定义”受到最严厉的挑战，可能发生在近十余年来的台湾。由于统、“独”之政治争执，在这儿许多人辩论，更多人困惑，到底他们算不算是中国人？

在本书中，我将诠释“什么是中国人”。以“中国人”为研究对象，我的野心是建立一个族群理论来诠释一般性的人类族群现象。基于对族群现象的了解，我相信，一个族群理论如果能回答“我们是谁”，这一定是个有问题的理论。事实上，现代族群理论希望解答的问题是：“为何我们要宣称我们是谁？”因此，我希望透过对“中国人”这个族群现象及对其本质的认识，我们可以理解为何人们宣称自己是中国人（或美国人），为何有认同矛盾或认同变迁。

溯源研究：中国人的起源

研究中国人的本质，在传统上可由许多方面着手。在当代中国人与中国社会研究方面，体质人类学者研究现代中国人的体质，生物遗传学者研究中国人的基因，语言学者研究中国各地方言，而社会人类学者也在许多典型的中国聚落中作研究。这些研究，事实上已假定研究对象是“中国人”，因此它们只是描述“中国人”，而并没有回答“为何他们是中国人”这样的问题。甚至常因为没有深究后一问题，而使得其研究结果扭曲。

另一些学者热衷于“历史溯源”的研究，他们认为必须从根本上深入了解中国人。所谓“从根本上”，就是溯其本源；探明了中国人与中国文化的本源，就解答了“什么是中国人”。因此，许多语言学者、体质人类学者、考古学者、历史学者，由中国人的某些语言、体质、文化特征以及历史文献中的蛛丝马迹尽量往前追溯，希望由了解中国人的“起源”，来诠释中国人的本质。

由于学科的特殊性质，考古学者与历史学者对“民族溯源”的研究最感兴趣，也因此有丰硕的成绩，受到一般人的重视。但是，这并不表示学者在此已达成客观的、大家都能接受的结论。历史学界，在溯源研究取向下，有华夏起源于黄河流域、其始祖为黄帝的古典一源说，有傅斯年先生所主张的“夷夏东西二源说”，有徐旭生与其他学者所提出的古代三或四个民族集团由互动而凝聚为华夏的多源说。除了这些本土起源学说外，还有主张华夏民族来自中国之外的西来说、南来说、北来说。其中最有影响力的，就是流行于19世纪末与20世纪初的“中国民族西来说”——此说略为，中国古史传说中的“黄帝”原为一巴比伦部落酋长，他在西方征战失败后率众奔于东方。这“历史”当时不仅流行于国外学界，在中国也有许多一流学者附从其说。

在历史学家关于华夏起源的研究中，考古学原被引来当作“二重证据”，后来因为考古学家有“实物的证据”以及“科学的方法”，历史学家逐渐对于黄帝、神农、尧、舜失去信心，而考古学者成了讨论这问题的主要群体。在考古学上，虽然有些学者探讨中国民族的源流，有些研究中国文化的源流，但对许多学者而言这两者并没有多少差别，因为他们将一个民族等同于一个文化。近半世纪以来“新中国的考古发现和研究”有丰硕的成绩，但考古学者在这方面也是众说纷纭。20世纪60年代至70年代流行的是黄河流域中心说， 80年代以来流行的是多源头说。张光直先生所提出的多中心互动说，将多元起源说又作了更进一步的发挥与精致化。同时，基于各种考古学证据的西来说仍然偶尔被提出来。

无论是历史学或是考古学上对华夏的溯源研究，都有一些基本假设。首先，溯源论者似乎认为，民族是一有共同体质、语言、文化特征的人群。该人群在历史上繁衍、迁徙，而成为占有一定时空的民

族。因此，华夏的子孙永为华夏；溯其本源可知其流裔。其次，一个民族在历史上的活动留下许多遗存，包括人类遗骸与他们制作的文献与文物；根据这些材料所显示的人群体质、文化、语言特征，可追溯这民族的源头。

这些对于民族的基本假设，都是似是而非的。首先，从当今世界各民族现况来看，我们知道共同的体质、语言、文化特征并不是构成一个族群或民族的必要因素，也非构成它们的充分条件。譬如，以语言来说，世界上许多民族都不只说一种语言；相反的，说同样语言的不一定是同一民族。因此，我们怎能以语言或其他客观体质、文化特征来追溯一个民族的源头？其次，每个人的父母都有他的父母；族群溯源显然毫无止境。目前考古学家将华夏的源头溯至仰韶文化，那是因为他们对仰韶以前的新石器时代早期，甚至中石器时代的考古所知甚少。只要有足够的资料，事实上这种建立在器物学上的族群溯源，可以远推至百万年之前。这样，对于了解一个族群究竟有何意义？

更值得注意的是，根据文献或文物来追溯一个民族的源头，我们经常会陷入古人的谎言之中。譬如，我们以春秋吴国王室的族源为例。如果一些原被华夏视为“蛮夷”的东南方国君长，希望脱其“蛮夷”身份而成为华夏，或是华夏认为这些相当华夏化的“蛮夷”应该是华夏之裔，那么他们可能共同在华夏历史记忆中假借或创造出吴国王室原为华夏的记忆。并且，在认为自己是华夏之裔时，吴国王室贵族也在礼仪、器物上模仿华夏风格。于是，2000多年后我们便有了文献与考古器物“二重证据”来证明吴国王室原是华夏后裔。一群人对于自身起源的记忆，经常因现实中的期望、忧惧影响而创造、改变、扭曲，这是民族溯源研究经常遭遇的危险。

最后，不仅古人难以客观地记忆其族源，当代研究者在研究本民族或他民族的族源时，也难以客观地选材与分析。也就是说，民族溯源研究最大的障碍来自研究者自身的族群认同与认同危机所导致的偏见。这种偏见是我们人性的一部分——“起源”对于古人以及对于当代研究者本身，都同样重要。在本书中，我将分析这种偏见的由来及其在族群认同上的意义。

以上所提到的，无论是对当代中国人与中国社会本质的研究，或是对古代中国人的溯源研究，重点都在体质、语言、文化风俗、生活习惯等“族群内涵”上。在本书中，我将采取一个截然不同的角度——由中国人“族群边缘”的形成与变迁，来解答“什么是中国人”。对此，我有一个简单的比喻：当我们在一张纸上画一个圆形时，事实上是它的“边缘”让它看来像个圆形。

熟悉现代社会人类学族群理论的读者，自然会了解，这个强调“族群边缘”的研究取向，深受美国人类学家弗雷德里克·巴斯（Fredric Barth）的影响。近年来，我将之结合有关“集体记忆”（collective memory）或“结构性失忆”（structural amnesia）等概念与理论，在一些论文及通论性文章中曾片段地表现我对“族群本质”（ethnicity）的看法。在这本书中，我希望能以“中国人”这个族群为例，更清楚地、更有体系地说明我的观点。

在进入正文之前，我先简要说明我对族群本质的基本观点。

首先，如当代许多研究族群现象的学者一样，我怀疑“族群”是一有共同的客观体质、文化特征的人群。我认为，族群由族群边界来维持；造成族群边界的是一群人主观上对他者的异己感（the sense of otherness）以及对内部成员的根基性情感（primordial attachment）。

其次，族群成员间的根基性情感，来自“共同祖源记忆”造成的血缘性共同体想象。在此，我赞同“根基论者”（primordialist）的立场：族群认同是人们从其生长的社群中所得到的社会与文化身份，根深蒂固，因而难以改变。

再次，我强调族群边界的形成与维持，是在特定的资源竞争关系中人们为了维护共同资源而产生的。因此，客观资源环境的改变，经常造成族群边界变迁。在这一点上，我赞同“工具论者”（instrumentalist）的立场：族群认同是人类资源竞争与分配的工具。

再次，客观资源环境的改变，常造成个人或群体借着改变祖源记忆来加入、接纳或脱离一个族群，由此造成族群边界变迁，或对个人而言的族群认同变迁（ethnic change）。此说明族群认同的“根基论”与“工具论”两者并无冲突：族群认同的根基情感来自成员共同的祖源记忆，但为了现实利益，个人或群体都可能改变其祖源记忆。

再次，由于族群的本质由“共同的祖源记忆”来界定及维系，因此在族群关系中，两个互动密切的族群，经常互相“关怀”甚至干涉对方的族源记忆。失去对自身族源的诠释权，或是接受强势族群给予的族源记忆，经常发生在许多弱势族群之中。

最后，在一个族群的内部，也经常形成不同的次群体，互相竞争着到底谁对本族群的“过去”有诠释权；因此，所谓族群现象，不仅是两个互动族群间的关系，还包括族群内部的两性、阶级与地域性群体之间的关系。在本书中，我将说明我对以上这些族群本质与族群现象的看法。

在族群边缘，人们强烈地坚持一种认同，强烈地遗忘一种认同，这都是在族群核心所不易见到的。这也使得“边缘”成为观察、了解族群现象的最佳位置。因此，读者将发现，我的目的是要研究“中国人”，但我研究的对象却不是作为中国人核心主体的今日12亿汉族人，也不是汉唐至明清典型的古代中国人。相反的，我的研究对象是处在中国或“华夏”边缘的人。所谓“华夏边缘”，我是指时间上的边缘、地理上的边缘，也是认同上的边缘。譬如，在华夏形成前的边缘时间（新石器时代晚期至商周时期），居住在黄土农业边缘地区的那些人群；又如，华夏形成过程中的春秋时期，华夏东南边缘的吴国人，他们当时由非华夏成为华夏，因而也处于华夏边缘。

在本书第一部分“边缘与内涵”中，首先我将探讨近三四十年来社会人类学界对于族群现象的理论探讨，以及社会记忆（social memory）与人类社会群体认同（identity）的研究取向在族群现象研究上的新发展。最后，在此研究取向与理论发展背景下，我提出一个“民族史边缘研究理论”，以及与此相关的我对于历史文献、考古遗存与当代口述材料的看法——这也就是本书以下各章的研究基础。

在本书第二部分“华夏生态边界的形成”，我从一个新的角度来探讨“华夏起源”；事实上，此处的“起源”已成了“边缘”形成的问题。考古材料显示，新石器时代晚期气候的干冷化，使华北、华西农业边缘的人群逐渐走向移动化、牧业化以及武装化。我以青海河湟地区、套北地区与辽西地区为例，说明这些地区人群经济生态的变迁过程。这些牧业化、武装化人群在陕、晋、冀北方地区，与当地主要从事农业的人群有剧烈的资源竞争。南方农业人群逐渐自称“诸夏”或“华夏”，视北方“戎、狄”为非我族类的异族，以此设定华夏族群边界，维护华夏的共同领域资源。被排除在华夏之外的北方牧业化、武装化人群，在春秋战国时开始全面游牧化。

第三部分为“华夏族群边缘的形成与扩张”。公元前1300年左右，周人崛起于渭水流域，东进打败商人；这时周人的西方盟邦中还有一部分是相当牧业化、武装化的“戎人”。在这一部分，首先，我以前面提及的牧业化、武装化人群在华北山岳地带出现此一人类生态背景，来解读《史记》记载之周人族源传说中的华夏认同以及西周时期周人与戎人关系的变化，并以此说明华夏与华夏边缘的形成过程。其次，我以西周金文与战国至汉代文献中的“记忆断层”现象，来说明因应华夏认同形成，战国至汉代华夏如何重整其历史记忆，因此对部分西周史事发生“失忆”。接着我说明，在华夏边缘形成之后，随着华夏的西向、南向扩张，华夏边缘也逐步向西、向南漂移。华夏边缘的向外扩张、漂移包括两个同时并进的过程：一是华夏重新定义谁是异族，一是原来的非华夏假借华夏祖源而成为华夏。在这一部分中，我以战国至东汉时期华夏心目中“羌”（西方非华夏）的概念如何不断向西推移，以及春秋时期华夏东南边缘的吴国王室如何假借一个华夏祖源记忆——太伯奔吴——以成为华夏，来说明华夏族群边缘的向外推进过程。

到了汉代，华夏边缘的扩张已及于“华夏”此一人类生态体系能存在的环境极限，于是汉代以后，除了在南方与西南仍有些微、缓慢的变化外，基本上华夏边缘不再向外推移，因而这边缘内的人后来常自称“汉人”。在这一部分中，我也说明汉代许多人群如何因为不同的原因被排除在华夏之外，由此形成性质不同的华夏边缘。

第四部分为“华夏边缘的延续与变迁”。近代是华夏边缘发生巨大变化的时代；此时华夏边缘与华夏合而为一，过去被视为“蛮夷”者成为中国国族内的少数民族。首先，我说明由传统华夏帝国到中华民国，以及由华夏到中华民族的近代“华夏边缘”变迁。这是在国族主义与相关“民族”概念下，以及在支持此概念的各种新学术知识建构下，全球性政治社会变迁的一部分。我以成立于1928年的历史语言研究所之学术活动为例，说明这个近代华夏边缘再造的过程。我也以该所早期人类学、民族学学者的田野考察为例，说明这历史变化如何发生在微观的人与人之亲密接触、互动之中。借此我强调，跨学科的边缘、微观研究如何帮助我们深入理解历史与社会变迁。最后，我以四川西北部两千年来被华夏称为“羌”而今为“北川羌族”的地域人群为例，说明这样的近代变迁（少数民族化）事实上是长程华夏边缘历史变化的最新阶段；所有的近代“国族想象”与“文化创造”，都有其历史与历史记忆基础。同时由这个例子，我也解释华夏边缘变迁的微观过程；也就是，深入探究亲近人群间之爱憎、情感与行为互动，以了解社会如何变迁。

最后，在结语“资源环境、历史记忆与族群认同”中，我由人类资源竞争与分配关系以及历史记忆与失忆，来说明以华夏边缘界定的华夏认同如何形成、扩张与变迁；并由个人记忆与社会记忆的关系以及典范观点与边缘观点的争论，来说明塑造族群的集体历史记忆如何不断地被个人与各社会次群体诠释与争辩，因此造成族群本质的持续变迁。影响历史记忆的诠释与再诠释的，不只是外在资源环境与族群关系的改变，还有在某种族群关系下族群内部的男性与女性间、世代与世代间、不同社会阶层间、汉化者与未完全汉化者间，对于诠释“过去”之权力的争夺与妥协。

族群现象之所以令人困惑，主要是因为影响我们思考此问题的潜在偏见不但存在于所有的“资料”（历史文献、报告人的口述与学术著作）之中，也常存在于研究者心中。尤其，当研究对象是有长远历史书写传统的“中国人”时更是如此。然而，借着由社会记忆的角度重新思考传统历史文献，借着由考古资料探索人类生态变迁与相关的资源竞争，借着人类学对于人类“族群现象”的了解，以及更重要的，借着

我自己——一个处于华夏边缘的台湾历史学者——自身的时代经验，相信在本书中我们可以由边缘角度对于“什么是中国人”有更深入的了解。

2013年版序言：“什么是中国人”再思考

《华夏边缘》1997年在台湾出版，至今已过了15个年头。近年来我对自己的这本著作怀着十分矛盾的情感：它受到的重视让我感到骄傲，然而它让我此后所有的著作相对失色，这又让我颇觉挫折。虽然如此，我认为，它在此时以增订再版的方式重新问世，仍是十分有意义的。我可以借此修正自己在本书中的一些用词、概念上的错误或偏失，回答一些读者对此书的评论。我也借此将自己较新进的研究理念与成果融入其间，或说明它们与本书之间的关系。最后，我希望借着本书的再版，特别是通过这篇新序，强调我在本书及后续的一些著作中的学术与现实关怀，以及这样的学术认知在今日中国民族情境、相关的国内外政治、学术争辩中之意义。

核心主体立场或解构核心主体？

首先，我略说明“华夏边缘”这一书名及词汇概念，并解答一些读者的批评与疑问。在强调多元文化与本土观点（native’s point of view）的当代学术潮流下，许多读者认为《华夏边缘》之概念与本书内涵仍是站在大汉族主义立场，预设了何为一民族之核心、何为边缘。这样的见解与指教，也见于有些读者对我后来所著《羌在汉藏之间》一书的批评：若羌为汉、藏的双重边缘，那么羌族的少数民族主体在哪？我对此的解释为：第一，事实上“华夏边缘”一词只是指出一个历史事实与人类生态事实——华夏认同与中原帝国形成后，“华夏边缘”便是此一人类生态体系的一部分。因此《华夏边缘》一书描述的对象是华夏、汉人、汉族及以其为主体的中原帝国与当代中国，而非历史上的西戎、北狄与今日少数民族。这有如国画中烘云托月之法：在白纸上难以画出皎白明月，于是画周边的云以衬托出月亮来。这是我对边缘研究的另一比喻。第二，从“边缘”变化来说明由古之华夏、中原帝国到今日中华民族与中国之变迁，《华夏边缘》的内容非但不是“大汉族主义”偏见，反而强调的是一个对“华夏”的反思性知

识。我认为，唯有反思及检讨过去在某种人类生态背景下，“华夏”如何将“蛮夷”排除在我族之外，以及其对“蛮夷”的歧视，我们才可能对今日中华民族之人类生态意义有恰当的了解，并由此对此体系加以调整、改进。

有些读者的意见与前者不同，或相反，认为《华夏边缘》一书“解构”了古今华夏、汉族与中国人认同。对此我的回答是，在国族主义（nationalism）与世界各国族国家（nation state）之研究上，反思性知识（reflexive knowledge）与解构性知识（deconstructive knowledge）不同。后者以“近代建构”（包括知识建构）来否定当代国族国家的历史存在与合理性；前者，反思性知识，承认并尊重当前人群的国家与民族认同，并将近代变迁置于本地长程人类生态历史上来反思其意义。深入了解及反思人类生态上的“昨日之非”（指将华夏边缘排除于外的华夏认同），能让人们了解、珍惜“现在”的价值，及有能力筹谋更好的未来。而且，《华夏边缘》传递的一个知识为，深入探究发生在边缘的一些现象后，我们可以察觉“汉”与“非汉”的区分是模糊的、易变的：今日的“汉族”常为过去“蛮夷”的后裔，而在边缘，辱骂他人为“蛮子”的“汉人”，自身也常被他人辱骂为“蛮子”。如此我希望，这样一种新的历史与民族知识可以化解一些刻板的民族概念与历史知识所造成的族群认同与国家认同，以及因此产生的各个民族与各民族国家间之对立与冲突。

《华夏边缘》之后：历史心性、人类生态与微观人际互动

其次，我要说明《华夏边缘》与我在完成此书后继续进行的一些研究之间的关系，也借此表达目前我较完整的华夏边缘学术理念。本书最早的版本出版时—1997年，我仍在进行川西羌族的田野考察。2003年，在完成历时十年、累计住在羌区一年多的田野考察后，我出版了《羌在汉藏之间》一书。后来，我又出版了《英雄祖先与弟兄民族》（2006）和《游牧者的抉择》（2009）。

《羌在汉藏之间》的一个重要主题，如《华夏边缘》一书的副标

题所示，仍为“历史记忆与族群认同”。因此这本书可说是以一个实际的例子——西方的羌人与羌族，来说明华夏生态边界与族群边缘之形成与西向漂移过程、此华夏边缘如何在唐代中期以后成为华夏与吐蕃之重叠边缘，以及如何经近代少数民族化过程而成为今之羌族。在本书中，我最主要的发现是在羌族村寨中搜集的许多“弟兄祖先故事”，以及从解读它们中发现的一种历史心性——弟兄祖先历史心性。对此，我稍多作些解释，也借此说明反思研究与解构性研究不同之处。

解构中国国族主义与今日各民族的学者，常指出某某少数民族为国族主义下的政治与学术建构。1994年我第一次到羌族地区，与两三位羌族人聊过之后便得到类似的结论——过去（20世纪50年代以前）他们并不知道自己是羌族。然而我并未以此“解构”为满足。往后十年我经常往来羌族各山沟村寨之间，我探询的问题之一是：在成为羌族前他们的族群认同体系为何？何种历史记忆支持这样的族群认同？便是在这样的探询中，我发现并认识了“弟兄祖先历史心性”。我以历史心性指一种流传于社会中的历史叙事文化结构，它让人们不知不觉地产生有类似结构的历史记忆，以巩固及延续某种人类生态下的社会现实。“弟兄祖先历史心性”，便是一种各族群对等共享、分配与竞争之人类生态下的历史心性。在社会记忆理论上，历史心性是我在此研究中提出的重要见解。

认识“弟兄祖先历史心性”，也让我反思我们所熟悉的历史心性，那便是流行于权力中央化、社会阶序化之人群社会中的“英雄祖先历史心性”。人们深信的以黄帝（汉族）、檀君（大韩民族）与亚伯拉罕（西亚各民族）等英雄祖先为起始的历史记忆，都是“英雄祖先历史心性”之产物。《英雄祖先与弟兄民族》一书，便是在此反思下，借着“黄帝”英雄祖先记忆之出现，华夏英雄祖先历史记忆往华夏边缘的传递与扩张，华夏边缘人群的弟兄祖先历史记忆被取代或成为民间传说，或华夏边缘人群以其自身的英雄祖先历史记忆与华夏之英雄历史记忆相抗衡等，来对华夏的形成、华夏边缘的向外推移、近代国族主义下华夏及其边缘合而为一，以及为何部分过去的华夏边缘（如朝鲜）在今日中国之外，提出一种新的历史理解。这是一个新的中国民族史，或2000多年来华夏及其边缘互动之历史。因此，《英雄祖先与

弟兄民族》有如《华夏边缘》的续篇。在此续篇中，我以一长程历史来说明今日被称作“兄弟民族”的少数民族与自称“黄帝子孙”的汉族，均非只是近代建构的“想象共同体”，而是两者在历史上紧密而又绵长之政治、经济与历史记忆互动造成的结果。《英雄祖先与弟兄民族》一书的标题，也隐喻着“黄帝子孙”与“弟兄民族”并非只是吁求民族团结的陈腐口号，而是有更深沉的历史记忆与人类生态意义。

人类生态，是贯穿《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》三本著作的一个重要主题。人类生态（human ecology）是指人类所居之环境、其经济生产方式、其社会组织与认同体系三方面之综合体。在特定自然环境中，人们以某种或多种生产策略来获得生活资源，人们因此结为种种社会群体以合作从事生产活动，保护及扩张共同生存资源，以及在内部行资源分配。华夏认同、华夏边缘以及统一的中原帝国之形成，也就是一个庞大的人类生态体系的形成。在《华夏边缘》一书中，我已提及华夏帝国与其北方游牧部族社会为不同的人类生态体系。在《羌在汉藏之间》的研究中，山沟中村寨羌族的人类生态是我在此从事民族志田野的重点。借此，我对于人类生态以及支持人类生态的人类社会组织、制度，与相关的历史记忆、宗教信仰与文化习为，都有基于羌族田野研究的了解。

人类生态与人类社会组织、历史事件等之关系，是我在2009年出版的《游牧者的抉择：面对汉帝国的北亚游牧部族》一书的重点。在这本书中，我以一个最古老的华夏边缘，也就是华夏北方边缘为例，说明华夏边缘的多元人类生态特质及其在长期历史中的延续与变迁。在华夏认同与华夏帝国形成后，被排除在华夏族群边缘与国家边界外的北方人群，依其自然环境、经济生产方式（游牧与结合农业、狩猎、采集的半游牧或混合经济），集结为各种不同的政治组织（如西羌的“部落”，匈奴的“国家”，乌桓、鲜卑的“部落联盟”）与汉代华夏帝国互动。换个视线角度，如副标题“面对汉帝国的北亚游牧部族”所示，为了因应南方华夏边缘与帝国边界的形成，广大的东北、正北与西北方之游牧与半游牧人群也调整其生计策略与政治社会组织，来设法突破帝国边界以获取南方资源，或设法抵抗帝国边界的扩张，保护自身资源。由于与地理环境相关的人类生态不易改变，因此汉代出现

的三种北方部族之政治社会组织（西北的高原河谷半游牧人群的部落、正北游牧人群的国家、东北森林草原混合经济人群的部落联盟），以及他们各自与中原帝国的互动，相当程度地在历史上延续与重复发生。

在《华夏边缘》出版之后我的另一个研究关注点是，发生在华夏边缘的亲近人群间之微观互动。最早，我是在北川之田野考察中开始有这样的体认。在访谈中，我发现过去本地自称“汉人”的村寨人群间，人们经常闲言闲语，吹嘘自身的汉人祖源与文化习俗，批评邻近家族或上游邻村人的“蛮子”血缘与文化习俗；称他人为“蛮子”者也被下游人群讥嘲为“蛮子”，于是在本地形成“一截骂一截”的族群体系。便是如此，亲近人群间之相互讥讽、批评、模仿、攀附，逐渐让整个地区的人都自称“汉人”。我称这样的现象为“汉化的微观社会过程”。事实上不只是“汉化”变迁，其他历史与社会变迁也常在人与人的紧密互动中一点一点地发生与开展。在该版中我加入“近代华夏边缘再造的微观过程”一章，便是以此说明近代华夏边缘人群的“少数民族化”亦经历了这样的过程。

华夏边缘与一些学术及现实争议

由《华夏边缘》到后来相关的系列著作，我的一贯立场是，学术必须建立在对现实的了解（针对实际问题，透过田野与文献的实证研究）以及对各种典范（如一学科之理论、方法与词汇概念）的质疑与反思上，如此学术才可能帮助我们思考如何解决现实问题。在我写作及出版《华夏边缘》的那一时期，也是台湾社会思想意识对立冲突最激烈的时期。《华夏边缘》一书以人类资源情境、历史记忆来解释族群认同与认同变迁，在当时遭到不同的批评。有人认为，此书为部分台湾人的“中国遗忘”提供理论基础。然而对于尝试建立对中国失忆之“历史”的学者来说，他们必须相信（也让他人相信）其所建立的是真正的“史实”，因此历史记忆之说也让他们恼怒。事实上，便如我在本书原序中提及的，当代族群理论并不回答“我们是谁”，而是解答“为何我们要宣称自己是谁”。历史记忆研究也并非完全不顾历史事实，

而是从历史记忆（如《史记》之叙事内容）中分析及理解留下此记忆的人（如司马迁）之情感、意图及其社会情境——这是另一种历史事实。

因着对华夏、华夏边缘与中国少数民族的研究，我经常受邀到中国大陆、韩国、日本与美国参与有关中国民族或少数民族的学术会议。在这些会议中以及在阅读相关学者的著作中，我常感觉学术与现实的纠结。譬如，中、韩学者难以讨论“高句丽”“渤海国”等问题，其缘由是，这些“历史”与国家、民族边界等现实问题密切相关。部分欧美学者与中国学者的争议也在于，前者认为民族与民族国家都是近代产物，中华民族、汉族与中国少数民族都是近代建构；这样的“解构性”学术主张，多少也与他们对当前中国民族情况（如西藏问题）的政治态度有关。

在与“华夏边缘”相关的系列著作中，我所反对的学术见解十分清楚。首先，我认为20世纪上半叶国族主义学术所产生的典范历史与民族知识需要被检讨、反思。其次，我也无法接受“民族近代建构论”以及中华民族、汉族与中国少数民族皆为近代建构这样的学术主张。以前者来说，这样的典范历史与民族知识，其造作、穿凿之痕比比皆是，在后现代学术之解构下已无力解释中国民族现况。更重要的是，这样的知识体系对过去（历史）和现在（民族现况）都缺乏反省与反思，因此无助于解决现存问题以开创较好的未来。以后者来说，这些从事“解构”的学者，大多未能从对现实人群社会之考察中深入了解人类族群认同的本质，更未能从历史文献中理解所谓“民族国家”并非近代才有的想象与创造。更严重的是，未考虑“现在”在长程历史中之人类生态意义，学者因此忽略了改变“现在”可能造成的人类生态灾难。

以国族主义下产生的典范历史与民族知识来说，譬如，建立于20世纪上半叶的中国北方游牧民族史，并不能解释为何今日满、蒙古等族为中华民族的一部分；其强调华夏英雄跃马长城、“驱逐鞑虏”之历史记忆，以及歌颂长城之伟大的历史论述，更是对于“现在”缺乏认识与反思。在《游牧者的抉择》一书中，虽然不可能完整呈现其细节，甚至有些缺漏，但我所期望建立的是一个在“墙”内外人群的互动与抉择下长城逐渐消失的历史。以内蒙古成为中国一部分的“近代变迁”来

说，靠近长城的北方游牧部族难以脱离长城内外的资源，此一人类生态在汉代南北匈奴分裂及南匈奴附于汉帝国时便已出现。由人类生态之长程历史变化省视华夏与华夏边缘的形成及其历史延续与变迁，我并非以此历史来合理化现在，而是用以理解与反思现在。

若许多历史研究都和人们的政治意识形态对立有关，与国族认同下人们的冲突与敌对纠结在一起，那么我们是否应全面检讨这一类的历史研究，一种依据文献表面陈述确否来建构历史知识之传统史学？《华夏边缘》所提出的一种史学研究取向，便是根本改变对历史文献或更一般性“史料”的看法——我将它们视为人们在其社会情境下，循着既定模式对过去的选择性记忆、失忆与想象。因此不同时间、空间的人群对于同一“过去”的记忆误差，或不同“过去”记忆间的内在相似性，都透露述说或书写“过去”的人之社会认同情境以及他们表述这些过去时的情感与意图。在该版《华夏边缘》中，我增加“华夏对西周的记忆与失忆”这一章，便是借此强调这样的研究方法。这样的历史研究更重要的意义是，在此学者并不否定一“历史”，而是设法认识、体会述说或主张此“历史”的人之处境与意图。我们可以汉文典籍中的“箕子王朝鲜”为例说明。

关于“箕子王朝鲜”的历史争议

中国汉晋时期史籍清楚记载着，一个商王子，箕子，在殷商将亡时奔于朝鲜，而成为开化朝鲜的英雄祖先。中国典范历史知识视此为无可置疑的历史事实，“一个从中国去的人成为开化朝鲜的英雄祖先”。朝鲜国族主义下的历史书写，或主张“箕子王朝鲜”是毫无史实根据的传说，或强调箕子就是朝鲜人，古朝鲜之域及于今日中国吉林省的一部分。这样的史学研究与讨论，常造成国家间、国族间的冲突与对抗。我从“箕子王朝鲜”中发掘的历史事实是：在何种社会情境与情感、意图下，汉代华夏作者留下这样的历史记忆。在《华夏边缘》中我指出，“箕子王朝鲜”是汉晋中国文献中许多同类历史记忆之一；在《英雄祖先与弟兄民族》中，我称有类似情节的历史叙事为“英雄徙边记”模式化叙事，并分析、比较“太伯奔吴”“庄蹻王滇”“无弋爰剑奔

于西羌”与“箕子王朝鲜”这四则英雄徙边记叙事。我认为，这些历史叙事情节中有多少史实并不重要，重要的是叙事本身的结构与符号——“周”的“王子”（太伯）、“楚”的“将军”（庄蹻）、“秦”的“逃奴”（无弋爰剑）、“商”的“王子”（箕子）——清楚地表达了当时华夏作者对东南、西南、西北、东北四方华夏边缘人群的情感与意图。显然，当时华夏期望东南的吴国与东北方朝鲜为华夏子孙之国，因此给予他们较尊贵的华夏祖先。

以同样的文本分析逻辑，中国与朝鲜历史学者可以共同思考，由高句丽、高丽王国及至近代，在何种社会情境与个人情感、意图下，朝鲜半岛上的史家有时接受“箕子王朝鲜”这样的历史记忆，有时又选择或创作朱蒙、檀君这样的始祖记忆，有时又完全否定箕子历史记忆？相对的，在何种社会情境与个人情感、意图下，当论及东北边疆时中国历代史家与帝国主边事者常强调“箕子王朝鲜”的历史记忆？如此，我希望建立一种有体会与体谅的历史知识，来消弭因“历史”而生的民族或国家间的冲突。

中国民族与汉族近代建构论

对于“民族近代建构论”与“民族国家为近代产物”这样的论点，我最简单的反驳为：首先，近代民族只是人类族群现象之一，而人类之族群本质是十分悠久、普遍的。以“华夏”此一族群来说，建立一个共同的族称（华夏），设定族群边界（夷戎蛮狄），创造共同的始祖（黄帝）；所有当代族群理论中一族群形成之必要条件，都出现在战国至汉代华夏此一族群身上。其次，华夏认同形成，随之出现的便是统一的秦汉帝国，作为执行与实现华夏存在之现实资源目的与意图的政治体；如此族群与国家的结合，与“民族国家”之本质有何相异？再者，《史记》中司马迁对“黄帝”的描述：他是虞、夏、商、周各代帝王的血缘始祖，是统一国家的开创者，得天下后他四方巡行及于其疆土四至，他与其臣僚后妃又是许多文化与文明事物的创始者。通过描述“黄帝”，司马迁表露了他心目中的华夏意象：一个血缘、政治、疆域与文化的综合体。如此，当代“民族国家”又有多少新颖之处？

当然，以“黄帝子孙”（或炎黄子孙）此一祖源记忆来说，古之华夏与今日汉族的确有些不同。古之“黄帝子孙”指的只是华夏统治阶层或社会上层之“家族”成员，并靠着异质之“华夏边缘”强调边缘内华夏之同质性。今之“黄帝子孙”指的是中国以汉族为主体的每一个“个人”。更大的差别在于，古之华夏与华夏帝国将“华夏边缘”之人排除于我族、我国之外，或将其羁縻、控制在帝国边疆，而今各方华夏边缘人群则成为中华民族内的少数民族以及当代中国的国民。而“国民”也是一个个有同质性的“个人”，其同质性基础乃个人具有的国家民族“常识”。在该版《华夏边缘》新添的“近代华夏边缘再造的微观过程”这一章中，我说明20世纪30年代边疆考察者嘲弄边民对国家民族的无知，此作为之意义在于，他们（边疆考察者）心目中已有同质性“国民”概念，而嘲弄边民无知也表示他们认为国族知识应在此传播、推广。无论如何，我们应将这样的近代变迁置于人类生态之长程历史变迁中来理解，如此才能够对“现在”有适当且深入的认识，以及认识恣意解构现存体系的危险。然而这并不是说现实毫无缺失、无须改变。

多元人类生态下的华夏边缘

由人类生态来看“华夏边缘”之今与昔，我们可以发现，当华夏与华夏帝国这个庞大的人类生态体系形成后，其周边也同时形成一些与之共生的人类生态圈。在本书“汉人的形成”这一章，为了强调汉帝国面对及应对的是多元的华夏边缘，我修改了部分内容并用了新的副标题——“汉代华夏对四方异族的多元意象”。前面我已提及，仅在华夏帝国的北方便至少有三个不同的人类生态圈（西羌、匈奴、鲜卑与乌桓），汉帝国与他们有不同的互动模式。虽然人类生产技术、社会组织是构成人类生态的重要部分，但人类生态主要是寄于“地”，即地理自然环境及人们对其所做的修饰与划界；人类因“地”而创造、选择、改进其生产技术，以及为了生产与分配而建构及调整其社会组织与文化。所以历代中原王朝，包括所谓征服王朝，常因地制宜地实施其边疆及域外政策。在今日多元一体的中国民族与国家体系中，民族政策弥补了中国经济核心与边缘区域间的资源不平衡，民族政策也使许多少数民族傲于自身的民族认同。这些都毋庸置疑。然而民族是同质

的，民族政策是一体适用的，两者皆寄于“人”（民族），如此多少忽略了过去“华夏边缘”与今日中国各民族自治区的多元人类生态体系，以及人类生态问题的属“地”性。这或许是当前许多问题之纠结所在。总之，各方华夏边缘人群有不同的人类生态，在历史上他们与中原帝国互动有不同的轨迹，最后也以不同的原因与过程成为今日的少数民族。

有一种流行的看法，认为近代中国国族建构只是承继清帝国的疆域及域内之民的政治架构；这至少是过于简化的见解。以青藏高原东缘为例，由青海东部、甘肃西南、四川西部到云南北部的这一广大地带，居住着许多语言、文化与族群认同相当有分歧的多元族群。他们或农或牧，都各据守其地盘，并对内争夺领域资源。汉帝国将领赵充国称他们“无相长一”，部落分立，没有谁能统一与统治各部，20世纪上半叶曾长期在四川青海边区生活的英国探险家、学者罗伯特· B.埃克瓦尔（Robert B. Ekvall）所看到的仍然是如此。在《华夏边缘》一书中，由于研究的是华夏，我将该区域的地与人视为华夏人类生态与族群之西方边缘。在经历多年的田野考察及文献研究后，在《羌在汉藏之间》中我指出，过去被称为“羌”的众多村寨人群在文化习俗、宗教等方面都不同程度地受汉、藏双方影响，他们自身则有的自称汉裔，而更多人自称“尔玛”（各地发音有些差别），并认为“尔玛”（通常只是指一条沟中的人）在上游“蛮子”与下游“汉人”的包围之中。羌族传统村寨常建在险绝的深沟高山之上，其对邻近村寨人群、对“蛮子”的恐惧都在聚落形态上表露无遗。老一辈人对过去村寨人群间经常发生的暴力与人们的恐惧也都记忆犹新。经历近代“少数民族化”变迁之后，过去他们眼中的“蛮子”与“汉人”都成了“本民族的羌族”或“我们藏族”。有些老人还说，“过去的人没知识，不知道我们是一个民族”。过去的战争防卫构筑，碉楼，成了今日观光景点；这些表征背后的今昔人类生态变化十分清楚。由尔玛到羌族的今昔变化，在整个青藏高原东缘都很普遍。这例子说明，历史学者可能过于着重于近代的、政治层面的满、蒙、藏社会上层，事实上，清帝国政治架构下的疆域与人民只是传统中原帝国——包括所谓“征服王朝”或“少数民族政权”——及其边缘的延续与延伸，在人类生态上若有变化也是长程、渐进变化的一部分。

华夏与吐蕃的重叠边缘

“华夏边缘”人群，如前述过去川西山间的“尔玛”，由其自身角度看，“我族”自然是夹在“蛮子”与汉人间的核心人群，但由另一角度，其又成了另一政治文化核心主体的边缘。不只是川西山间的“尔玛”，广大青藏高原东缘之地与人不仅是“华夏边缘”，也是吐蕃与藏传佛教之边缘。有些区域人群又成为伊斯兰世界的边缘。许多今日问题都由此双重或多重边缘性产生，也可由此得到理解。以下我且以汉、藏的双重边缘为例说明。

商代甲骨文及战国文献中都有关于“羌”与“氐羌”的记载，指的是在殷商之西的晋西北或陕西东部某异族。汉晋时期的汉文献更明确指出，整个青藏高原东缘所有的部落人群都是“羌”或“氐”，还有部分羌人由河湟移到青藏高原内部。这些历史记忆使得当代中国民族史学者认为，今日青藏高原东缘人群为古“氐羌民族”之后，青藏高原其他地区部落人群也应是古羌人的后代。在另一方面，根据吐蕃作者所书之文献记忆，吐蕃人最东方的一支居住在吐蕃与中原帝国交界之处，这区域指的便也是青藏高原的东缘；北段之地称“朵”，南段称“康”，合称“朵康”[(1)]。因此今日许多藏族心目中的“朵康”地理人群概念，指的是青藏高原东缘各藏族支系及其所居之地。在部分人士更广大的“西藏”与泛藏族概念里，整个青藏高原东缘及其邻近地区都被纳入“朵康”之中。如此可见，汉的“氐羌”与藏的“朵康”两个地理人群概念几乎完全重叠，这两个“我族之地与人”之概念的强化、扩张，自然容易造成冲突。

汉、藏都视青藏高原东缘之地与人为“我族”的一部分，然而他们所宣称的“历史”却值得双方省思。关于羌人或朵康人的祖源，古代华夏与吐蕃各有说法。汉晋华夏史籍称，羌出于古代三苗，为姜姓炎帝的支族。舜帝征服三苗后，将他们驱赶到黄河上游去。后来，又有一位秦人的逃奴无弋爰剑，因种种神迹逃过主人的追捕，来到甘青的黄河上游及湟水一带，在此他成为本地羌人的王。这也就是前面我提及的华夏“英雄徙边记”历史记忆之一——无弋爰剑奔于西羌的故事。

我们再看看古代吐蕃人如何述说青藏高原东缘人群的历史。根据

古吐蕃文献的说法，如《汉藏史集》称，吐蕃人出于岩魔女与神猴之结合，他们的后代分成四个部落，即塞、穆、东、冬四个族姓。作者又称，“吐蕃最初的姓氏为查、祝、冬三姓，加上葛成为四姓，再加上两个弟弟韦和达，成为吐蕃的六个姓族。”作者解释道，由于在观世音要神猴与岩魔女结合之前吐蕃地方没有人类，因此这六个姓族应是上述四个姓族派生的。[2]该文献记载，韦与达住在汉藏交界之地。在《朗氏家族史》中，阿聂木思赤朵钦波的儿子们，共弟兄六人，是“藏族原人六族”的祖先，其中最小的两个弟弟魏（韦）与达“居住在大区交界处”。所谓大区交界处或大国边境，指的是青藏高原东缘的朵康，或其中的一部分。

历史学家或能很快地判断，何者为历史事实，同时也判断“边缘”为何方之边缘。然而在我所强调的反思研究中，该注意的是这些历史（或神话）叙事中作者的“言外之意”，也就是它不经意泄漏的信息与知识（the knowledge of revelation）。汉晋华夏史家所述的羌人祖源历史，文中显示作者们视羌为被华夏英雄祖先（黄帝、舜与秦汉帝国之伐羌将领）打败而驱于边缘的污化英雄（逃奴与“好为乱者”）的后代，文中又隐喻着“羌”为华夏的一部分（姜姓别支、炎帝后代），但为华夏边缘（炎帝为败于黄帝之手的古帝王）。古代吐蕃作者所写的吐蕃祖先源流，则显示这些作者视青藏高原东缘部落人群为古吐蕃六弟兄祖先的后代，但为六弟兄祖先中居于“边区”的两个“小弟弟”的后代。“小弟弟”及“大区交界处”都表述此族群在整体“吐蕃”中的血缘与空间边缘地位。[3]“康”在藏语文中原来便有“边区”之意。由以上文本分析可知，汉、藏都视青藏高原东缘人群为“我族”的一部分，但也都视之为我族边缘，而对其有歧视之意。经由如此对文献的反思性阅读与理解，汉、藏均应对这些古文献记载有所反思。此也表示，汉藏之间最密不可分的关系在于他们有一共同的“边缘”。

同时汉、藏均应从这些文献记忆中了解，“几个弟兄祖先后代”与“一个英雄祖先之后代”的深刻人类生态意义。这涉及我在《羌在汉藏之间》与《英雄祖先与弟兄民族》两书中所强调的主题：历史心性。英雄祖先历史心性，产生于对外扩张争取资源而对内由集中化政治权力来行资源阶序分配的社会；绝大多数古今人类所谓“文明社

会”皆为此类。弟兄祖先历史心性，产生于对内共同保护、分配及彼此争夺资源之人类生态之中；各人群平等自主（egalitarian）之部落、村落社会，或中国古文献记载的“无君”社会多属此类。这对今日西藏问题的启示是：生活在“英雄祖先历史心性”与相关人类生态中的人们应有反思，如何避免以“英雄”历史将他者边缘化，避免以“历史”合理化资源的集中与阶序分配，以增进一体的民族认同。生活在“弟兄祖先历史心性”与相关人类生态中的人们也应了解，“弟兄”并非本地各族群和谐相处的符记，相反的，在历史上由于本地资源极端匮乏，以及过去中原王朝以岷江、大渡河为界封锁生计资源流入，宣称有弟兄祖源关系的各部族经常在无止境的相互掠夺与仇杀之中，在那种情况下不可能存在统一的藏族认同。

“什么是中国人”再思考

我读《史记·南越列传》所载西汉南越国权臣吕嘉之语，“太后，中国人也”；此足见吕嘉或司马迁不认为当时粤（越）人为“中国人”。1998年我在川西黑水县小黑水（知木林）采访，一个弼石村的人告诉我：“我们弼石是中间的人，一个沟沟上，这边没有人，那边也没有人”，便是如此。多年来我接触到的多种“中国人”概念使我相信，一方面“中国人”是个在历史上不断变动的人群范畴概念，另一方面，如上述那位弼石村人话中表现的“住在中间的人”之我族认同，“中国人”是人类普遍性的族群认同与我族中心主义现象之一。

“中国人”为一个在历史上变动的人类族群，这一点亦可从古今许多中国人自称的“黄帝子孙”与“炎黄子孙”得到证明。人类族群认同常借共同的祖源记忆来产生一体情感。“黄帝”此一祖源记忆产生于战国时期，与华夏认同相生相成。而后由魏晋至隋唐，许多入于中国的北方草原或森林草原贵族自称本家族为黄帝或炎帝之裔，一个扩大的华夏或中国人认同与“炎黄子孙”记忆自此萌生。然而在宋明以前，这些自称黄帝或炎帝之裔的人群都是帝王或贵胄门阀家族，在此之后才有愈来愈多的社会中、下层家族，通过姓氏与家谱记忆宣称自身是黄帝或炎帝之裔。这表示，古今以黄帝或炎黄为共同祖源记忆的“中国

人”或“华夏”，并非一直是中国域内“每一个人”，而是此“族群”有一个由一域内之社会上层往社会中下层扩张的历史过程。另一方面，特别是在过去中国或华夏之域的西方与南方边缘，为了攀附较高的社会身份认同或只为了避免受讥嘲，许多地方社会上层家族采用汉姓（和与之相系的华夏血缘记忆），自称祖上来自湖广孝感、南京府、江西吉安府；借着这些血缘与空间记忆，他们也宣称本家族为汉裔。

及至近代，在帝制中国向现代民族国家转变的过程中，“中国人”此一结合国家、疆域与族群的人群概念也发生变化，同时出现的是“中国民族”“中华民族”等新的国族认同概念。于是，20世纪上半叶先有“黄帝子孙”（以黄帝作为国族符号）只是汉族还是也包括其他民族的争议，后来又有“汉藏语系人群”“蒙古人种”等借着科学方法、词汇的中国人体质及语言描述，以及始于古代各民族集团（如炎黄、苗蛮等）相争与融合的中国民族史建构。无论如何，“炎黄子孙”无法涵括当代中国人，“汉藏语系”与“蒙古人种”等科学词汇无法完整描述今日中国人，在解构国族主义历史之风潮下，形成于20世纪上半叶的中国民族史如今也已失去其说服力。

那么，究竟“什么是中国人”？我们应如何理解古今“中国人”及其历史变迁？在近年来之相关著作中，我一直强调“人类生态”在史学与人类学研究上的重要性。由人类生态观点，我认为，“中国人”是一个在历史上延续与变迁的人类生态体系。此人类体系萌于西周、形成于春秋战国，秦汉帝国是其最早的具体政治化身。如前所言，华夏与华夏帝国这个庞大的人类生态体系形成后，其周边也同时形成了一些因应而生的人类生态圈。被排除于外或控制于边陲的人群，为了自谋生存而调整其经济生产策略、社会组织、祖源记忆，如此形成了一些相互交叉重叠的“华夏边缘”区域性人类生态圈。所有这些体系内外发生的历史事件，如新王朝建立、“流寇”、制度变革、生产技术改进、南方“蛮夷之乱”或北方“戎狄入侵”，都表现了许多人延续或改变此人类生态体系的企图与作为；这些包含许多个人作为之事件，也逐渐造成此人类生态体系的延续与调整。

如此，辽、金、元、清等，中国历史学者所称的“少数民族政权”“外族王朝”，西方学者所称的“征服王朝”与“渗透王朝”，其王朝之

建立，其入主中原后的体制与施政变革，以及当时发生的大小事件，更可视为原居于此体系边缘的人群企图改变此人类生态体系的作为。而最终，人们的作为的确造成此人类生态体系之部分调整，但更多的仍为延续。由人类生态来看，在许多所谓“少数民族政权”或“征服王朝”下，广大中国地域内的人类生态并未有太多改变；长城仍为对北方游牧部族隔绝南方资源的设施，南方“蛮夷之乱”仍须被敉平，农人仍辛勤工作以供养各层级地主，女人仍为延续及扩张家族势力的工具——所有的政治社会体制、道德规范与文化皆有利于此人类生态的延续。

将“中国人”视为一在长期历史上延续与变迁的人类生态体系，我们才能理解近现代中国国族建构以及相关的“中国人”内涵与边缘变迁之历史意义。且不谈近代“中国人”的政治、社会、性别、经济等方面的内涵变化，在此之外，最大的变化应在“边缘”——过去被视为“蛮夷”的区域人群成为国族内的少数民族。如此，今日中国与“中国人”让此人类生态体系进入一新阶段，或它已成为一全新的人类生态体系。这个新的人类生态体系之产生固然受到世界性国族主义及民族概念之影响，但它并非近代建构，而是历史上此一人类生态体系内之核心与边缘间，以及许多个人与个人之间，紧密之政治、经济与历史记忆互动造成的结果。

最后，我们可以思考，每一“个人”在此人类生态体系中的性质与价值。简单地说，我认为，“个人”的历史记忆与现实生活经验决定其“中国人”（无论其自称华夏、汉人或中国人）认同的本质，以及决定其在此认同下的社会作为。以此而言，由于相关的祖先源流记忆与历史知识仅存于社会上层，而大多数人在现实生活中少有“异族”与“我族”区分情境，因此明清以前中国之域中有“华夏”或“中国人”认同者应不太多；整个中原帝国人类生态体系之运作，主要取决于各层级统治阶层或社会上层之意图与作为。

与此相对的，在近代国族国家的“民主”与“民族”等概念下，“个人”成为国家与民族的基本构成单位，“国民”为具有普遍知识的“每一个人”。民族国家努力推广的普遍知识，其中一个重要成分便是民族历史（与相关的历史地理）。此“民族历史”让民族成员产生一体之同

胞情感，民族国家借此来动员其国民；“历史地理”让民族成员认识民族之共同领域资产，包括现有的及“原有的”。这是民族主义与民族国家成功之处，也是其遭批评之处——“历史”能成功地动员人们为国家民族效力甚至牺牲，但也常造成民族国家间的矛盾冲突。此外，“历史”让人们生活在民族过去之荣耀中，而对“现在”相对忽略或麻痹，因此也失去反思及调整体制之个人动能（agency）。

总之，百余年前法国思想家欧内斯特·雷南（Ernest Renan）对“民族”的看法仍值得我们重视，也值得检讨反思。他指出，民族是共同拥有荣耀的历史记忆，也因此希望共享现在与未来的一群人。20世纪上半叶建构的“民族史”并不能使今日所有的中国人感到荣耀，反让部分人落入边缘；“国族近代建构论”则未能使人们认识“现在”在长程人类生态上的地位与进步，以及忽略许多人为此付出的努力。因此，建立一种新的历史（与民族志）知识，一种以环境与人类生态为主体的历史知识，可以让人们对“中国人”此一人类生态体系及其近代变迁有反思性的深入理解。我相信，这样的历史记忆与知识能产生许多有反思力的个人，以行动共创更好的现实生活经验，此便是《华夏边缘》一书及我关于华夏及华夏边缘之系列著作想要达到的最终目的。

---

(1) 藏文献中常将广大藏区分为三部分，如《智者喜宴》所称的“上阿里三围”“中卫藏四如”“下朵康六岗”。在《西藏王统记》中，则称下部为“朵康三岗”。一般认为“朵康”指的是“朵”与“康”；“朵”在北，“康”在南，然而此二者之范围并不明确且有重叠。

(2) 达仓宗巴·班觉桑本：《汉藏史集》，西藏人民出版社，1986，第80页。

(3) 大司徒·绛求坚赞：《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1988，第5页。

2013年版增订说明

《华夏边缘》的2013年增订本与允晨版（1997）、社科文献版（2006）间的差别如下。

在第一部分，也就是介绍及探讨族群与社会记忆理论的第一章至第三章，在增订本中只有少量文字上的修改。我并未对此部分作太多修改的原因是，人类学族群理论与社会学的社会记忆理论是本书的基础，近年来相关学界在这些方面并没有可改变本书主旨、观点的新进展。另外，在我出版《华夏边缘》《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》《游牧者的抉择》这一系列著作的过程中，我经常自问："为何我相信这些论述是正确及恰当的？"为此，多年来我一直在进行一本关于"反思史学"的研究方法论专书撰写，希望借由研究实例将族群理论、社会记忆理论、文本表征分析等作更好的疏理整合，作为我所提倡的"反思史学"之基础。

第二部分，以考古学资料说明新石器时代晚期以来华夏生态边界的形成，这部分在此增订版中未有太多更改。近年来中国新的相关考古发现很多，环境考古、生态考古等方面也有长足发展。在此一部分，《华夏边缘》提出的是一个大的、概括性的，新石器时代晚期至商周时期华北人类生态变迁图像，我以此说明华夏边缘形成的人类生态背景。基于新的考古发现与研究，这个大的图像可能在某些地方得到厘清而更清楚些，或某些地方得到修正，但我相信这整体图像仍是正确的——华夏的形成与欧亚及华北的气候及人类生态变迁有关。

在第三部分华夏族群边缘的形成与扩张中，增加了"华夏对西周的记忆与失忆"这一章。此章内容翻译及改写自我于1999年发表在*Journal of East Asian Archaeology*创刊号上的一篇文章，"Western Zhou Remembering and Forgetting"。[1]另外，我对"汉人的形成"这一章也作了些修订，以强调华夏边缘的多元性。

第四部分，关于华夏边缘的近代变迁。此一部分，先是社科文献版取消了允晨版原有的两章"华夏边缘的维持：羌族历史记忆"与"华夏

边缘的变迁：台湾的族群经验”，代之以“近代华夏边缘再造”与“一个华夏边缘的延续与变迁”这两章。在社科版的基础上，此增订本中新增了“近代华夏边缘再造的微观过程”一章，改写自我于2010年发表在《新史学》上的一篇文章[(2)]。新增此部分是为了强调我近年来的一些学术关怀：历史变迁如何发生在微观情境之中，以及在人际微观互动中，个人之抉择与行动如何改变历史。另外第三部分及第四部分原有的各章也多有修订，主要是更正论述、用词不完整、精确之处以及补入我目前的想法。

此外，我为此增订版写了一篇长序，以回应有些读者对本书观点的质疑，以及，对于本书出版后，近15年来我在此主题上陆续有《羌在汉藏之间》《英雄祖先与弟兄民族》《游牧者的抉择》三本新著作，我也通过这篇序表达这些著作中我对华夏、华夏边缘以及今日中国民族较新进、完整的学术见解。

---

(1) Ming-ke Wang, “Western Zhou Remembering and Forgetting,” *Journal of East Asian Archaeology* （Leiden）. Inaugural Issue vol.1, 1–4: 231–250.

(2) 王明珂：《国族边缘、边界与变迁——两个近代中国边疆民族考察的例子》，《新史学》2010年（第21卷）第3期，第1—54页。

第一部分　边缘与内涵

无论是研究当今的民族或是历史上的民族，我们都面临一个基本问题：究竟什么是“民族”？这不只是个学术上的问题，同时也是非常现实的问题——民族战争与族群冲突在今日世界各角落时时都在进行，也时时造成大量的人群伤亡、家庭离散。然而在20世纪60年代之前，我们对于民族或族群这样的人类结群现象所知还非常有限。主要原因是：因民族认同而产生的偏见存在于每个人的心中，即使是研究“民族”的学者也经常难以避免。

传统上人们对民族的了解，常常脱离不了对一群人的客观描述。根据这种传统认识，民族被视为一群有共同语言、宗教、服饰、血统、体质与风俗习惯等体质文化特征的人。这种对一民族“内涵”的描述，也基于一种典范观点；某些文化特征被认为是一民族的典范特征（该民族的传统文化），与此典范特征不符的则被忽略，或被认为是受外来文化污染的结果。于是，根据一民族典范的体质文化特征，学者们辨识该民族的范围，并追溯他们在历史上的迁徙与分布。这种对民族的了解，产生于商业殖民主义侵入文明落后地区所造成的人群接触，产生于由此形成的族群关系中优势族群的族群中心主义，产生于优势族群学者对于客观观察与理性分析的信心。

第二次世界大战后，许多人文学科的学者都在反省：究竟摆脱主观文化偏见的客观观察与描述是否可能？对人类学者来说，在一个文化传统笼罩下的人是否能理解另一个文化传统？对历史学者而言，我们如何能在现在的文化结构中理解过去而无偏见？这些学术潮流的发展，多少都与亚、非、中南美洲的学者开始表述他们自己的观点并挑战欧美学者的观点有些关联。于是，人类学者在田野中强调对土著观点的记录与理解，历史学者也开始注意现实社会目的下的历史创造过程。在对“异文化”与“过去”的研究中，他们都随时检讨自己的“理性”以及此理性的形成过程。因此对“异文化”或“过去”的研究，也成为

学者对本身文化传统以及此传统下的“理性”所作的研究。为了摆脱因文化偏见而建立的核心、内涵、规律、典范、真实等概念，学者也开始研究一些边缘的、不规则的、变异的、虚构的人类文化现象。在此取向下，民族研究也由核心内涵转移到边缘，由“事实”（fact）转移到“情境”（context），由识别、描述“他们是谁”转移为诠释、理解“他们为何要宣称自己是谁”。

第一章　当代社会人类学族群理论

近三十年来，族群研究（ethnicity　study）成了许多学科关注的焦点。尤其在社会人类学与社会学中，以族群问题为主题的著作汗牛充栋。社会人类学者与社会学者在族群现象上的研究，虽然在某些方面有些交集，然而其分歧也是相当明显的。我们由近年来一些有关族群研究的书目中，即可发现这个分歧：以“族群或种族关系”（ethnic or racial relations）为题的多半是社会学的著作，以“族群本质”（ethnicity）为题的，大多是社会人类学著作。

这不只是书名上的差别，而是在事实上反映着这两个学科对于“族群”研究的不同关注。对社会学家来说，一个族群或民族是既存的社会现实，他们关心的是两个族群间或种族间的互动关系。对于社会人类学家来说，虽然也注意族群关系，但他们希望探讨一些更基本的问题：究竟什么是一个族群？为何人类要组成族群？族群与人类其他的社会结群，如家族、国家、党派，有何不同？为何个人的行为常受其族群认同左右？我并不是一位人类学家，但作为一位长期研究族群现象的史学工作者，我对社会人类学的“族群本质”研究很有兴趣。尤其是因为，人类的“族群本质”深深影响人们对“过去”（或者说历史）的记忆与诠释；这使得任何民族史学者都无法忽略族群本质的问题。

虽然社会人类学学者与社会学学者在族群研究上的关注焦点有差异，但他们却有一个非常有意义的共识，那就是，“族群”并不是单独存在的，它存在于与其他族群的互动关系中。无论是由“族群关系”还是“族群本质”来看，我们都可以说，没有“异族意识”就没有“本族意识”，没有“他们”就没有“我们”，没有“族群边缘”就没有“族群核心”。这个看似简单的道理，在社会人类学中却经历了一个相当长的理论发展过程。

在进入理论介绍与探讨之前，我必须先对“族群”一词作些解说。族群（ethnic　groups）原本指一个民族中的各次族群单位，或少数族群。但近年来在社会人类学的讨论中，族群有被扩大为泛称所有层次

族群团体的趋势。许多学者都感觉到“ethnic groups”的用法太广泛，它事实上包括一个社会边缘的、易变的次级族群（sub-groups），以及一个社会的主要族群。因此苏联学者布隆里（Yu. Bromley）建议以不同的名词来分辨二者；他以“ethnic community”来称一般性的各级族群，以“ethnos”来称最上层的主要族群。我对此有不同的看法，虽然我们需要一个名词如“ethnos”来称呼一种最大范畴的拟血缘人群认同，但是以“族群”来称所有这一类的群体在理论与实际上仍有必要。譬如，我们称“外省人”与“福佬人”为两个“族群”，而不称为两个“民族”；但是我们必须用族群现象、族群边界、族群理论、族群认同等名词，来探讨包括民族与各种次族群的一般性人类社会结群现象与理论。因此在本书中，我以“民族”对应“ethnos”；以“族群”对应一般社会人类学家所称的“ethnic groups”。“族群”指一个族群体系中所有层次的族群单位（如汉族、客家人、华裔美国人）；“民族”则是指族群体系中主要的或是最大范畴的单位，特别指近代国族主义下通过学术分类、界定与政治认可的“民族”（如中华民族、汉族、大和民族、蒙古族与羌族等）。但我们也须注意，“族群”与“民族”间并没有绝对的界限；在族群的发展与变迁上，一个民族以下的次族群也可能重建本身的历史记忆与认同，而在主观上脱离主要族群而成为名实相符的“民族”。(1)

界定族群的客观特征论

人们对于一个族群或民族的观察、分类与描述，经常脱离不了体质与文化特征。也就是说，我们常由一个人的体质特征，如肤色、发色、高矮等，以及文化特征，如语言、服饰、发式、刺青、宗教、风俗习惯、民族性等，来判断他的族群身份。长期以来，这几乎成了人们对一族群的刻板印象，也为学术界奉为圭臬；一个族群，被认为是一群有共同体质、语言、文化、生活习惯等的人群。

这样的族群定义，在许多学科中都能见到，而且其影响力一直延续至今。譬如，在历史研究中，学者经常以语言词汇、宗教、风俗习惯，来探索历史上一个民族的分布范围及其起源。在考古学中，以某

些客观文化特征来界定的“考古文化”，也常常被当作某一古代民族的遗存。部分考古学者，更以考古文化特征来追寻一个民族的迁移过程及其源头。有些语言学家也热衷于以语言的分衍变化，来重建民族的迁播过程。

到了20世纪50年代，英国人类学家爱德蒙·利奇（Edmund Leach）才认真质疑这种对族群的定义方式。根据他对缅甸北部克钦人的研究显示，这种以客观文化特征描述一个人群的传统，无法解释田野研究中所见的一些族群现象。他指出，克钦人与掸族的分别，是因为克钦人主观认为有此区别，而非他们与掸族间客观的种族或文化差距。(2)利奇指出了一个关键的问题：社会人群的界定与分类，应该根据外来观察者的客观角度，还是应根据这些人的主观认同？这问题在比较社会研究上有相当的重要性，因此受到广泛的注意与讨论。

当时，第二次世界大战之后剧烈的政治与经济变迁，在新兴多民族国家或地区造成严重的民族问题，(3)这使得多种族社会、民族主义以及族群现象成为重要且现实的议题。就在此时，一个偶发的学术争议引起有关族群理论与族群现象的激烈探讨。这事缘起于：当时美国人类学界正在进行一项庞大工作，将全球各人群文化、经济生态、社会组织的民族志资料分类、建档、编目，以为文化比较研究之用。但是困难在于，“族群”这个人群单位的分类标准何在？这问题也激起对族群定义的广泛讨论。(4)参与此计划的人类学者纳洛尔（Raoul Naroll）在美国人类学刊物《当代人类学》（*Current Anthropology*）发表一篇论文：“On Ethnic Unit Classification”（《族群单位分类辨析》）。该文发表之前曾被送给64位学者评论，其中23篇书面评论皆一并刊出，由此可见问题所受到的重视。纳洛尔认为，学术界对于有特定文化的人群单位之称呼与定义并不一致，因此他尝试建立一个新的文化单位（也是族群单位），并给予充分定义，借以将世界文化与人群分类。他的意见——族群单位可由客观的文化特征如语言、文化、社会组织等来定义——在当时以及后来数年之间，成了反对者的众矢之的。(5)

反对者的主要理由是：首先，不同文化因素划分的人群范畴，不一定能彼此吻合。譬如，说英语的人，与信英国国教的人，与有喝下

午茶习惯的人，显然是部分重叠而不完全相同的人群范畴。其次，语言、体质、文化在人群间常有同有异；相似到哪一个程度就是一个族群，相异到哪一个程度就不是一个族群，事实上并没有一个学术上的客观标准。何况，以语言来说，在这世界上不同族群说彼此能沟通的语言，或者同一族群中的人群彼此语言不能沟通，都相当普遍。更重要的是，客观论者将每一族群视为被特定文化界定的人群孤岛，忽略了族群认同变迁的问题。(6)

客观特征论的困境——羌族的例子

我们可以用羌族作例子，说明以客观文化特征定义一个族群的困境；特别在定义较大范围的族群体如民族时，尤其困难。

羌族为中国正式承认的55个少数民族之一，主要分布于四川省阿坝藏族羌族自治州的汶川、茂县、理县、松潘等地，以及绵阳地区的北川县。在这些地区中，羌族常与汉族、藏族、回族比邻而居。根据语言学家的分类，羌语属于汉藏语系藏缅语中的羌语支语言之一。同属于羌语支的其他语言还有普米语、嘉绒语、尔苏语、史兴语、纳木义语、木雅语、贵琼语、尔龚语与扎巴语。羌语本身又分为南部与北部方言，南北方言又各分为5个土语。(7)虽然如此，羌语的使用者并不等同于羌族。首先，说羌语的不一定都是羌族；譬如黑水县说羌语的人群，大多数自认为也被国家认为是藏族。(8)其次，羌族不一定都会（或都愿意）说羌语；这情形在都市或接近都市地区的羌族，或羌族年轻人之间尤为明显。(9)

这现象或可解释为，部分羌族忘了“羌语”。但是，羌族间并没有一个彼此能沟通的“羌语”。事实上，操不同方言、土语的羌族沟通困难；当社会变迁使得各地区羌族之间的往来接触密切时，倒是“汉话”（四川话）成了羌族间的沟通工具。(10)语言与民族之间的关系通常被建立在一个假设上：语言是人与人之间日常沟通的主要媒介，共同的语言与无碍的沟通是民族感情形成的基础。(11)羌族的例子支持这看法，但是这“共同语言”不一定是母语。

部分语言学家常将“语族”与民族混淆在一起。羌语研究者曾指

出“羌语支语言”的一些特点，并举出使用此语言的人群一些共同文化因素，以此证明他们都是古羌人的后裔。[12]羌语支语言分类与归属问题的争论，对非语言学家而言实难置喙。[13]但是，在民族错杂地带，不同语言间的差别常呈现一种连续变化模式。[14]譬如：甲语言与戊语言之间有乙、丙、丁三种语言；乙、丙、丁成为由甲过渡到戊的中间型。在这种情况之下，以语言分类来衡量民族分类会有如下困难：到底语言相似到什么程度是同一民族？相异到什么程度是不同民族？在羌语与其他语言的同源词比较中，便有这样的问题。根据研究者调查，羌语与其他羌语支语言的同源词比例在17.8%至28.9%之间，而与藏、彝、景颇语之同源词比在11%至13.7%之间。[15]语言学家尽可以由此，并结合其他证据，将羌语支语言作为一个语言学上的类别。但就这个语言学上的证据而言，它并不能说明为什么17.8%的同源词比例可将说嘉绒语者纳入羌族后裔，而13.7%的同源词比例即将彝语使用者排除在外。由这些例子可见，语言并非是界定羌族的绝对标准。

语言与族群或民族的密切关系不能被否定，但我们也不能否认语言分类与族群、民族分类并没有一对一的对应关系。说同样语言的人可能是不同“族群”，同一“族群”可能说不同语言。因此，即使所有羌语支语言都是同源，也不能证明在远古的某一时候他们是同一“民族”。再者，世界上许多人群都不止说一种语言，也不止有一种族群认同。不同的语言被用来强调不同的族群身份，也被用来强调特殊的社会阶级关系。

在民族服饰上，我们也很难定义羌族。一般认为传统的羌族服饰是，男女皆包青色或白色头帕，穿过膝的白色麻布或蓝布长衫，外套一件羊皮褂子。事实上，靠近藏区的羌民，衣着受藏族的影响；与汉族为邻的羌民，则深受汉族影响。[16]而且，各地区的羌族在服饰上都有一些区别。更有趣的是，男女对于本地传统服饰的态度也不同；在羌族村寨中，一般而言，女性必须穿本地传统服饰，而男性则不必如此。据他们自己说，这是因为女人几乎都在寨子里，所以要穿本地服饰，以别于邻近地区的人。相反的，男性常出去办事而与其他族群的人接触，穿得中性些（就是穿一般汉人的衣服）比较方便。这一点，

更体现了服饰的社会功能；它不一定是界定族群的客观文化特征，而是人们主观上强调或掩饰族群身份的工具。

在宗教信仰上，基本上羌族信奉以白石崇拜为特征的自然神信仰，而邻近的藏族都是藏传佛教信徒。但是嘉绒藏族中也有部分人群有白石崇拜习俗，而居处接近藏族的赤不苏、三江口、九子屯以及松潘地区的羌族，则深受藏传佛教影响。除此之外，汉人的佛教、道教也普及于羌区的东部、南部。(17)羌族中的诸神信仰在各寨之中也有相当差异。譬如：屋顶上以白石作代表的神，各处不一，家中所敬之神也各寨有别。甚至有些地方已将传统的家内神忘记，而祭祖宗、灶神、土地、财神及老天爷。汉化较深的，只有天地君亲师的神位。各寨又常有独特的地方神以及相关起源传说。(18)此外，部分羌族有燃柏枝祭山神的习俗，类似的信仰也见于松潘草地藏族与嘉绒藏族之中。(19)

因此，在许多文化特征上，羌族都像是汉族与藏族间的过渡类型。而藏族中邻近羌族的嘉绒藏族与黑水人，则又像是羌族与藏族间的过渡类型。松潘小姓沟的羌族，则又是茂县羌族与黑水人的中间型。这就是如弗雷德里克·巴斯及迈克尔·摩尔曼（Michael Moerman）等族群界定主观论者对客观文化特征的看法：文化特征在人群中的分布，经常呈许多部分重叠但又不尽相同的范畴。以个别文化特征而言，它们的分布大多呈连续过渡变化，族群边界似乎是任意从中画下的一道线。因此，以客观文化特征界定一个族群，存有实际上的困难。

我们不用再举例说明客观文化特征无法确切定义一个族群。如今我们在检讨这问题时，更重要的议题是：为何到了20世纪50、60年代学者们才领悟到这些简单的道理？

造成这种“觉醒”的原因应该是多重的。民族学中客观描述、溯源的研究典范逐渐被放弃。人类学者由自身的观点建构转而注重探求土著观点，因而能认识土著本身的人群分类体系。战后第三世界民族国家的兴起，以及这些新兴民族国家内部的族群问题，使学者注意到“族群认同”的易变性质。更主要的原因可能是，从前学者对“民族”的了解，是建立在一民族的“典范概念”上，有意忽略不合于此的例

子、边缘的例子、个别的例子。譬如，学者们可以说“羌族是穿羊皮袄，有特定的语言、宗教、风俗习惯的人群”；即使知道现代羌族不尽如此，或并非所有的羌族都如此时，他们还是认为“传统的羌族应该是这样的，现在变了”或“某处的羌族比较地道些”。但是，近代研究族群的学者偏要去探讨一些边缘的、异例的、个别的、变迁的族群现象。

主观认同下的族群与族群边界

弗雷德里克·巴斯主编的论文集《族群及其边界》（*Ethnic Groups and Boundaries*）在1969年出版。在导论中，巴斯代表该书所有作者宣称：“族群”是由它本身组成分子认定的范畴，造成族群最主要的是它的“边界”，而非包括语言、文化、血统等的“内涵”；一个族群的边界，不一定指的是地理的边界，而主要是“社会边界”。在生态性的资源竞争中，一个人群强调特定的文化特征，来限定我群的“边界”以排除他人。因此，巴斯及本书其他作者的贡献不只是集主观论之大成，更重要的是他们强调族群边界的研究，以此开启了族群研究的新里程碑。由族群边界的观点，客观特征论的弱点就更明显了。客观文化特征最多只能表现一个族群的一般性内涵，而无法解释族群边界的问题；如果无法探讨族群边界的问题，也就无法探讨族群认同变迁的问题。

将族群当作是人群主观认同之结群，并不表示体质与文化特征就毫无意义了。它们不是客观划分族群的判准，但的确是人们主观上用来划分人群的工具。譬如，人群间体质、语言上的差距是存在的。体质人类学家与语言学家都经常告诉我们，某两群人在体质或语言上很接近，或者差距较大。但是对于这些人来说，他们并不熟悉体质人类学家或是语言学家区分同异的标准，他们对“同胞”与“异族”间体质、语言同异的看法是相当主观的。

以体质来说，在有些地区，如美国的都会中，非洲裔与欧洲裔人在体质上的差异相当明显。但是如日本人与中国人之间，台湾与大陆的汉人之间，可观察到的体质区分就非常细微或难以让人察觉，或各

范畴内部差异可能大于各范畴人群间的差异。但是，当族群关系紧张时，再细微的“差别”都可被感觉出来（或被创造），然后被强化、扩大。而且，有时我们认为人群间的体质外观差别，事实上是社会文化，或是科学种族主义之体质研究，所造成的主观印象与想象。

我们可举一个实例来说明。1949年左右，台湾南部有一少女嫁给一位大陆来台军人，并随之赴大陆。随后即因两岸分离，她留在了大陆。她在四川乡下度过了50年，直到20世纪90年代才与台湾家人联系上，而终于有机会回到台湾探亲。她的在台亲人与同学，对这重聚都是既意外又兴奋。但让他们更讶异且难以接受的是，她已忘了台湾话，只会说四川话。而且，这位过去的台湾少女看来竟完全像个四川老太太。无论他们如何将她带到美容院尽力“改造”，她看来都还是个四川老太太。她的小学同学们（我的母亲是其中之一）都说：“真是奇怪，一个人的长相怎么都会变？”的确，50年的四川农村生活，可能使她在某些方面看来与台湾人不同。但是，这“不同”会被她台湾的亲人、同学敏锐地观察到，深刻地感受到，并扩大为一种不安情绪，则是因近几十年来台湾与大陆的差异，以及在台湾大家所熟悉的本省人与外省人（或称大陆人）的差别。这个戏剧性的例子显示，我们对于一个人体质外貌的观察，经常不是客观的，而是深受当代及本身所处社会文化的影响。

即使在体质上毫无差别的人群间，如果主观上的族群限线存在，则体质上的差异甚至可以被创造出来。人们经常以刺青、拔牙、拉大耳垂来改变身体本身，或者以衣服、饰物来作为身体的延伸。以此，一群人扩大本族与他族“体质外貌”上的差别，从而强化族群边界。这种主观建构的同异，也见于语言上。我的一个羌族朋友跟我说，四土话（嘉绒语）跟羌话很像，他几乎能听懂70%。但我研究羌语、嘉绒语的同事孙天心博士对我说，这是不可能的。我自己的观察也证实语言学家的看法是对的；即使是各地“羌语”都经常不能沟通，更不用说是羌语和嘉绒语之间。显然，我的羌族朋友在主观上认为嘉绒人与羌人原来应是一个民族，所以他觉得这两种语言很相近。

以上这些例子，都说明体质与文化特征并不是定义一个人群的客观条件，而是人群用来表现主观族群认同的工具。而且，在一个族群

中，往往不是所有的人都有利用这些“工具”的需要；需要强调族群文化特征的人，常是有族群认同危机的人。这现象的美国华裔中相当明显。当一个华裔美国人认为自己是“华人”时，由于处于族群边缘的认同危机，使得他们经常以强烈的文化特征来强调族群身份。譬如，上华人教会，学古筝、毛笔字、太极拳，在家中陈列有中国意味的摆饰，等等。相反的，当一个华裔不认为自己是“华人”时，也因认同危机，他经常会回避所有与中国有关的事物——不上中国餐馆，不看与中国有关的书报电影，甚至对“中国人”有敌意。

因此，强调族群边缘的研究，不仅将族群当作一个集体现象，也将之扩及于现实环境中个人的经验与选择。总之，主观论者并非完全推翻客观论的观点——如果族群不只是一个受族群特征限定的人群范畴，而是日常生活经验中族群边界的维持与变迁，如果族群不只是集体现象，也是个人的意志选择，那么由客观论到主观论是顺应进一步研究的自然趋势。

虽然主观认同论者对于“体质与文化特征”的看法趋于一致，但是主观的族群认同如何产生，族群认同如何变迁，则有很多的争议。20世纪70年代到80年代中期，这个争议主要发生在工具论者（instrumentalist）与根基论者（primordialist）之间。

工具论者与根基论者之争

“族群”如果是一种主观的认同，那么主观的族群认同是如何产生的？

王君是来自台湾南部乡村的客家人。祖先自广东迁台至今，已有200余年的历史。在家庭与村落中，客家话成为他的母语，客家文化是他日常生活的一部分。自他出外求学开始，“客家人”身份给他带来许多困扰，甚至有时他希望自己是闽南人或外省人。大学毕业之后，他在台湾南部的一个大城市中工作。与许多年轻人一样，他面临创业的困难、购屋的困难、族群生活上的困难。但是，在另一方面，他愈觉得自己身为客家人的可贵。他开始认真地研究、保存客家文化。当遇到挫折时，他首先想到的就是回家乡，与客家乡亲朋友们相聚，是

他疗伤止痛的良方。

李君是自小生长在台湾南部的山东人。在家庭中，他以山东话为母语；在眷村中，他说国语（普通话）。高中时因为同学大多为本省籍，因此他也学会了一口标准的闽南话。近些年，他经常奔走于海峡两岸经商。为了生活与生意上的便利，他常视场合而使用山东话、普通话或闽南话，以显示或掩饰特定的族群认同。

以上两个在台湾的例子，呈现了“族群认同”的两个面相。前者说明“族群认同”是一个人由出生之社群中获得，并且，族群感情永远是人们温馨、安全的“家”。后者显示，族群认同是个可选择的、可被利用的社会生存工具。这两个例子，说明了20世纪七八十年代人类学族群研究者的不同观点：族群认同究竟是个人无法回避的根本感情联系？还是人们为了资源竞争将人群分类的工具？

爱德华·西尔斯（Edward Shils）、克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）、哈罗德· P.伊萨克（Harold P. Isaacs）与查尔斯·克尔斯（Charles Keyes）等被称为“根基论者”的学者认为，族群认同主要来自人们根基性的情感联系（primordial attachment）。格尔茨指出，对于个人而言，这种根基性情感来自人们由其出生而得的“既定特质”（givens）。[20]一个人生长在一个群体中，他因此得到一些既定的血缘、语言、宗教、风俗习惯，因此他与群体中其他成员由一种根基性的联系（primordial ties）凝聚在一起。但是，根基论者并不是强调生物性传承造成族群，也不是以客观文化特征定义族群。相反的，他们相当注意主观的文化因素。譬如格尔茨强调，他所谓的既定特质是主观认知的既定特质（assumed givens）。克尔斯亦认为，造成族群的血统传承，只是文化性解释上的传承（cultural interpretation of descent）。[21]举例来说，一个人出生在某一家庭中，他因此由家庭与社区中得到一些非自我能选择的既定特质，如语言、宗教、族源信仰等。但一个中国人自称是“炎黄子孙”，并不是说他真的是炎帝、黄帝的后代，而是他主观上认为（assumed）如此。又譬如，一个现代羌族，从家庭与社区中得到的部分既定特质是特定的语言——羌语。但是，我们在前面说过，许多不会说羌语的仍是羌族。而且，事实上并不存在一个所有羌族人可借以沟通的共同羌语。

另一派被称为“工具论者”的学者，如利奥·A.德普雷（Leo A. Despres）、古纳·哈兰德（Gunnar Haaland）、艾伯纳·科恩（Abner Cohen）等，基本上将族群视为一政治、社会或经济现象，以政治与经济资源的竞争与分配，来解释族群的形成、维持与变迁。[(22)]譬如，苏丹的富尔人（Fur）为定居的锄耕农业部落，当有些拥有牲畜的富尔人族为了经济利益而开始游牧时，为了能分享巴加拉人（Baggara）的草场资源，这些富尔人渐认同于游牧的巴加拉人。因此富尔与巴加拉之间族群界限的维持，似乎与个人对生产资源的选择与利用有关。[(23)]

工具论者，有时亦被称为境况论者（circumstantialist），因为他们强调族群认同的多重性，以及随情势变化的特质。对于所有的人来说，这都是我们的日常生活经验。譬如，一个在台湾新竹的客家人，可能自称客家人、台湾人、汉人、中国人；每一种自称，都让他与一群人结为一个族群。但是要用哪一种自称，是视状况而定的。原则上是，当我们与他人交往时，我们会宣称最小的共同认同，来增进彼此最大的凝聚。譬如，当这个人在美国遇上新竹客家老乡时，他若说，“我们都是中国人”，这比较客气了；他若说“我们都是台湾人”，还是不太妥贴；他若说“我们都是新竹客家人”，这时两个人间的距离才拉得最近。在另一种状况下，如果当时有香港人与中国大陆来的人在场，宣称“我们都是中国人”便能恰当地拉近彼此的距离。在文化特征的表现上也是如此。一个人不是经常表现其特定的文化特征，这常常也是随状况而定的。以语言来说，世界上有许多个人与人群都不只说一种语言；不同语言的使用，随交往对象的身份以及当时的气氛而定。原则上，我们也是选择最小的交集语言，来缩短人与人间的距离。譬如，在台湾许多60岁以上的人常以日文交谈。这并不表示他们爱日本，而是因为这种语言能排除最多的人，将使用此语言的人们框在一个最小的圈圈里，以增进彼此的亲切感。总之，这一派的学者认为族群认同是多变的、可被利用的，也是随状况而定的（situational）。[(24)]

无论是客观论与主观论，或根基论与工具论，都不是完全对立而无法兼容的，事实上它们各有其便利之处。客观论指出族群可被观察

的内涵，主观论描绘族群边界；根基论说明族群内部分子间的联系与传承，工具论强调族群认同的维持与变迁。有些学者试图建立综合性理论，或不坚持前述任何一种理论；他们的兴趣在于结合其他学科，来探索族群现象所披露的更基本的人类生物或社会性本质。[25]

---

(1) 相关的探讨请参考：S. A. Arutiunov & Yu. V. Bromley, “Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies,” in *Perspectives on Ethnicity*, ed. by Regina E. Holloman and Serghei A. Artutiunov （The Hague: Mouton Publishers, 1978）; Yu. Bromley, “The Term Ethnos and its Definition,” in *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. by Yu. Bromley （The Hague: Mouton Publishers, 1974）; Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan,“Introduction,” in *Ethnicity: Theory and Experience*, ed. by Nathan Glazer & Daniel Moynihan （Cambridge: Harvard University Press, 1975）, pp. 4–5。

(2) Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* （Norwich: Fletcher and Son LTD,1964）, pp. 285–286.

(3) R. Cohen & J. Middleton, “Introduction,” in *From Tribe to Nation in Africa*, ed. by Ronald Cohen and John Middleton （San Francisco: Chandler, 1970）; G. Carter Bentley,“Ethnicity and Practice,” in *Comparative Study of Society and History* 1 （1987）: 25–26.

(4) Raoul Naroll, “On Ethnic Unit Classification,” *Current Anthropology* 5: 4 （1964）: 283–291; Comments, pp. 291–312.

(5) 主要的批评见于：Michael Moerman, “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?” *American Anthropologist* 67 （1965）: 1215–1230; Fredrik Barth,“Introduction,” *Ethnic Groups and Boundaries* （London: George Allen & Unwin, 1969）, pp. 10–15; Judith Nagata, “In Defense of Ethnic Boundaries: the Changing Myths and Charters of Malay Identity,” in *Ethnic Change*, ed. by Charles Keyes （Seattle: University of Washington, 1981）, pp.89–90。

(6) Michael Moerman, “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?” *American Anthropologist* 67 （1965）: 1215–1218.

(7) 孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载《西南民族研究》，四川民族出版社，1983，第429—454页；孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支

语言》，《民族研究》1986年第2期，第53—61页。

(8) 林向荣：《阿坝藏族自治州双语使用情况调查》，《民族语文》1985年第4期，第42页；冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川人民出版社，1984，第390页。

(9) 孙宏开：《论羌族双语制——兼谈汉语对羌语的影响》，《民族语文》1988年第4期，第57页；林向荣：《阿坝藏族自治州双语使用情况调查》，《民族语文》1985年第4期，第42—46页。

(10) 孙宏开：《论羌族双语制——兼谈汉语对羌语的影响》，《民族语文》1985年第4期，第58页。

(11) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* （New York: Elsevier, 1981）, p.34; V. Kozlov, “On the Concept of Ethnic Community,” *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. by Yu. Bromley （Mouton: The Hague, 1974）, p.79.

(12) 孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，《民族研究》1986年第2期，第53—61页。

(13) 关于羌语支语言的分类，学者们有不同的意见，譬如，孙宏开归之为羌语支语言的嘉绒语，被有些学者归为藏语东部方言之一。参见四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社，1985，第223页。

(14) Michael Moerman, “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?”*American Anthropologist* 67（1965）: 1215–1230.

(15) 孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，《民族研究》1986年第2期，第53—61页。

(16) 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川人民出版社，1984，第331—332页。

(17) 冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川人民出版社，1984，第345页；四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，第235页。关于道教对羌族宗教生活的影响，亦见于David C. Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang* （Washington: The Smithsonian Institution, 1958）, pp.46–52；以及，我在1994—1996年间所作的羌族地区田野考查。

(18) 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载徐益棠编《边疆研究论丛》，私

立金陵大学中国文化研究所，1941，第10—16页。

(19) 四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，第235—239页。

(20) Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,” in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. by Clifford Geertz （New York: Free Press, 1963）, pp.105–157; Edward Shils,“Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties,” *British Journal of Sociology* 8（1957）: 130–145; Charles Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change,” in *Ethnic Change*, ed. by Charles F. Keyes （Seattle: University of Washington Press, 1981）, pp.4–30.

(21) Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,” in *Old Societies and New States*, pp.105–157; Charles Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change,” in *Ethnic Change*, p.5.

(22) Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns*（Berkeley: University of California Press, 1969）; Leo A. Despres, “Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society,” in *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, ed. by Leo A. Despres, pp.87–117.

(23) Gunnar Haaland, “Economic Determinants in Ethnic Prpcesses,” in *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.58–73.

(24) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, p. 18; Gunnar Haaland, “Economic Determinants in Ethnic Prpcesses,” in *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.68–69.

(25) Pierre L. ven den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*; G. Carter Bentley, “Ethnicity and Practice,” pp.24–55; Eugeen E. Roosens, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*（London: Sage Publications, 1989）; Tonkin et al., eds., *History and Ethnicity* （London: Routledge, 1989）.

第二章 记忆、历史与族群本质

工具论与根基论都有其明显的缺失。工具论强调资源竞争与族群边界的关系，强调视状况而定的认同与认同变迁，这些都是毫无疑问的。问题在于：人类有许多的社会分群方式（social groupings），如家族、国家、党派、阶级、性别、社团等等。每一种社会结群，似乎都在资源竞争下设定边界以排除他人，并在状况改变时，以改变边界来造成群体认同变迁。譬如，一个高尔夫球俱乐部可以用高额的会费来设定“边界”，以保护会员共享资源的权利。当会员愈来愈多，资源（玩球的机会）竞争变得激烈时，提高会费以改变“边界”，可以排除更多的人，如此造成此高尔夫球俱乐部成员的“族群边界变迁”。那么，族群认同与其他人类社会认同间的差别又在哪？这是工具论者一直无法解答的问题。

的确，族群认同与人类其他社会认同相比，是有其特殊的一面，而且是难以被其他认同取代的。正如格尔茨所指出的，当一个新国家成立时，为政者总是希望各族群放下根基性的族群感情联系（primordial ties），而团结在造成国家群体的公民联系（civil ties）之中。但事实上，新国家反而带来更多诉诸族群感情的对立，进而造成族群问题。[(1)]政治群体的感情难以取代族群感情，阶级感情也不能；苏联与东欧共产世界解体后的局势变化，即为最好的见证。经过半个世纪以上强调无产阶级感情，但是在共产主义政权解体后，这儿又回到以族群为单位的政治对立之中。族群认同的特殊性及其“力量”由何而来？根基论者只是指出了“族群认同”的根本重要性，但是他们并没有解释这种“根基性的感情联系”如何产生，如何维系，如何传承。或者，如学者指出的，这种“根基性的情感”很难以社会科学的方法来探索。[(2)]因此，由社会科学之外的学科来探索“族群感情”的由来，成为另一种尝试。

科学种族主义与社会生物学

在许多想调和工具论与根基论的学者中，皮埃尔· L.范登博格（Pierre L. van den Berghe）的观点值得我们注意。他认为工具论与根基论并没有根本上的冲突，族群认同是会因现实利益而改变或被利用，但在族群本质（ethnicity）上，他仍强调它的根基性。受20世纪70年代以来社会生物学（sociobiology）研究的影响，他认为人类作为生物界的一部分，其结群行为的原驱力是“亲亲性”（nepotism）。他接受社会生物学者理查德·道金斯（Richard Dawkins）的看法，认为在生存竞争中，争取生存与繁衍的基本单位并非个体，而是基因（gene）。因此，所谓“亲亲性”便是说，有相近基因的个体会合作互保，以保证该基因群的延续。由此他指出族群是亲属关系的延伸，族群中心主义（ethnocentrism）深植于我们的生物性中，不会因现代化或社会主义化而消失。[(3)]

范登博格的主要理论是以“亲亲性”，也就是“亲属选择”（kin selection），来解释族群感情的基础，企图以此解答由希尔斯到格尔茨等根基论者难以回答的问题。但是对于“亲属”，他过分强调生物性的血缘关系（虽然他不否认亲属结构中有时也有虚拟的成分），而忽略了在亲属结构中最重要的是“人们相信什么”，而非“事实是什么”。因此，以他的理论来理解族群认同问题会有困难。而其理论最大的矛盾在于：他无法一面承认人类的族群认同深受社会现实与文化的影响，而另一面又强调人类生物的亲亲性。因此，这说法难免会被怀疑是为种族主义辩护的最新版科学种族主义（scientific racism）。[(4)]

对于以社会生物学来诠释人类社会结群的各种理论，人类学者已有很多的讨论。[(5)]基本上，我认为人类的社会结群行为无法化约为生物性的分群，尤其无法以生物性的亲亲性来诠释人类结群的基本动机。我认为范登博格之说只有一点是对的——族群是亲属体系的延伸。但是对于什么是“亲属体系”，我完全无法接受社会生物学者的解释；人类学者萨林斯（Marshall Sahlins）也指出，人类的亲属关系主要是以文化来界定的。[(6)]以下我将由“集体记忆”的观点来说明我的看法。

许多学者都注意到，族群成员间的感情联系，似乎是模拟某种血缘与继嗣关系。[(7)]我们由族群成员间的互称可以看出来；中国人互称

同胞，在英语中“brothers and sisters”也被用来称呼与自己有共同族源的人。这些称呼，即说明了族群感情在于模拟同胞手足之情。亲兄弟姊妹之情，能扩充为族群结合的基础，这可能是因为，无论是父系或母系社会，无论是从父居或是从母居，母亲与她的子女是构成一个社会的最基本单位，[8]社会人群的分裂也常以此单位为主轴。[9]但是，范登博格将亲属关系全然视为生物现象，将“亲亲性”当作无须解释的、自然的感情，却值得商榷。关于这一点，我们可以由“结构性失忆”（structural amnesia）与“集体记忆”（collective memory）的观点，来重新思考造成人群凝聚与重组之“亲亲性”的本质。

结构性失忆与集体记忆

首先，我大略说明“结构性失忆”与“集体记忆”这两个概念。人类学者埃文斯–普里查德（E. E. Evans-Pritchard）在其名著《努尔人》（*The Nuer*）中即已提到，在东非的努尔人中，忘记一些祖先或特别记得一些祖先，是他们家族发展与分化的原则。[10]但“结构性失忆”这个名词，主要是由于英国人类学家古立佛（P. H. Gulliver）的研究，而广为社会人类学界所知。他在研究非洲杰族（Jie）的亲属结构时，观察到他们家族的发展（融合或分裂）多由特别记得一些祖先及忘记另一些祖先来达成；他称此为“结构性失忆”。[11]后来许多民族志研究显示，以忘记或虚构祖先来重新整合族群范围，在人类社会中是相当普遍的现象，因此“结构性失忆”或“谱系性失忆”（genealogical amnesia）这些名词，从此常被研究族谱或亲属关系的学者们提起。[12]

在社会学与社会心理学研究中，与此相关的主题便是“集体记忆”或“社会记忆”（social memory）；这些研究中自然也包括所谓“遗忘”。[13]这个研究传统有长久的、多元的发展历史。对此有巨大贡献而最常被现代学者提及的，至少有法国社会学家涂尔干（Emile Durkheim）的学生莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）、苏联心理学家维果茨基（L. S. Vygotsky）及英国心理学家弗雷德里克·巴特利特（Frederick Bartlett）等人。[14]

莫里斯·哈布瓦赫被认为是集体记忆理论的开创者。他的主要贡献在于告诉我们，记忆是一种集体社会行为，现实的社会组织或群体（如家庭、家族、国家、民族，或一个公司、机关）都有其对应的集体记忆。我们的许多社会活动，经常是为了强调某些集体记忆，以强化某一人群组合的凝聚。(15)譬如我们记得童年家庭生活，因为我们是家庭的一分子。我们记得某些同学与从前学校生活的片段，因为我们是同学会的成员。哈布瓦赫继承涂尔干学派的学风，强调社会意识的集体性，因此他相对地忽略了个人记忆与社会集体记忆之间的关系。在这方面，心理学家如英国的弗雷德里克·巴特利特与苏联的维果茨基等人从个体心理学出发的研究，使得集体记忆的探讨能更上一层楼。

维果茨基曾通过对不同年龄儿童记忆模式的比较，发现儿童在4岁之后，逐渐能利用绘图文字作为记忆辅助工具。根据这些，以及其他的心理实验结果，他认为我们的记忆涉及基础的与较高层的两种层次的心理功能。基础的记忆是一种自然的记忆方式，而成人的（较高层的）记忆则依赖作为文化现象的象征工具（如语言文字）来传递。儿童在社群中成人的指引下，学会使用这些文化工具，由此他们就能获得较高层的记忆功能。(16)因此，我们可以了解维果茨基所谓成年人的记忆，也是离不开社会、文化、群体的集体记忆活动。另一位苏联心理学家弗弗许若夫（V. N. Vovoshinov），延续维果茨基关于人类记忆的社会本质研究。他认为，以语言文字表达的纯粹真实经验并不存在，因为我们所面对的世界，是已被我们以自己的文化表征模式（语言文字）组织起来的世界，因此个人记忆永远处在作为文化表征的语言文字包装之下。无论是维果茨基或弗弗许若夫都强调人类心灵的社会历史背景，因此都被认为是心理学上探讨集体记忆的先驱。

巴特利特关于记忆研究的核心，是他所谓的“心理构图”（schema）概念。“心理构图”在他的定义中是过去经验与印象的集结。每个社会群体都有一些特别的心理倾向，这种心理倾向影响该群体中个人对外界情景的观察，以及他如何结合过去的记忆，来印证自己对外在世界的印象。而这些个人的经验与印象，又形成个人的心理构图。在回忆时，我们是在自己的心理构图上重建过去。譬如：许多台湾人对日本人的印象皆是身材矮小、心胸狭小、“有礼无体”（指

注意礼貌小节但不懂礼义大体）。因此，当一个人听说某同事是日本人时，他便会以心中日本人的构图来衡量这位同事（心理构图影响他对外界情景的观察）。并且，在自己的记忆中寻索此人以前言行处世的异常之处，以印证他是日本人这事实（心理构图影响他对过去的回忆）。最后这些观察所得的经验，与经选择重组的记忆，又成为他心中日本人形象构图的一部分。由于个人的心理构图深受社会群体影响，因此巴特利特认为，社会组织提供记忆的架构，我们的记忆必须与此架构配合。对于过去发生的事实而言，记忆常是扭曲的或错误的，因为它是一种通过组构过去而使当前印象合理化的手段。(17)

如果细心体察，我们可以发现过去的经验常常在我们的意识掌握之外，而回忆是将部分的“过去”拾回，用来为现实的需要服务。以下的谈话虽是虚构的，但它经常出现在我们的言谈中：

甲：你知不知道老张与他的太太离婚了。

乙：怎么可能呢？

甲：他们俩感情不好已经很久了，只是不让大家知道而已。

乙：难怪上次大家聚会时老张没带太太来。

由此对话我们可以了解，过去发生的一些事（老张没有带太太参加聚会），成为某乙过去的经验。这经验原在他的意识之外，然而在与某甲的对谈中（集体回忆活动），为了合理化当前的事实（老张与他的太太离婚了），这个经验被活化为一种集体记忆。

我们每一个人都生活在许多以集体记忆结合的社会群体中。我们许多的社会活动，是为了强固我们与某一社会群体其他成员间的集体记忆，以延续群体的凝聚。因此，在探索“集体记忆”与人类社会结群现象间的关系时，我们每一个人都同时可作为一个田野报告人与观察者。譬如，以下是我在1993年4月1—8日生活经验中的部分记忆。

4月1—5日：参加历史语言研究所在宜兰太平山举办的“中国家族与社会研讨会”。

4月6日：返回台北家中，与妻共度我们的结婚纪念日。

4月8日：返回凤山老家，与姊弟共同祭扫祖坟。

在太平山上的研讨会中，我们以特别的学术语言，来探讨中国家族与社会问题（一种集体回忆活动）。这种特别的学术语言，是当地观光客（或外人）难以理解的，借此我们强化了一个学术团体的内聚力。庆祝结婚纪念日时，我与我妻谈起一些婚前只属于我们的记忆，以此我们定期强化一个最基本的社会人群之凝聚。在祭扫祖坟时，我与姊弟们谈着百谈不厌的童年往事；我们都已各自成家多时，这时，一个遥远的“家”与可能逐渐淡忘的记忆，又活生生地回到眼前。我们手足间的联系再一次被强化。因此我在这一段时间中，曾与一些不同的人或人群，以各种共同活动和“语言”为媒介唤起许多共同记忆，为的是强化各种群体的内聚力。而在上述这段时间中，我还遇见其他人，做了许多其他事，但我已忘记或至少在目前没有必要去回忆。我之所以特别记得以上三件事，是因为在我“现在”的生活中，我的家庭（包括我与我的妻儿）、我在凤山的母亲与姊弟（以及所有的近亲）、我的历史学术圈，是对我而言最重要的三个社会群体。

总之，集体记忆研究者的主要论点为：（1）记忆是一种集体社会行为，人们从社会中得到记忆，也在社会中拾回、重组这些记忆；（2）每一种社会群体皆有其对应的集体记忆，借此该群体得以凝聚及延续；[(18)]（3）对于过去发生的事来说，记忆常常是选择性的、扭曲的或是错误的，因为每个社会群体都有一些特别的心理倾向，或是心灵的社会历史结构，[(19)]回忆是基于此心理倾向上，使当前的经验印象合理化的一种对过去的建构；[(20)]（4）集体记忆有赖某种媒介，如实质文物（artifact）及图像（iconography）[(21)]、文献，或各种集体活动来保存、强化或重温。[(22)]譬如，以家庭作为一种社会群体而言，祭祀死者的仪式（一种集体记忆媒介及活动），使家庭成员得以定期拾回对逐渐淡忘的亲属的记忆，来强固家庭的凝聚与延续意识。[(23)]

20世纪80年代以来，在社会心理学之外的许多学科也注意到人类记忆的社会本质；这些学科包括口述历史及一般史学理论、民俗学、博物馆学、历史地理、社会学等等。[(24)]一个共同的研究重点是：一个

社会群体——无论是家庭[25]、某种社会阶层[26]、职业群体[27]，或是民族国家[28]——如何选择、组织、重述“过去”，以创造一个群体的共同传统[29]，进而诠释该群体的本质及维系群体的凝聚。

文化亲亲性：家庭、家族与集体记忆

“结构性失忆”与“集体记忆”对于我们探讨族群的形成与变迁究竟有什么贡献？对于我们理解人类的“亲亲性”有何启发？由集体记忆与人类结群行为的关联看来，我们可以说，不仅族群是利用“共同过去”来凝聚的人群，甚至在更基本的血缘团体，如家庭与家族之中，造成人群凝聚的“亲亲性”都有赖集体记忆来维持。相反的，人群的发展与重组以结构性失忆及强化新集体记忆来达成。因此，凝聚一个族群的亲亲性，事实上是一种社会文化现象而非生物现象；因此我们可称之为“文化亲亲性”（cultural nepotism）。

对于文化亲亲性如何凝聚人群，我们可由家庭说起。在大多数人的一生中，家庭都是最重要的人群团体。因为这是人类最基本的共居团体。共居产生共同生活经验，而这些共同的生活经验在许多场合一再被强调。可供集体回忆的家庭故事，成为一个家庭的历史；重复讲述这些故事成为家庭的传统，有助于强化家庭成员间的凝聚。[30]在引进家庭新成员的过程中，一方面候选的新成员被不断告以旧的家庭故事（如情侣们互诉自己或家中的过往琐事）；另一方面，以不寻常的、令人印象深刻的方式（如情侣们的疯狂举止，大规模的宴客庆祝，或特殊的结婚仪式等），创造并保存新的集体记忆。集体记忆常需借着实质媒介来触发及维持。[31]在现代家庭中，保留家庭照片是最普遍的家庭传统。借着这些家庭照片（集体记忆媒介），一家人能够经常重复一些共同记忆，以维系家庭的凝聚。家庭照片中最重要的主题，常与家庭的“起源”有关。夫妻俩的结婚照，或是家庭新成员产生的照片（子女出生或是娶亲），经常排在主要的位置。值得注意的是，家庭照片簿中各照片的位置经常被调整。从某种角度来说，每一张照片代表一种记忆，因此重排照片簿的行为似乎说明，即使是家庭这样小而紧密的人群团体，其本质也不是静止不变的。随着家庭的发

展及外在环境的转变，家庭成员以重排家庭照片（重组过去）来重新诠释人物与事件的重要性，进而反映当前家庭人群组合的特质。

一个家庭可能发展为绵延数代包括数百人甚至上千人的家族，但家族不全然是由生殖繁衍所造成的生物人群，而更是由其成员的集体记忆所造成的社会人群。譬如：非洲杰族的家族记忆通常只有三代，因此家族成员只有十数人或二三十人；传统汉人大家族的集体记忆则可能有数十代，家族成员数千。家族记忆的深浅，与有无文字保留族谱没有绝对的关系。在有些没有文字的民族中，也不乏以口述记忆保存多代谱系的例子。家族主要是赖其成员对于彼此血缘关系的集体记忆所凝聚的亲属聚合（kin reckoning）。而这亲属聚合的范围，以及成员间社会距离远近，主要是由社会文化所诠释的“血缘”来决定，并以共同活动来创造及强化相关的集体记忆。譬如：表叔侄关系在不同民族文化中亲疏有别，因此参加表叔侄的婚丧仪式，在各民族文化中有不同的重要性。在强调此亲属关系的文化中，参加此种仪式是受社会文化强制的，因此在许多这种仪式中，人们对此血缘关系的集体记忆不断地被创造与强调。

社会人类学家常以是否能追溯祖源谱系来分别世系群（lineage）与氏族（clan）：世系群是能赖家族谱系记忆来证明成员间血缘亲疏的群体，氏族则只有共同祖源而谱系关系不明。即使如此，无论是家族或世系群的亲属关系中，所谓谱系与其说是“实际上的血缘关系”，不如说是“人们相信的彼此血缘关系”。虽然人们所相信的族谱有相当程度是事实，但也有许多虚构的成分。英国人类学家古立弗对于东非洲杰族的研究，说明由结构性失忆所造成的虚构性谱系，是重新调整亲族群体（分裂、融合与再整合）的关键。其中一个例子是，他在一个家庭两代男性成员中，采得两种不同版本的亲属关系结构。照儿子的说法，他与一位同辈亲戚出于同一祖父母（那位亲戚也相信此说）。但是在父亲的版本中却多了许多祖先，以致他儿子与那位亲戚出于不同的祖父母。古立弗以父亲的版本去质疑儿子，且记录了他的回答：

我父亲是个老人，他知道的比我多；如果他说是就是，我说得不

对。但是我们还是一个家族……只有一群人，共牧一群家畜。我记得洛西克里亚；他是我们的祖父。谁记得其他的祖父？只剩下洛西克里亚，他是我们的大人物（即开创祖）。[32]

古立弗指出，数年之后这位父亲将去世，他的家族史记忆也将随他而去，而他儿子与那位亲戚的家族史版本将成为“事实”。短期内这个事实将无人怀疑，因为它最能解释现实的家族人际关系。这个例子说明，族谱（对于亲族体系的集体记忆）所表现的不一定是生物性的亲属关系。事实上，族谱记载中经常忘记一些祖先，而特别记得或强调一些祖先，或窃取、攀附他人的祖先，甚至创造一个祖先。如道光《建阳县志》云：

吾邑诸姓家谱多不可凭，大多好名贪多，务为牵强……即世之相去数百年，地之相去数千百里，皆可强为父子兄弟。[33]

因此，重修族谱的工作，由某种角度看来，就像是重新整理家庭照片的工作。有些支系必须忘记，有些支系必须排在重要位置，还有一些被寻回或被发现，目的都在解释当前各房支的盛衰关系。在此，我们可以很清楚地看出，人们如何利用“过去”来解释当前的群体关系。学者曾以美国历史为例指出，如果人们对过去的认知与信心经不住社会变迁的考验，那么社会的统一与连续便会受损，因此当美国在20世纪初逐渐在国际事务上举足轻重时，林肯总统也逐渐被社会塑造成一个伟人，以符合新的美国人认同。[34]家族作为一个社会群体亦如此，当族谱无法反映家族内的盛衰变迁时，往往是家族分裂与重组的开始。

由前面的探讨可以知道，即使在家庭这样基本的人群单位中，人与人间的凝聚，都需借着经常庆祝该人群的起源（结婚纪念日、家庭成员的生日等），并借着述说家庭故事（有时需要靠照片、纪念品之助），来维护及增强集体记忆。随着家庭的发展，有些往事不再被提起，有些照片被毁弃，家庭照片簿被重排；这都显示着家庭成员间的凝聚，也需要经常以集体记忆来维系，而家庭成员关系的改变也靠重组“过去”来表现。在更大的血缘或假血缘群体家族之中，其凝聚与发

展更赖不断地强调某些集体记忆，以及遗忘另一些记忆，甚至假借、创造新的集体记忆。以我们在上面提到的东非杰族的例子而言，谁也不能确定父亲对于该家族的记忆就比儿子的版本更正确。有时我们不得不承认，真正的过去已经永远失落了，我们所记得的过去，是为了现实所重建的过去。

族群与历史记忆

一个族群的形成与变迁也是遵循着这些法则。如家庭成员记得夫妻的结婚纪念日和子女的出生，家族成员记得开创祖，一个族群也需强调“共同的起源”。传说中的始祖（如汉族传说中的炎黄），或是一个重要的事件（大规模的移民或战争），成为一群人重要的集体记忆。一个族群，常以共同的仪式来定期或不定期地加强此集体记忆，或以建立永久性的实质纪念物来维持此集体记忆，或民族国家以历史教育来制度化地传递此集体记忆。

有如一个家庭重排家庭照片，一个家族重修族谱，一个民族（最大、最一般性的族群范围）也需不断地重新调整集体记忆，以适应现实变迁。因此历史，特别是民族史，经常成为诠释自己与他人的过去，来合理化及巩固现实人群利益的手段。对于每一个个人而言，我们属于许多不同性质的社会群体，而这些社会群体中最有力的结合，便是以血缘或假血缘关系凝聚的、由家庭到民族的各种群体。在个人生长的环境中，家庭、学校教育与社会文化提供给我们许多对过去的记忆。这些记忆，都因现实的个人族群认同与社会族群关系的改变，而有不同的重要性。也就是说，个人与社会都常重新调整哪些是“过去的重要人物与事件”，或赋予历史人物与事件新的价值，来应对现实利益环境的变迁。如此，一方面个人生活在社会给予的记忆以及相关族群认同中，另一方面，个人也在社会中与他人共同遗忘、追寻或创造过去。

历史失忆与认同变迁常发生在移民情境之中。移民所造成的新族群环境，除了提供结构性失忆滋长的温床外，也往往促成原来没有共同“历史”的人群，以寻根来发现或创造新的集体记忆，来凝聚新族群

认同。美国非洲裔族群以“非洲主义”为主的寻根运动，便是一个例子。集体受难经验常成为凝聚族群认同的工具，而仪式化地定期纪念此经验，则可以强化及维持族群边界。在此类的活动中，对于“溯源”有兴趣的历史学者、民族学者与考古学者们，经常因能提供学术上的“客观证据”而赢得尊敬。但是，所谓有关一个民族起源的客观证据，事实上常是历史学家在无数社会记忆中所选择的“有历史意义”的材料，是考古学家与民族学家重新定义“典型器物”或“文化特征”来筛选的有价值的材料（同时忽略其他材料）。如此便重构了一个民族的起源与迁徙分布，以解释或合理化当前的或理想中的族群分类及族群关系。

生活在不同层次的族群环境中，我们对于过去有许多集体记忆，它们以族谱、传说、历史记载、古墓、祠堂、手札、碑刻等种种面貌存在着；我们可能强调一部分，隐瞒、忽略另一部分。社会现实造成的利益环境，是激起某些集体记忆的主要动因。这些集体记忆由社会精英提供，并借由种种媒体（如报纸书刊、历史文物馆、纪念碑、历史教育等）传播，以强化人群间的根本感情。但对个人而言，被社会现实压抑的过去并不会被完全遗忘。它以各种形式存在着，无意地或刻意地被保存着；只要翻翻我们私人的抽屉或橱柜，看看有多少未丢弃的“杂物”，并回忆每一物件所蕴含的往事，就知道“过去”如何不会轻易被我们遗忘。一个社会也是如此。由广泛的意义而言，焚书、坑儒之事无代不有，但是旧文献与不识时务的人物总是烧不完也坑不尽。甚至有时他（它）们被刻意保留下来。这些文献、文物与人物言行，成为社会记忆中隐藏潜伏的一部分，等着在往后的社会变迁中被忆起，被赋予新的诠释，成为凝聚新族群的集体记忆。

将族群视作由家庭、家族发展而来的亲属体系的延伸，由此我们可以理解族群能凝聚人群的基本力量所在，这也是族群的根基性的由来。在另一方面，以血缘或假血缘关系凝聚的基本人群，其维持、延续与发展都须借着集体记忆与结构性失忆，来重组过去以适应变迁，由此我们可以解释族群的现实性或工具性。族群认同便在这两种力量间形成与变迁。因此，或许我们可将各种人类社会结群放在一条轴线上，一端是家庭（或母亲与其子女所形成的单位），另一端是族群。

愈靠近家庭的一端，生物的亲亲性愈强，团聚人群的集体记忆愈狭隘、真实且缺乏可选择性，因此亲情不易变化；愈靠近族群的一端，文化的亲亲性愈强，凝聚人群的集体记忆选择自更宽广的“过去”，可选择性强，因此认同易随社会情景变化。

集体记忆（或社会记忆）与结构性失忆，不但可帮助我们理解人类社会结群——如家庭、家族或民族——的一些基本问题。更重要的是，这种理解使得我们重新思考，在历史研究中我们所重建的“过去”的本质为何？它是否也是一种社会记忆？它与其他形式的社会记忆有何不同？我们赖以重建过去的文献与文物（artifacts），其中所承载的是“史实”还是“记忆”？

许多学者将历史文献与考古文物当作“过去发生的事”的记录与遗存。他们相信，以考据史料、史事真伪，以及对文物的比较、分类，可重建过去发生的事实。然而，我们可以从另一种角度来看古史记载，来思考考古文物，探讨它们所反映的社会情景及相关的族群现象。由这种角度来看，古代文献记载与文物遗存可当作人群集体记忆的遗存，它们是在某种个人或社会的主观“意图”下被创作以及被保存的。在这种研究中，我们主要探索的并非是过去的事实（但并非否定研究史实的重要性），而是古人为何要以文献与文物来组织、保存某种记忆，也就是探索古人的“意图”及其社会背景。

在我们当代现实生活中，族群认同的产生与族群边界的维持，结构性失忆与族群认同变迁，以及与此有关的历史记忆的选择、强化、重整与遗忘（反映在媒体舆论、历史研究、历史教育或学术精英的言论等之中），随时都发生在我们左右。因此，观察体会一个族群或民族的本质，以及历史记忆与失忆如何凝聚或改变一个族群，社会人群如何借各种媒介来保存与强化各种记忆，必将有助于我们理解历史文献与考古文物所蕴含的“过去”的本质，以及许多“民族史”著作的社会意义。在此，历史学与人类学可能产生一个交集。

---

(1) Clifford Geertz, “After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States,” chap. 9 in *Interpretation of Cultures* （New York: Basic Books, Inc., 1973）.

(2) Judith Nagata, “In Defense of Ethnic Boundaries: the Changing Myths and Charters of Malay Identity,” in *Ethnic Change*, p.89.

(3) Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, pp. xi, 5–8, 17–27.

(4) Richard H. Thompson, *Theories of Ethnicity* （New York: Greenwood Press, 1989）, pp.21–48.

(5) 将社会生物学应用在人类社会结群的诠释上，一部集大成的也是最受争议的著作，可能是Richard D. Alexander所著的*Darwinism and Human Affairs* （Seattle: The University of Washington Press, 1979）。萨林斯（Marshall Sahlins）曾提出他对于社会生物学使用在人类社会结群诠释上的疑虑，见其所著*The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* （Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976）。

(6) Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology*.

(7) Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,” in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* （New York: Basic Books, 1973）, pp.261–262; Charles Keyes,“The Dialectics of Ethnic Change,” in *Ethnic Change*, p.5.

(8) Robin Fox, *Kinship and Marriage* （Cambridge: Cambridge University Press, 1967）, pp.27–40.

(9) 这在东非、欧亚草原许多多妻制（co-wives）的游牧社会中尤为明显；当这样的家庭分裂时，每一个母亲与她的子女成为一个新的家庭单位。请参考P. H. Gulliver,*The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa the Jie and Turkana* （London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1955）, pp.49–100。

(10) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* （Oxford: Oxford University Press, 1940）, pp.199–200.

(11) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, pp.108–117.

(12) Hildred Geertz & Clifford Geertz, *Kinship in Bali* （Chicago: University of Chicago,1975）, pp. 85–94; Caroline Humphrey, “The Uses of Genealogy: A historical study of the nomadic and sedentarised Buryat,” *Pastoral Production and Society*, ed. by L’Équipe écologie et

anthropologie des sociétés pastorales （Cambridge: Cambridge University Press, 1979）, p.235.

(13) Edmund Blair Bolles, *Remembering and Forgetting: An Inquiry into the Nature of Memory*（New York: Walker & Co., 1988）; Yrjo Engestrom et al., "Organizational Forgetting: an Activity-Theoretical Perspective," in *Collective Remembering*, ed. by David Middleton & Derek Edwards（London: Sage Publications, 1990）, pp.139–168; R. Jacoby, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to R. D. Laing*（Sussex: Harvester, 1975）.

(14) David Middleton & Derek Edwards, "Introduction," in *Collective Remembering*, p.2.

(15) Lewis A. Coser, "Introduction: Maurice Halbwachs," in *On Collective Memory*, ed.& trans. by Lewis A. Coser （Chicago: The University of Chicago Press, 1992）; Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* （Paris: Presses Universitaires de France, 1952）.

(16) David Bakhurst, "Social Memory in Soviet Thought," in *Collective Remembering*, pp.210–212.

(17) F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology* （London: Cambridge University Press, 1932）, pp.199–202, 296.

(18) Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, pp.38, 119; Lewis A. Coser, "Introduction: Maurice Halbwachs," in *On Collective Memory*, p.22.

(19) L. S. Vygotsky, *Mind in Society: the Development of Higher Psychological Processes* （Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978）.

(20) F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, p.206.

(21) Alan Radley, "Artefacts, Memory and a Sense of the Past," in *Collective Remembering*; F. A. Yates, *The Art of Memory* （London: Penguin Books, 1969）.

(22) Yrjo Engestrom et al., "Organizational Forgetting: an Activity-Theoretical Perspective," in *Collective Remembering*.

(23) Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, p.65.

(24) David Middleton & Derek Edwards, “Introduction,” in *Collective Remembering*, pp.2–6.

(25) P. Martin, G. O. Hagestad & P. Diedrick, “Family Stories: Events (Temporarily) Remembered,” *Journal of Marriage and the Family* 50 (1988): 533–541.

(26) John Bodnar, “Power and Memory in Oral History: Workers and Managers at Studebaker,” *Journal of American History* 75.4 (1989): 1201–1221.

(27) Julian E. Orr, “Sharing Knowledge, Celebrating Identity: Community Memory in a Service Culture,” in *Collective Remembering*.

(28) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition (London: Verso, 1991).

(29) Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Tradition,” in *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(30) Michael Billig, “Collective Memory, Ideology and the British Royal Family,” in *Collective Remembering*, p.73.

(31) Alan Radley, “Artefacts, Memory and a Sense of the Past,” in *Collective Remembering*, pp.46–59.

(32) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, p.112.

(33) 道光《建阳县志》凡例，转引自郑振满：《清代福建合同式宗族的发展》，《中国社会经济史研究》1991年第4期，第53页。

(34) Barry Schartz, “The Reconstruction of Abraham Lincoln,” in *Collective Remembering*, p.82.

第三章　民族史研究的边缘理论

民族史，在中国史学传统中是相当重要的一支。由二十五史的四裔传，到现代蓬勃发展的各种少数民族史与华夏民族史，即其例证。对于这样的民族史，一个简单的定义就是，以某一民族为对象的历史研究。因此羌族史、藏族史以及华夏民族史，都被视作民族史研究。

在民族史研究中，除了描述与研究历史上的各“民族”的风俗、制度，以及民族间的关系外，最重要的就是民族溯源。这种溯源研究法，基本上是以构成此“民族”人群的内部客观特征，如体质、语言、文化等为研究对象，追溯有相同或相似客观特征的人群在空间、时间上的分布。一般咸信，经由这种溯源，我们可以了解一个民族的来源，以及它与其他民族的宗裔分合关系，此即为一个民族的历史。由此看来，这样的民族史研究，其合理性是建立在一种对民族的定义上；也就是我们在上一章所谓的“客观体质、文化特征论”的民族定义。虽然，在目前台湾史学界强调社会史、经济史以及思想史的研究趋向下，这种民族溯源研究已是日薄西山。但我之所以检讨这种研究法，最重要的不只是因为它有时仍然被奉行，不只是因为过去一些对于华夏或中国少数民族的溯源研究仍被视为经典之作，而是这种研究法背后那种对“民族”“历史”的认知概念仍然流行；我认为，只要这些旧概念没有改变，就难以重新唤起学者们对民族史研究的兴趣。

因此，在这一章中，我将讨论这种溯源研究方法上的偏差与其限制，并提出一种介于史学与人类学间的民族史研究——边缘研究。简单地说，这种研究法将研究的重点由民族的内涵转移至民族的边缘。如此，不但能在历史与现实的族群现象上，在史学与人类学上，提供一个中介的解释层面，还能使我们对于人类社会结群现象，以及与此有关的“历史”的本质，有更深入的了解。

民族溯源研究的基本假设及其限制

在中国史学界流行的民族溯源研究，除了结合“五四”以来科学方

法的人文研究，以及民族学（ethnology）的溯源研究取向外，主要是基于一个对民族的基本假设。这个基本假设是：一个民族是一群有共同血统、语言与文化特征的人群。在历史文献与考古遗存中，我们可以经由历史学、语言学、考古学或体质人类学，来追溯这些体质、语言或文化特征在时间与空间中的分布；这些民族客观特征在时空中的分布，也就反映了一个民族的起源、繁衍、传播、迁移与分衍。基于这样的假设与研究方法，考古学家与历史学家经常探讨如商人、周人、匈奴或者华夏的族源与民族构成等问题。

在上一章中我已指出，客观体质、文化特征在定义族群上的困境。在此我将以一些实际的例子来说明，这种理论被用在民族史上时同样有极大的限制。首先，我们以汉代匈奴人的体质为例。根据中苏学者的研究，蒙古诺音乌拉与外贝加尔的匈奴墓地人骨，都属于蒙古人种古西伯利亚类型，而外贝加尔的匈奴人骨又可能混有欧罗巴人种成分。中国方面，内蒙古桃红巴拉与毛庆沟出土的匈奴人骨，则有东亚和北亚人种混合的特征。(1)像这样的古人类体质资料告诉我们，各地匈奴人的体质差异极大，体质特征不能当作界定匈奴人的标准。因此，任何以体质特征的相似性，来找寻匈奴人的祖先或后代都是毫无意义的。

或许，混合人种的匈奴是个特别的例子；我们可以举另一个假设的例子。假设体质人类学家在甲民族中测量了一千个头骨，以某些测量项目归纳出甲民族的体质特征。但任何一个测量项目，在不同族群中所得的测量结果，都可能有部分重叠。也就是说，这些测量资料不能告诉我们划分族群的界限在哪里。因此，这反映了以体质特征界定民族的另一种限制：所谓甲民族的共同体质特征，只是以大体而言，或以大多数而言，甲民族的体质是如何如何。这样的民族体质特征，对于判别个别的或边缘的案例毫无帮助，而且它本身也不能否定不具备这些体质特征的个体亦可能是甲民族。

语言学上的民族溯源研究

对许多溯源学者而言，民族溯源几乎等于语言溯源。这主要是因

为，语言学被认为是有客观科学方法的学科，而语言的分类又常与民族分类吻合。因此，学者们常将“语族”当作民族的同义词。譬如，西方著名汉学家蒲立本（E. G. Pulleyblank）认为，中国古籍中的“戎”是藏缅语民族（Tibeto-Burmans）。[2]夏德（Friedrich Hirth）则认为“戎”是说突厥语的人（Turkish）。[3]关于匈奴的族属，也一向有属于蒙古语族或突厥语族之争。[4]但是，语言与民族真的有如此的对应关系吗？20世纪30年代的俄属中亚，近3万自称“阿拉伯人”的人群中，只有2000多人是说阿拉伯语的[5]，而这只是无数的反面例证之一。

显然，一个民族对应一种语言并不是世界民族志上的通则。相反的，许多民族志资料显示，说同样语言的人可能是不同民族，说不同语言的人有可能是同一民族。更有一种情况是说双语或多语（包括语言分类中不同层次的分支）的民族，在这种情况下语言的选择使用随人与人间的互动状况而定。语言学家所作的语言分类自有其客观标准；根据这些标准，语言学家告诉我们两种语言间的亲疏关系。但对一个日常人际关系中的行为者而言，我们以自己的感官与经验来分辨语言亲疏，而非语言学家所谓的一些语言结构原则。

我们以羌族语言来作说明。如前所言，羌族说各种彼此难以沟通的方言。虽然语言学者告诉我们，所有的羌语方言都有相当的共同性，因此在语言分类上它们都是“羌语”。但是，对于羌语的使用者而言，他们不是语言学家，他们只知道与他处的羌族沟通时最好使用汉话（四川话）。但是在接受自己是羌族后，他们也接受“羌语是一种共同语言”这样的概念。我经常在羌族的对话中，观察到这种主观概念的建构过程。当不同地区的羌族在一起时，他们先问对方是哪里人；由地名，如曲谷、龙溪、埃期，他们判断对方是“羌族”。然后，他们问诸如“你们那儿太阳怎么说”“你们那儿小麦怎么说”等问题，以此方式彼此试探，直到找出彼此语言中相同或相似因素为止。然后，他们可以对我说，或彼此谈论，“某某地方的羌族说的话跟我们很相近，他们说某某与我们一样”。在羌区中，我经常听到这样的对话。可见他们能体会到，难以沟通的羌语是他们彼此认同上的潜在障碍，因而在这些对话中，他们在主观上建立“共同的羌语”信念以消除这些

障碍。除此之外，羌族也正在以曲谷方言为标准音，进行羌语统一运动。

考古学上的族源研究

自王国维提出“二重证据法”以来，中国历史与考古学界便流行以考古文化来附和古文献上的民族，或以考古文化特征来追溯其族源。许多学者并没有认真思考：我们是否能从考古遗存中判别该考古遗存的民族属性？考古文化与族群的关系究竟如何？

考古文化与族群单位间的关系是考古学者们争论的主题之一。苏联学者蒙该（A. L. Mongait）曾指出问题的症结：（1）考古文化主要是物质的或技术的文化，而且没有一定的标准来界定它的范围；（2）苏联民族学家对民族的研究也倾向于主观论，强调“民族意象”（ethnic self-awareness）为民族范畴的主要指标，但是，与考古文化一样，学者对它的界定也是意见不一；（3）因此，考古与民族志各自发展自己概念中的分类体系，缺乏交集；这种探索，犹如以一个未知来判断另一个未知。[6]

陶器是考古文化分类的重要标准，有些学者以如此得来的考古文化分类附和族群分类。但是，民族志资料显示，用同样陶器的人可能属于不同的族群。[7]这也就是许多研究者不能同意以考古文化遗存探索古代民族分布与迁徙的主要原因之一。文化特征与族群之间的确存在某种关系。从简单的观察也能发现，有些文化特征被人们刻意用来强调族群身份；[8]我们可称之为根基化的或主观宣示的（primordialized or assumed）文化特征。但以此文化特征来判别“族属”，那我们首先遭遇的困难是，并非所有的文化特征都被用来表现族群认同。从考古材料中，我们很难知道哪一种是古人用来表明自己族群身份的文化特征。其次，即使我们能掌握一个人群自我宣示的族群文化特征，但从“视状况而定的族群认同”（situational ethnicity）的观点来看，当一个族群与不同异族互动时，其可能会强调不同的文化特征来排除不同的异族。因此，同一族群的活动，在考古上可能留下不同的文化特征。譬如，埃塞俄比亚南部的阿尔西族（Arsi）与邻

近各民族有不同形态的族群关系，因此也造成不同地区的阿尔西族在社会文化上的差异。[9]这个民族志资料显示，如果我们不知道这些民族的关系背景，那这种有差异的区域考古文化，很可能被判别为不同的考古文化类型，或被认为是不同民族的遗留。

作为表达族群身份的工具，社会文化特征在族群边缘与族群核心有不同的重要性。民族考古学家伊恩·霍德（Ian Hodder）曾研究肯亚巴林戈（Baringo）湖区某一民族物质文化与族群认同的关系。他的研究显示，因与邻族有激烈的生存资源竞争关系，居住在该族群边缘的人群，在衣着、装饰及制陶上严格遵守本族的风格特征。相反的，居住在民族核心的人群，在这些方面却比较自由而多变。[10]也就是说，强调文化特征以刻画族群边界，常发生在有资源竞争冲突的边缘地带；相反的，在族群的核心，或资源竞争不强烈的边缘地区，文化特征则变得不重要。他的研究告诉我们，一个以器物或其他特征所界定的考古文化，其“文化核心地区”可能反映的是当时族群认同边缘地区的文化现象。因此，以某一考古文化对应一古代民族，是危险而缺乏根据的。

更进一步来说，伊恩·霍德所谓的边缘人群是针对居住空间距离而言；我们可以扩大这“边缘”的概念到社会距离之中。譬如，东汉时，羌乱发生之后，许多羌人大族被迁入中原地区而逐渐汉化；魏晋时期的南安姚氏，便是这样一个自称“有虞氏”之后的羌人家族。从姚弋仲到姚兴，这个羌人家族一直雄踞一方。在姚苌领导下，他们建立融合羌汉的后秦政权。姚苌“自谓以火德承苻氏木行，服色如汉氏承周故事”；也就是说，在政权的法统与仪式上，他都强调华夏传统。姚兴在位时遭母丧，“兴哀毁过礼，不亲庶政”。[11]这一切都显示，当姚氏羌人宣称自己是华夏之裔时，他们的举止行事也有如华夏，甚至有时比华夏更华夏。华夏文化特征被他们用来强调新的族群认同。

姚兴居于中土，作为一个“中国式”小朝廷的主宰，姓氏可与虞舜攀上关系，这一切仍不能使他安心成为一个华夏之人。他的“羌人”出身，使他居于华夏民族的边缘；他的族群身份危机，使他更需要表现得像一位“中国”之君。孝道，可说是“中国人”的一项主观文化特征；在此文化观下，不孝可比于夷狄。因此姚兴及他的左右亲信都戏剧化

地强调孝道。[12]姚兴对儒家传统价值的执着，比起同时代汉人阮籍、韦高等之随心所欲（居母丧弹琴、饮酒），从族群认同的观点，可认为是因族群边缘与核心地位之不同，所以在文化特征的表现上有异。因此，如果我们在陕西发现一座“汉文化因素”非常强烈的墓葬，我们应将之视为毫无疑问的汉人墓，还是考虑它有可能是汉化羌人如姚兴者的墓呢？[13]相反的，一座异文化色彩浓厚的墓，墓主是否亦有可能是自认为没有族群认同危机的华夏之人呢？虽然结合历史文献与考古材料来了解古代社会是一个流行趋势，但考古学家一再指出，两者之间并不一定有对应关系。[14]以上的探讨也可以看出，族群现象本身的复杂性，使得结合历史文献上的民族记载与考古材料尤为困难。

当以考古文化特征来追溯一个社会人群的范围时，学者所面临的另一个困境是，特定文化特征在空间人群中的分布常呈连续性变化，没有明确的边界。或者，不同文化特征所界定的人群，常呈一个个重叠而又不完全相合的圈子，它们与民族边界往往不相符合。例如，许多学者以先周考古遗存中的分档鬲与联档鬲，来划分古文献中的姜姓与姬姓两大部族，并以此追溯周人的族源至光社文化、客省庄二期文化或辛店、寺洼文化之中。[15]首先，这样的研究忽略了，鬲以及鬲的足部特征只是考古文化所见许多的物质文化现象之一，如果我们以其他物质文化现象，如盆、罐，或以葬式、墓葬结构，或以青铜器，来追溯周人的族源，我们可能得到许多不同的结果。其次，所谓辛店、寺洼、光社或先周文化都是以考古学（更确切地说，是考古器形学）所作的分类；考古学家也可以选择不同的器物特征作为新的分类标准，得到不同的“文化”范畴。譬如，在中国北方地区的考古中，范围较大的“北方式青铜器文化”，及范围较小的“李家崖文化”，都与所谓“光社文化”有部分重叠。考古学上所谓先周文化的构成，是学者从文献中得知的商末周人活动的范围或核心地带，然后将这一地区相当商末的考古遗存作综合分析，强调某些器物的“相似性”作为文化特征（忽略在其他方面的相异性），然后再以“相似性”追溯这些考古文化特征更早的形态及其地理分布。事实上，这样的考古学工作只告诉我们部分周人的物质文化来源，而与周人的“族源”没有绝对关联。关于周人族源的考古与历史问题，将在第七章中作进一步的探讨。

历史学的民族溯源

对于历史学家而言，民族溯源最重要的是在历史材料中爬梳有关“某民族”的资料。也就是说，找寻以某一族号，如以戎、羌、匈奴、华夏等为名的人群在历史上的活动，以及他们的语言、体质与文化特征，等等。但是在这史料搜寻工作中，这些“族名”所对应人群是否为一“民族”，以及这些族名所代表人群的时代变化，都经常被忽略。譬如，英国学者埃瑞克·沃尔夫（Eric R. Wolf）曾指出，以种族分别社会人群，如印第安人、黑人，是外来强势重商主义移民维护阶级利益的手段。(16)

我们可将族名分为“自称族名”与“他称族名”，两者在人群定义上的功能有异。自称族名，经常是一个人群自我界定的最简单而有效的判准。(17)而且经常在该人群之语言中，自称族名也有“人”的意思，以此人们划定能分享本族群利益的“人”的范围。相反的，当一群人以一些“他称族名”称呼其他人群时，这些族名常有“非人类”或有卑贱者的含义。(18)因此，它所表现的是“那些非我族类的人”，是被排除于我族利益外的那些人，甚至是可不以人相待的非人类。他称族名所表现的，是使用这种族号称他人者的一种主观人群分类，与被指称人群自身的族群认同不见得有关联。譬如：云南施甸县有某一自称“乌”（音译）的民族，而“乌”这个自称在他们的语言中即“人”的意思。过去汉文献记载称他们为“蒲蛮”，自然有歧视之意。后来在中国正式的民族分类识别上，他们又被认作为布朗族。在此，“乌”是自称族名，“蒲蛮”与“布朗”都是他称族名；但在民族识别后，经过多年人们生活并凝聚在此少数民族范畴中，因而“布朗族”亦成为自称族名。

汉文典籍中许多的族称，事实上有些是民族自称的汉语音译，有些是汉族对他族的泛称。每一种称号，都有不同的包含与排他性。而且，无论是民族自称还是他称，在长期的人群互动中，族名所代表人群的内涵与边缘常有相当变化。因此将汉文典籍中有关羌、戎、蛮等他称族名所代表的人群都视为一个个的“民族”，而将他们归类为某一“人种”或“语族”是没有多大意义的。即使是如“华夏”这样的人群自称，在不同时期也有不同的地理与人群指称内涵。

历史学者习于以共同族名联系不同时期的历史人群，甚至广泛运用声韵、训诂之学来联系在文献上有不尽相同族名的人群。首先，这种做法最主要的错误便在于忽略了这些族称是自称还是他称的问题。其次，即使历史语言学者能作出客观的判断，告诉我们两个族称在语言上有密切的相关性。譬如，羌族的两种地方族群自称，“玛”与“日麦”，毫无疑问出于同一语源。但是，对于羌族而言，在认知并接受“羌族”这个称号之前，“玛”与“日麦”在族群分类上的确有很大的不同；在自称“玛”的人群之观念里，许多自称“日麦”的人都是“赤部”（有上游野蛮人的意思）。在前面我曾提及，造成族群认同或族群边界的“相似性”与“相异性”都是相当主观的。细微的差别可以用来区分族群的边界，而相当明显的差别也可以在认同中被忽略。这个原则可应用在体质、语言与文化上，也能运用在“族名”之上。

历史学者在以族名联系不同时期的历史人群之后，地理分布上的差异则被当作民族迁徙的结果。这一点亦值得商榷。人类的确因政治或经济生态因素，经常作长程的、大规模的迁徙。但是许多研究显示，迁徙所造成的资源环境改变，是导致个人或群体认同变迁的主要因素，也是新族群形成的温床。台湾之移民与土著数百年来多重的、多样化的认同变迁，如由非汉人而成为闽南汉人，由客家人成为闽南人，或由汉人成为平埔族人，便是很好的例子。显然，当许多历史学者在重建一个民族迁移史时，他们忽略了有多少人离开这群体而开始宣称新的认同，或有多少外人加入这群体并宣称是此群体成员。他们也忽略了，在不同时代的人群中，或因迁徙而生活在不同族群体系的人群中，人们所使用的同一族名所涵括与排除的人群也可能大不相同。譬如，在纽约，当一个人自称中国人时，他在相当程度上也等于宣称自己是“亚裔”，可以和日、韩与越南裔人士共同维护“族群”利益。但是，在密西西比南方海岸地带有些渔业小镇，“越战”结束后迁来许多越南移民。为了渔业及其他因素，他们与当地人有些冲突与矛盾。于是，这里许多华裔自称中国人，主要是表达自己不是越南人。因此，显然“中国人”的意涵在美国各城市都可能有差异。

更有一种普遍的例子，“历史上的迁徙”为一种虚构的社会记忆，人们利用此记忆来宣称我群或他群的“起源”，以此表述我群或他群的

族群本质。譬如，魏晋时期的中原学者曾记载，羌人是古代“四凶”之一“三苗”的后代，被舜放逐后，整族流徙到西方青海地区。舜及三苗的神话性，以及青海与传说中三苗所居（长江中游）在地理上的隔远，使我们无法相信这是历史事实。但是，“西迁之三苗后裔”这样的历史记忆，表达了当时中原人心目中羌人的“凶残与低劣”本质。“太伯奔吴”传说是另一个例子——商代末年，一位姬周王室之人的迁徙——这个历史记忆在春秋时代被江苏南部某土著王国之统治者家族借来强调自己是华夏之裔，或被华夏用来证明此土著上层家族为华夏之裔。在本书第九章中，我将详述这个历史迁徙记忆，及其在认同上的意义。无论如何，历史记载上充满了这种作为历史记忆的虚构性族群迁徙。民族溯源研究的严重缺陷之一，便是将这些作为“表征”的历史记忆当作是历史事实。

最后，因为民族本身就是有赖共同起源记忆来排除外人的人群组合，因此当对本民族溯源，或对与本民族有密切关系的他族溯源时，历史研究者经常难以脱离研究者自己的民族意象（ethnic self-awareness），以及对他民族的异族意象（the sense of otherness）。也就是说，民族溯源研究本身常常成为一种主观上诠释当前族群状况与反映族群感情的工具；学者以重建“历史”来阐述本民族为何优越，他族为何低劣，以及表达对本民族的期望。[19]中国清末民初流行的“华夏民族西来说”，以及抗日战争期间国民政府迁渝时期出现的许多“禹兴于西羌”，或“夏民族起源于四川”的学术论述[20]，多少都反映出在体认到民族危机与挫折时，中国历史学者重新诠释本民族的族源以期望民族复兴的情感与意图。如此建立的“族源历史”仍是虚构的，它们与春秋时苏南土著或华夏虚构“太伯奔于句吴”并无不同。

长久以来，学界流行将一个民族等同于一个种族，代表一种文化，或一种语言。[21]因此，族源研究就是以某些考古文化或体质、语言特征作民族探源。采用这种溯源研究法的学者们，似乎从不在意这种溯源是否有止境。只要有充足的资料，一个寺洼文化的陶器可能间接关联上新石器时代的某种器皿，而辛店文化古人类的某种体质特征也可追溯到旧石器时代的人群中。但是，这与一个民族的来源与形成有何关系？无论如何，考古文化、体质与语言的分类，都是根据各学

科认为有意义的客观判准，以“相似性”与“相异性”来将所采集、选择的资料归类。但对于一个生活在现实世界的人而言，判断事物之“相似”与“相异”是根据我们主观的经验，而非这些学科内部的规则。这是族群分类与以上这些客观的、科学的分类常不相符的基本原因。一个族群并非完全由文化传播与生物性繁衍所“生成”；而是，在特定的环境中，由人群对内对外的互动关系所“造成”。(22)在“造成”民族的过程中，最重要的是重组历史记忆，以及重新界定一些族称的内涵。因此，从体质、语言与考古文化上对某一特征探源，并不等于民族探源。基于历史文献的民族溯源，也经常陷于古人或溯源研究者本身对“过去”的想象之中；因为无论是留下族源史料者，或是族源研究者，经常都在某种认同或认同危机下组织过去。

民族史的边缘研究

我所谓的“民族史边缘研究”，主要是建立在一种对“族群”的定义上：“族群”被视为一个人群主观的认同范畴，而非一个特定语言、文化与体质特征的综合体。人群的主观认同（族群范围），由界定及维持族群边界来完成，而族群边界是多重的、可变的、可被利用的。在多层次的族群认同中，民族是最一般性、最大范围的“族群”。这个主观族群或民族范畴的形成，是在特定的政治经济环境中，在掌握知识与权力的知识精英之导引及推动下，人们以共同称号、族源历史，并以某些体质、语言、宗教或文化特征，来强调内部的一体性、阶序性，并对外设定族群边界以排除他人。然而随着内外政治、经济环境的改变，资源分配、分享关系也随之变化，因此造成个人或整个族群或民族的认同变迁。在这过程中可能被观察到的现象是，原来的共同祖源被淡忘，新的共同祖源被强调；创造新的族称，或重新定义原有族称的人群指涉范畴；强调新的文化特征以排除“外人”，或对内重新调整人群的核心与边缘。基于这种对民族本质的理解，民族史研究的重点自然将由民族内涵转移到民族边缘。

边缘研究

关于边缘研究，最简单的理解方式就是：当我们在一张白纸上画

一个圆时，最方便而有效的方法，便是画出一个圆的边缘线条。在这圆圈之内，无论如何涂鸦，都不会改变这是一个圆圈的事实。相同的，在族群关系之中，一旦以某种主观范准界定了族群边缘，族群内部的人不用经常强调自己的文化内涵，反而是在族群边缘，人们需要强调自身的族群特征。因此，边缘成为观察、理解族群现象的最佳位置。

族群边缘的研究，并不是将族群视为一个有固定疆界的人群。相反的，族群边缘研究的前提便是，族群边缘是多重的、模糊的、易变的。以这样的观点来看，族群边缘研究类似于一些考古学者所谓的“边疆与边界研究”（frontier and boundary studies）。这种边疆与边界研究的主旨是：（1）它认为一个社会体系是开放的体系；（2）为了解这样的开放体系，一个办法就是研究它的边疆或边界变化。(23)族群边缘研究也与文化研究（cultural study）者所称的“边界研究”（border study）有相似之处——都着意于观察、分析，在各种文化典范与政治权威所建立的“边界”下，人们企图跨越边界的情感与作为。

从另一个角度来说，民族溯源研究着重于构成一个社会体系的“内涵”。因此，溯源研究的方法学基础，便是在多项事物中找寻、比较其内涵相似性以建立这些事物间之关系的“类推法”（analogy）。譬如，民族溯源研究者常分析归纳考古、语言、体质以及历史等资料，而得到某一民族的客观特征。然而这种客观特征，事实上是学者强调它们间的相似性，并忽略一些“异例”（anomaly）所得的结果。在这样的理智活动中，我们很容易受自己主观偏见的影响。考古学者古尔德（R. A. Gould）曾检讨，以“类推”与找寻“相似性”来建立规律法则，这样的研究法在增进我们的知识上有很大的限制。他指出，不规则的现象或“异例”才应是我们研究的焦点。(24)同样的，在族群边缘研究中，我认为最值得我们注意的是边缘的、不规则的、变化的族群现象。因为唯有如此，我们才能探讨人类的族群本质，以及诠释由此衍生的族群现象。

一些核心问题

由于对民族或族群有不同的理解，因此族群边缘研究所提出的核心问题，与溯源研究所欲解决的问题也大不相同。如前所言，族群边缘研究兼采并融合工具论与根基论观点。因此，首先，站在族群研究之工具论立场，造成族群边界出现或改变的人类资源分配与竞争背景，必然是一个值得探索的问题。譬如，关于华夏民族，我所关心的不是考古学上某种“典型器物”在时间、空间的分布所反映的夏、商、周民族起源。而是，在什么样的环境与社会经济背景中，华夏因其族群边缘出现（界定可分享资源的人群范围）而形成，以及，在什么样的环境与社会经济背景中，华夏边缘人群进入或脱离华夏。本书中所谓边缘人群，或指新石器时代晚期黄土农业边缘的人群，或指商末周初的周人与姜姓，西周晚期的戎与秦人。或是，在某一时代由非华夏成为华夏，或由华夏成为非华夏，或处于华夏族群边缘的人群；如春秋时的吴人、越人与楚人，以及魏晋南北朝时部分的“五胡”，近现代的台湾人与华侨等。

其次，以历史记忆为基础的根基论观点，华夏如何以历史记忆来强化或修正其族群边缘，边缘人群如何假借华夏历史记忆以进入华夏，如何排拒、修饰华夏历史记忆以维持其非华夏的本土族群认同，或如何采纳多元历史记忆以便游移于华夏边缘，这是另一组研究焦点问题。

再次，在一个族群之中，各个次群体对于本族群之本质常有不同的诠释，对于“历史记忆”也因此有许多争论。这是核心与边缘之争。也就是说，各群体都希望自己是本族群的核心。因此，边缘研究的另一个核心问题便是：族群认同与历史记忆如何形成？它主要是谁主张的认同，谁强调的边界，谁的历史记忆？经由什么样的过程而成为人群的集体认同、边界与历史记忆？

边缘研究中的考古学重心

不仅问题取向不同，边缘研究对于考古材料与历史材料的偏重与解读，也有异于溯源研究所为。在考古学方面，民族溯源研究的考古学基础，主要是建立在“器物学”上；而族群边缘研究的考古学基础，则主要建立在“生态考古学”上。

因为，如前所言，“族群”这样的人类结群是人们为了维护共同资源，以主观的血缘关系（历史记忆）彼此联系并排除外人的人群组合。因此，研究族群边界的形成，首先我们要注意边缘地区的环境与人类生态变迁问题。譬如，以华夏的形成为例，青海河湟谷地及内蒙古鄂尔多斯等黄土农业的边缘地区，由新石器时代晚期到战国时期，都曾经历由龙山式农业经济而趋向游牧化的过程。在这过程中，由于资源竞争以及需要保护和扩张共同资源，华夏的北方、西方族群边界逐渐形成，并向西扩张（请参看本书第四、五、六、九各章）。在这样的研究中，我们较依赖主要基于动植物标本分析所建立的环境与人类生态考古知识。因此，边缘研究与溯源研究在考古学基础上的差异，也就是考古学者所戏称的“骨头、种子考古学家”（bones and seeds archaeologists）与“罐子考古学家”（pots archaeologists）的歧异所在。中国考古学界的研究重心显然是偏于后者；在某种程度上，这也是溯源研究取向所造成的结果。

在考古器物遗存（artifacts）方面，也由于人类生态取向，边缘研究较注重器物的功能分析。在民族溯源研究中，器物风格的同异变化常被用来推论一个族群的时空分布范围与迁移路线；对于这一点我相当存疑。基本上，我认为留下那些器物的古人，是一些有偏好、欲求、忧惧的人，这些主观情感影响他们制作、保存某些特定风格的器物。因此，器物风格并不能表现一个古代族群的范围以及他们的族源。举个简单的例子，学者可能以战国秦人器物的风格，来推论秦人属于“东夷民族”，是由东方迁移到西方的族群。但是，我们无法否认，秦人也可能原为本土的“西戎”，因心慕东方文化所以刻意模仿东方的器物风格，或刻意用他们认为珍贵的、有东方风格的器物随葬。因此，考古上器物风格在时间和空间上的变化，本身并不代表族群的分布范围及迁徙路线。虽然如此，它仍不失为一种重要指标，显示某种影响人群认同的文化接触或生态环境变迁正在进行之中。

20世纪80年代以来，研究“集体记忆”的学者们关注的一个焦点是：社会人群如何以某种媒介（文字、歌舞、定期仪式、口述或文物）来传递集体记忆。许多学者都注意到文物（artifacts）或图像与集体记忆间的关系。个人经常将知识与经验图像化，以便于回忆；社

会也常以文物或图像来强化集体记忆。[25]譬如：一张毕业纪念照，一块纪念碑，一个家族徽记，都可能保存一些人群的集体记忆。由此来看，传统上我们将“历史文物”（无论是传世或是发掘品）当作完全客观的证据，以文物的“相似性”来证明人群间的亲缘关系，或人群的迁移，应该可作部分修正。考古发掘所得，尤其是出于墓葬与窖藏的文物，从某种观点来看，可说是有意被制造、收集及保存下来的文物。这些器物上所包含的文字铭刻、纹饰图案，常刻意表达某种社会价值，或强调某些集体记忆。一块刻着家族谱系的隋唐石碑，碑上的族谱不能被认为是毫无疑问的历史事实，它应被认为是制造者有意要别人相信的谱系。相同的，一个刻着族徽及铭文的殷周青铜器，其徽记与铭文内容的重要性不在于它们所呈现的“史实”，更重要的是，为何器物主人要刻意保存这些记忆。也就是说，我们希望经由这些遗存来探索留下此记忆者的“意图”，这种意图经常表现其个人或社会的价值观或心理倾向。

边缘研究中的历史文献

在文献资料方面，历史文献所记载的有关一个民族的文化特征、族名、族源传说、史事等，都有助于探索民族边界的形成与变迁。但是，我们对这些资料的解读方式，或与民族溯源研究者的看法有异。最根本的差异在于，由边缘研究的角度，我认为历史文献并不是一些真伪史事集结而成的“史实库”，而是一种“社会记忆”。也就是说，在不同的时代，许多不同的人群，都在组织、记录当代或历史上的重要事件与人物，以符合或诠释一个时代或一个人群的本质。这便是一个时代的社会记忆。在一个社会中，有些人所记录的过去，被认为更有权威或更真实；这种社会记忆，被社会制度化地推广、保存，如此形成我们今日所见的“历史文献”。因为它们是一种社会记忆，所以我们从中希望得到的信息是，当时的人为何要选择这些记忆？为何要保存这些记忆？在什么样的社会情境中，这些记忆对他们有意义？当文献记载的史事有明显错误，或者两项资料相左时，我们的工作不只是“去芜存菁”以追求史实；更重要的是，探求为何古人对同一事件有不同的记录与诠释，其中反映了哪些族群、阶级、性别或时代社会的差异与变迁？

譬如，根据战国文献记载，中国北方与西北的戎狄是周人的主要敌人。这种敌对关系，可以追溯到周人建国之前。因此史家常说，戎狄之祸与西周相始终。但是，在西周彝器铭文中，周人的主要敌人却来自南方与东方，如东夷、东国、荆蛮、楚荆、南国等。如果战国文献与西周金文都是“史实库”，那么历史学者只需探索究竟西周时周人的主要敌人来自何方。但是，如果我们将之都当作历史记忆，那么西周彝器铭文所载，显然是西周时人认为重要的记忆；而战国文献所载的西周，则是战国时人在一个新的社会架构之下对西周的集体回忆。如此，两者之间的差异便形成了前面曾提到的“异例”。配合其他资料对于这个异例的诠释，可能使我们进一步了解由“周人”到“华夏”之间的族群边缘变化（参见本书第七、八章）。

以下我将从历史记忆的观点，来说明在边缘研究中，我如何看待历史文献记载中的族群文化、族称与族源历史。

族群文化　在前面我们曾提到，客观性文化特征不能确切地定义一个族群的范围，但这并不表示客观文化特征不重要。虽然不是在每一个人身上都可观察到表现族群身份的文化特征，但的确有些人，在某些时候，会以某种文化特征来强调其族群身份。因此问题在于：什么人需要表现这些文化特征？在什么情形下一个人需要奉行这些文化特征？为什么选择某些特定的文化特征来强调族群身份？譬如，我们都知道中国人有一些文化特征，如中国人的服饰衣冠、举止言谈，中国人的饮食习惯、风俗习尚，以及中国人的价值观与道德观。但不是每一个中国人都需要奉行这些文化特征来强调自己的族群身份。需要强调族群身份的人，经常是处于族群边缘而有认同危机的人。这时，强调族群特征等于是宣称一种族群认同。因此，汉文典籍中对“我族”的描述，都可以从社会或个人的认同危机或认同变迁等角度来理解。

相反的，汉文典籍中对于“他族”文化特征的描述，有时能为我们提供关于该人群的一些客观资料（如果这些描述是正确的话）。但更重要的是，这些史料也反映记载者的自我意象与对“非我族类”的意象。从这个观点来看，汉文典籍中关于异族风俗习尚的记载，可比拟于一种古典的民族志。我们知道，功能学派人类学家的主要贡献之

一，便是以一系列方法论上的问题使人类学民族志工作有了核心。[26]在此之前的早期人类学家，尤其是被戏称为“躺椅上的人类学家”（armchair anthropologists），对于异文化的描述基本上是有选择性的——他们描述他们认为有趣的主题，而这些有趣的主题，经常是对观察者而言的“奇风异俗”。这种心理不难理解：我们习于自己所熟知的风俗习尚与价值观，而以强调异族的“奇风异俗”来肯定“我们”间的相似性。这种心理，也反映在汉文典籍里类似民族志的资料中。也就是说，汉文典籍对四裔民族的记载，透露出当时华夏主观上诠释“为什么他们不是我们之一”诸如此类的信息。因此，可将之视为华夏主观的、文化上的族群边界。譬如，在《后汉书·西羌传》中，我们看到汉晋时人对于西羌的生活习俗有如此记载：

所居无常，依随水草。地少五谷，以产牧为业。其俗氏族无定，或以父名母姓为种号，十二世后相与婚姻。父没则妻后母，兄亡则纳嫠嫂……不立君臣，无相长一。

由这个记载中，我们可以看出，当时的华夏对于自身与非华夏之间族群边界的定义是：相对于华夏的规律与秩序，羌人的异族本质在于他们的“不规律性”。他们没有一定的居所，没有一定的亲族体系，没有一定的政治秩序。[27]因此，比较各时代汉文典籍对这些“异族”的文化习俗记载，或比较个别作者对于“异族”的描述，我们或可探讨华夏族群边界在不同时代、不同地域人群中的界定与变迁。

族称　前面我们曾提及，一个族群的自称与对他族的称谓，两者在反映同类与异己上各有其重要性。由民族溯源研究的角度来看，所谓华夏、汉人、唐人、华人、中国人，都是一个民族连续体在不同时代、不同场合的自称族号。但由民族边缘研究的角度，我认为，当一个人或一族群使用多种不同自称时，每一种称谓所涵括与排除的人群范围都可能有所不同，其所反映的族群现象值得留意。

个人或群体宣称多种族称，可能有以下几种不同的情形。第一种情形是，不同族称所涵括的人群大致相同，但所排除的人群不同。第二种情形是，多种族称所涵括与排除的人群不同，但两者并不矛盾。

如一位台湾客家人，可能自称客家人、台湾人或中国人；每一种称号，都使他与不同范畴的人群结合在一起。这是由于族群认同经常呈由内向外、由亲至疏的多重结构体系，这种族群认同体系也反映在族称上。第三种情形是，两种族称所涵括与排除的人群不同，且彼此矛盾。譬如一个人在某种情况下自称满人，在另一种情况下他又自称汉人。还有第四种状况。比如，部分住在岷江上游的人群以母语自称“尔玛”，以汉语自称“羌族”；两种称号代表两种族群分类体系，以及两种相互交错的族群知识与历史记忆体系。[28]在不同世代之羌族间，这两种族称所涵括与排除的人群不尽相同。老年人或认为，“尔玛”只是指一条山沟中各村寨的人；当他们认识并接受当前羌族概念及本民族分布情况后，他们才将“尔玛”等同于羌族。以上四种情形都显示，人们常视状况而使用不同的称号，这就是所谓的“视状况而定的族群认同”（situational ethnicity）。但是，以上四种情况所显示的族群现象有相当大的不同。在第一种与第二种情况下，各称号间并无矛盾，使用这些称号的人在认同上也无矛盾。在第三种情况下，当宣称一种族群身份时，当事人需要隐瞒另一种族群身份。第四种情况经常发生在当前世界各地之少数民族与原住民身上。如岷江上游的羌族，一方面他们是当地族群分类中的“尔玛”，另一方面又是国家认可之民族分类中的“羌族”；这可说是一种双重族群认同。然而随着时代变化，老年人心目中狭隘的“尔玛”概念多因老成凋谢而渐成为过去。在当今大多数羌族心目中，尔玛与羌族已合而为一。

因此，在民族史边缘研究中，我们不但须分辨史料中的自称族名与他称族名，还要探究一群人在不同状况下，所使用的族群称号中所表达的涵括与排他的族群认同体系（ethnic system）。譬如，在汉代初年，一个青海河湟地区土著的族群认同体系可能是，牧团→次部落→部落。在与汉代中原之人密切交往之后，他们的族群体系成为，牧团→次部落→部落→羌。到了魏晋时，部分羌人居于关中。他们的认同体系中，华夏式的姓氏与地望逐渐取代了各级部落，同时也有了羌与华夏两种矛盾的认同；如南安姚姓羌人，自称是羌人名族“烧当羌”之后，也自称“有虞氏”（舜帝）之后。总之，自称族名在民族边缘研究中有更积极的意义；它不只是民族范围的代号，各层次的族群自称也表现族群体系结构以及认同变迁。同一族称在不同时代，不同地

区，甚至不同的个人中，都可能有不同的诠释。这正如一位人类学家所言，族群本质（ethnicity）是在每一代、通过每一个人而不断地重新诠释而成。[29]

汉文典籍中的他称族名，尤其是有强烈“非人”含义的族称，如戎、狄、蛮、夷、羌等，常直接表现华夏的异族意象，因此可视为华夏族群边界的指标。譬如，“羌”有西方异族人的含义，指“那些在西方不是华夏的人”，因此它可被视为华夏的西部族群边界。由商代到汉代，华夏民族不断地向西方扩张（包括移民与同化西方的非华夏），使得原来的“羌”成了华夏。于是华夏心目中的“羌”也不断往西方推移，以反映新的华夏族群边界。这就是为什么在汉文典籍中，由商代到汉代，“羌”所对应的地理与人群内涵不断向西方推移。[30]如果我们忽略了族群边缘的本质以及同一族称在不同时代的内涵变化，并忽略我们自己的族群本位偏见（ethnocentralism），那么就很容易依赖这些历史材料建构出一部“羌族迁移史”。事实上，许多联系商代之羌与现代藏、羌族的“羌族史”，便是如此被民族溯源研究者建构出来的。[31]从边缘研究的观点看，我认为一部由商代到汉代的“羌族史”所反映的不是某一“异族”的历史，而是华夏西部族群边界形成与变迁的历史。关于这一部分，我将在本书第八章中详细说明。由这个例子，我们可以清楚地看出，边缘研究与溯源研究的不同旨趣。溯源研究者假设民族是有共同或相似血统、语言、文化的人群；人们能够观察到这些客观的人群区分，因此古人所称的胡、戎、羌与今人所称的汉藏、苗傜、氐羌等都是客观存在的“民族”。但站在边缘研究的角度，我认为脱离了主观认同，就没有所谓的客观存在的民族。因此所谓藏缅民族、苗傜民族或氐羌民族，事实上并非建立在其成员主观认同上的族体；或者，只有在接受优势群体或国家之族群分类概念，并长期生活在此概念所造成的社会现实中，这些人群范畴才可能成为人们主观认同上的族群。

族源史料　许多历史学家认为，史料中关于一个民族的族源记载，为追溯该民族的起源、迁徙及其与他族群间的关系，提供了直接的证据。这种研究典型的例子，见于钱穆对周人族源的研究。[32]但是，由人类学与口述历史的研究中我们知道，当个人或一群人通过族

谱、历史或传说，来叙述与他或他们的祖先源流有关之“过去”时，其中经常所反映的并非完全是历史事实。因此人类学家以所谓的“虚构性谱系”（fictive genealogy）来形容虚构的亲属关系谱系，以“结构性失忆”（structural amnesia）来解释被遗忘的祖先。[33]许多口述历史学者，也采用社会记忆观点（而非史实观点），来处理采访所得资料。

为何无论是在口述或文献记载中，“族源”都常有如此的虚构性质？这是因为，“起源”对于许多社会人群的凝聚都太重要了。炎帝与黄帝是自称炎黄子孙的中国人之共同起源。当然，我们知道炎黄确是虚实难以捉摸的神话人物。但是在凝聚人群上，这些起源是不是“史实”并不重要；宣称自己是炎黄子孙的人，从来不用担心炎帝或黄帝是否存在的问题。而且，为了适应现实环境的变迁，“起源”经常被遗忘、修正或重新诠释，以改变个人或一个群体的认同，或重新界定当前的族群关系。因此，许多文献中的族源资料，其中所包含的史实便相当有限了。虽然如此，在民族史边缘研究中，族源资料是理解一个族群的本质，或观察族群认同变迁最好的指标。以下我举三个例子来说明。

首先，宣称一个共同的起源——如商人称“玄鸟降而生商”，大部分的藏族自称猕猴之后，许多突厥民族中有祖先狼生传说——等于是宣称一种族群认同。这种族源传说，反映一个民族的虚拟起源记忆。由这种起源记忆，我们能探索历史上某地区人群的族群认同及其认同变迁。譬如，汉代部分河湟西羌自称无弋爰剑之后，魏晋时期的党项羌自称猕猴种，南安羌人姚氏自称是有虞氏及烧当羌之后；这些自我宣称的族源，都表示不同的族群认同本质。因此，无论有多少考古、体质或历史文献上的证据，都无法证明河湟西羌、党项羌与关中羌人是同一民族。因为造成一个族群的，并不是文化或血缘关系等“历史事实”，而是对某一真实或虚构之族群起源的“集体记忆”。一旦宣称新的祖源，即表示他们与原族群间的结构性失忆产生，新的集体起源记忆将他们与一些共有这些记忆的人群联系起来。族群的结合与分裂，即在不断凝结的新集体记忆与结构性失忆中产生。

其次，有些族源历史透露族群认同的边界。譬如，在《史记·周本

纪》所记载的周人族源故事中，周人宣称他们的始祖为后稷（农神），他们辗转流徙于戎狄之间，曾尝试行农业、定居，但遭到挫折。最后他们终于迁到周原，从此过着农业定居生活。这整个族源传说所传递的信息是：虽然他们经常生活在戎狄之间，甚至有戎狄之俗，但他们强调祖先是行农业与定居的，他们也一直努力这么做。因此这族源传说反映，在当时渭水流域的族群关系中，部分人群以“农业”与“定居”来设定族群边界，以排除另一些比较不务农而迁移较多的人群（戎狄）。无论这族源记载是否为有“史实”根据的记忆，这都是选择性记忆，书写或述说者以此强调该族群的边界与特质。

最后，有些族源传说也反映当时的族群关系。譬如，《后汉书·南蛮西南夷列传》记载巴郡南郡蛮的族源：

巴郡南郡蛮，本有五姓：巴、樊、瞫、相、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能服者当以为君。唯务相独浮，因共立之，是为廪君……四姓皆臣之。

这种族源传说，一方面将五姓人群以共同起源联系在一起，另一方面解释巴氏在该族群中领袖地位的由来。它所透露的不是过去曾发生的事实，而是当时（汉晋时期）巴郡中部分人群间的族群关系。

人群以共同族源来凝聚认同，而认同变迁又由改变族源来完成。因此，强调、修正或虚构一个族源历史，对于任何人群都非常重要。以此而言，每一个民族史的溯源研究，无论是对本民族或他民族溯源，本身即成为一个族群“起源记忆”的修正版，因此也成为我们探讨族群认同与变迁的材料。由这个观点来说，世世代代如司马迁与傅斯年等中国历史学者，他们的研究不断强调选择性的华夏历史记忆，重新诠释“过去”以符合本身与当代社会族群生活经验，“华夏认同”也由此不断得到新的本质、内涵与边缘。因此，这些历史著作皆可作为探讨各时代、各地域人群华夏意象的“史料”。

另一方面，华夏历史学家对于华夏边缘各人群的溯源研究著作，

所反映的也经常是他们在当代华夏意识下对华夏边缘的塑造与重塑。因此，我们可以借着这些著作来探索华夏边缘的变化（也就是华夏自我意识的变化）。譬如，近代历史学者常建构一部部的羌族史或藏族史，将他们的源头追溯到商代的羌。但川西北到西藏间许多人群，他们有自己的族群称谓与历史传说。如此，这些少数民族的认同，便常徘徊在两种版本的历史记忆与族群称谓之中。许多历史学家认为，虽然少数民族不知道自己的来源，但仔细考察中国文献记载，辅以语言、考古、体质等资料，这些少数民族的族源可以被重建。但在民族史边缘研究的观点看来，以藏族族源为例，猕猴说（此说出于古吐蕃文献）与西羌说（此说出于汉历史文献），[34]并没有孰是孰非的问题。对藏族知识分子而言，接受哪一种“历史”，表现的是他们如何定义“我族”以及他们如何理解“我族”与中华民族之关系。对于汉族来说，这则是如何建立一个异质但友好的华夏边缘的问题。

史学与人类学的中介点

一个族群的形成，是在特定的社会经济情境中，一些人以共同族源来凝聚彼此，遗忘与现实人群无关的过去（结构性失忆），并强调共同的起源记忆与特定族称以排除异己，建立并保持族群边界。由于族群不只是由一些可有可无或含混的文化特征来界定的人群范围，因此，我们希望更深入地探讨族群边界的形成与变迁问题。族群也不只是个模糊的集体现象，它是在每一代经由每一个人（尤其是撰史者）重新诠释而成，因此我们希望更深入每一个人的历史意象、族群生活经验与族群身份的选择与变迁。也因此，与起源有关的民族史，不只是史实的编撰，也是人群自我的界定与当前族群关系的反映；民族史之争，有时不只是史实之争，也是现实世界的经济、政治与意识形态之争。

由以上的探讨可知，基于对“族群本质”的理解，在民族史的边缘研究中，我对史料中的客观文化特征、族名、族源等资料所透露的信息，以及对考古学、语言学、体质人类学在探讨民族问题上的意义，都与民族溯源研究者有不同的见解。基本上，我认为现实生活中的族

群现象，与历史上的族群现象是一体的。在解释族群现象时，人类学与历史学在此可有一个诠释的中界面（interpretive interface）。结合人类学的历史研究，简单地说，便是将历史记载当作田野报告人的陈述，以人类学家田野调查的态度进入史料世界之中。希望这个新思路，不但能使我们对于历史上的族群现象有进一步的理解，并且这种理解也能与我们现实生活中的族群生活经验互证。也就是说，强调将人类学纳入历史的民族史研究只是基于一个简单的事实：发生在我们身上的族群现象，也曾发生在古人身上。

---

(1) 乌恩：《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》1990年第4期，第427—428页。

(2) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," in *The Origins of Chinese Civilization*, ed. by David N. Keightley （Berkeley: University of California Press, 1983）, pp.419–421.

(3) Friedrich Hirth, *The Ancient History of China* （New York: The Columbia University Press, 1908）, pp.184–188.

(4) 林幹：《匈奴通史》，人民出版社，1986，第153—154页。

(5) I. N. Vinnikov, "Araby v SSSR," in *Sovetskaya Etnografiya* 4 （1940）: 10–11.

(6) A. L. Mongait, "Archeological Cultures and Ethnic Units," in *Soviet Anthropology and Archeology* 7:1 （1968）, 3–25。由于苏联（USSR）包含的民族复杂；在共产主义理论中，民族问题又是走向共产社会实现过程中所要面对的重要问题之一。因此，苏联学者在这方面的研究非常专注，且有很长的历史。研究成果无论在量、在质方面都不可忽视。但由于苏联民族学与西方沟通甚少，他们的族群研究可说是独树一帜。因此，苏联学者在民族研究上，与其他西方学者殊途同归地倾向于强调主观因素，是非常有意义的事。布隆里（Yu. Bromley）与利兹洛夫（V. Kozlov）是其中较为西方所熟知者。布隆里的经典之作为《民族与民族志》（*Ethnos, etnografiia,* Moscow, 1973）。

(7) M. Stanislawski, "If Pots were Mortal," in *Explorations in Ethnoarchaeology*, ed. by R. A. Gould （Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978）, pp.201–228.

(8) 此即如查尔斯·克尔斯所谓cultural expressions of ethnic identity。参见"Introduction," in *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, ed. by Charles F. Keyes （Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues Press, 1979）, p.4。

(9) K. E. Knutsson, "Dichotomization and Integration: Aspects of Interethnic Relations in Southern Ethiopia," in *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.86–100.

(10) Ian Hodder, "The Maintenance of Group Identities in the Baringo District, Western Kenya," in *Social Organization and Settlement*, BAR Supplementary Series （Oxford, Eng.: British Archaeology Reports, No. 47, pt. 1, 1978）, pp.47–73.

(11) 《晋书》卷一百十六，载记第十六；卷一百十七，载记第十七；卷一百十八，载记第十八。

(12) 除了上引姚兴事母至孝的史料外，晋书中记载姚兴心腹之臣给事黄门侍郎古成诜之事曰："时京兆韦高慕阮籍之为人，居母丧，弹琴饮酒。诜闻而泣曰：吾当私刃斩之，以崇风教。遂持剑求高，高惧逃匿，终身不敢见诜。"

(13) 一个很好的例子是青海发现的一个匈奴墓葬；在这砖室墓中有充分的汉墓特征，如果不是发掘者很幸运地找到一颗"汉归义匈奴亲汉长"铜印的话，它很可能被视为汉上层人物的墓。参见赵生琛：《青海大通上孙家寨的匈奴墓》，《文物》1979年第4期，第49—53页。

(14) S. South, *Palmetto parapets*. Institute of Archaeology and Anthropology, *Anthropological Studies* No. 1. （Columbia: University of South Carolina, 1974）, pp.268–269; William Y. Adams, "On the Argument from Ceramics to History: a Challenge based on Evidence from Medieval Nubia," *Current Anthropology* 20 （1979）: 727–744; T. H. Charlton,"Population Trends in the Teotihuacan Valley, A.D. 1400–1969," *World Archaeology* 4（1972）: 106–123.

(15) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980，第335—355页；尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期，第42—49页。

(16) Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* （Berkeley: University of California Press, 1982）, pp.380–381.

(17) Michael Moerman, “Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?” *American Anthropologist* 67（1965）: 1215–1230.

(18) Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, trans. by Alide Eberhard（Leiden: E. J. Brill, 1968）, p.2.

(19) 日本人江上波夫所作之《骑马民族国家》一书，以游牧民族东渡日本对日本民族与文化的影响，来说明日本人之优越根源（相对于农业民族的中国人）；可以说，便是如此的历史与考古溯源之作。参见江上波夫：《骑马民族国家》，张承志译，光明日报出版社，1988。

(20) 罗香林：《夏民族发祥于岷江流域说》，《说文月刊》1943年（第3卷）第9期；陈志良：《禹与四川的关系》，《说文月刊》1943年（第3卷）第9期。

(21) Fredrik Barth, “Introduction,” in *Ethnic Groups and Boundaries*, p.11.

(22) 在此我引用一篇论文的标题：“Ethnic Group are Made, Not Born”,见N. G. Schiller,“Ethnic Group are Made, Not Born: The Haitian Immigrant and American Politics,”in *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*, ed. by George L. Hicks & Philip E. Leis （North Scituate: Duxbury Press, 1977）, pp.23–35。

(23) Stanton W. Green & Stephen M. Perlman, eds., *The Archaeology of Frontiers and Boundaries* （Orlando: Academic Press, 1985）, pp.4–9.

(24) Richard A. Gould, *Living Archaeology* （Cambridge: Cambridge University Press, 1980）, pp.29–47, 161–228.

(25) F. A. Yates, *The Art of Memory*; Barry Schwartz, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory,” *Socail Forces* 61（1982）: 374–402; Alan Radley, “Artefacts, Memory and a Sense of the Past,” in *Collective Remembering*, pp.46–59.

(26) George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*（Chicago: Chicago University Press, 1986）, p.27.

(27) 这是华夏的主观看法；而显然当时的华夏并未充分了解羌人的亲族体系与政治秩序。

(28) 王明珂：《羌在汉藏之间：一个华夏边缘的历史人类学研究》，中华书局，2008。

(29) Michael M. J. Fischer, “Fischer: Ethnicity as Text and Model,” in *Anthropology as Cultural Critique*, appendix, p.173.

(30) Ming-ke Wang, *The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*, Ph.D. diss.（Cambridge, MA: Harvard University Press）, chap. 4.

(31) 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族—羌族》，《社会科学战线》1980年第1期，第117—152页；冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》。

(32) 钱穆：《周初地理考》，原载《燕京学报》1931年第10期，亦见《古史地理论丛》，生活·读书·新知三联书店，2004。

(33) P. H. Gulliver, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*, pp.113–117.

(34) 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》1980年第1期；安应民：《吐蕃史》，宁夏人民出版社，1989，第1—4页。

第二部分　华夏生态边界的形成

华夏，这个中国人最早的自称，出现在春秋战国时期。许多学者将华夏的起源追溯到考古上的仰韶或龙山时期，或传说史料中的三皇五帝时期，或体质学上的北京人。然而，在本书中我关心的是华夏边缘的形成。也就是，为何有些人是华夏，有些人不是华夏？从何时起有此区分？从何地开始出现这种区分？以及，为何要有此区分？

在新石器时代晚期，由辽河流域到长江流域，许多不同地区的人群，各在自己生存的环境中，靠山吃山、靠水吃水地生活着。这时，种植谷类作物早已流行，但是这些农人也靠捕鱼、打猎、捡些可吃的植物野果来补充粮食。虽然通常他们活动的范围不大，但经过间接的沟通，各地区人群之间也有些往来。他们学习外来的制陶技术，或传述由远方传来的神话故事。到了公元前3000年左右，一个河南老农所使用的陶器，与一位江苏南部居民所拥有的陶器，大致上是差不多的。就这样学别人如何做陶器及其他事物，以及传述听来的故事，各地区人群间的文化交流愈来愈密切。

黄河流域，这时在考古上是仰韶与龙山文化时期。当时的农民住在河边台地，在黄土上垦地开荒。像这样以相当原始的耕种技术生存的农民，沿着黄土，向北一直分布到鄂尔多斯与河套的北岸，东北到达西辽河流域，向西，他们进入青海省的河湟地区（黄河河谷与湟水河谷）。在河湟、河套以及西辽河这些农业边缘地区，气候比较干冷，但是原始农人们还是生存下来了。只是比起中原龙山文化的农民，他们得多畜养些家畜，或多猎一些野生动物。公元前3000年左右，经过长期农业定居生活，这些原始农民的人口增加得很快，村落与村落间的空地愈来愈少。到了公元前2000年左右，全球气候逐渐干旱起来，黄河流域也不例外。现在的情形是，靠土地吃饭的人大量增加，但土地的生产却减少了。

人们解决这样的问题，通常有三种办法（或是两三种办法并

用）。第一种办法是，设法改进生产技术，以增加粮食生产，或另找可以利用的资源。第二种办法是，以战争、征服与统治，将部分人变成吃得少、做得多的生产者，以剥削他们来供养少数的统治阶级或统治族群。第三种办法是，以新的族群认同重划可分享资源的人群范围，并以武力将其他人群排除在外。后面这两种办法，并没有增加可利用的资源，只是以暴力来进行资源的再分配（redistribution）。在黄河中下游的中原地区，虽然改进农业技术以增加生产一直在进行之中，但从龙山晚期以来最大的变化，显然是人群间的冲突增加，防卫性的建筑出现，人群间财富与权力的分配愈来愈不平均，政治结构愈来愈大。终于，在公元前2000——公元前1500年间，出现了中央化的夏、商王朝。并在此之后的周王朝时代，华夏与夷戎蛮狄之分的观念形成，华夏成为一个强力维护共同资源的人群。从此以后的3000多年里，一方面，经常吃不饱的中国农民，辛勤地在田中工作，来供养由地方到中央的大小地主与统治阶层。另一方面，为了防范单于、可汗南下牧马，他们的子弟驻守在遥远的长城边上，或成为无定河边的枯骨。

同时，在遥远的黄土农业边缘地带，人们在进行另一种改革。利用草食动物，将原来人们不能吃的草本、荆棘植物，变为赖以维生的资源。这种改革——游牧——不但改变了当地人群的生产方式，也根本改变了他们的社会组织与意识形态，造成与中原夏商王朝截然不同的世界，也因此造成华夏边缘的出现。以下我简述这些发生在黄土农业边缘的环境与人类生态变化。

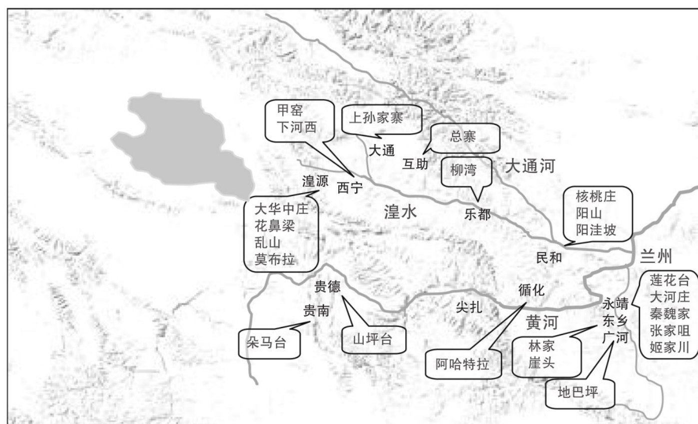
第四章　青海河湟地区游牧社会的形成

青海河湟地区位于青藏高原的东北边缘。这儿是黄河上游河段及其支流湟水流过的地方；山高谷深，气候严寒。华北黄土高原的黄土，一直向西分布到这里。但是，这儿的黄土堆积薄，且呈不连续的块状分布。这些沿着河川的黄土台地，也就是早期河湟居民活动的舞台。植物生长季节短，降水量不稳定。在这种环境中，人类活动的主要限制是高度。高度使得原始农业活动只能限于谷地。谷地之上，一般粮食作物难以在那么高寒的地方生长。广大的高山自然资源，蕴含在多种的草科、棘科与藓苔类植物之中，但这是原始农人无法利用的。

河湟地区的早期农民

新石器时代晚期，陕西、甘肃地区仰韶文化的人群在黄土地上垦地种植，并制作精美的彩陶。略晚，西方河湟地区的人们也开始制作彩陶，并在黄土台地上开垦。他们的活动遗迹，就是考古学家所发现的马家窑、半山、马厂、齐家等文化遗存（见图一）。

公元前3000年左右，生活在河湟地区的是马家窑文化的人群。这些人，毫无疑问是以农业为主要生业的。他们住在小型村落里，房子为半地穴式，屋基与居住面凹入地平面下；以木柱做支架，以草秆和着泥做成屋墙。晚期的房子则完全建在地面上。有些地区屋柱的基础，曾经多道手续加强、防朽腐，以期能长久使用。[(1)]在他们居住的地方以及墓地，考古学家还找到一些碳化的麻、粟种子，以及他们使用过的农业工具如石制的镰、杵、臼、斧、锄等。这些都证明当时人过的是相当定居的农业生活。遗址中也发现一些动物遗骨；这些动物有驯养的猪、狗、牛、羊、鸡，以及野生的鹿、羚羊、野猪等。[(2)]因此，狩猎与畜养在他们的生计中也很重要。



图一　青海河湟地区新石器时代晚期至铜石并用时期重要考古遗址

公元前2700——公元前2000年，在考古文化上，马家窑文化被半山与马厂文化取代。但是河湟地区的人群，在经济生态上却没有太大的变化。他们仍以农业生活为主，以畜养与狩猎来添补粮食。在青海民和县一个半山时期墓葬遗址中，出土了大量的随葬陶器。在这些墓葬中，个别墓主随葬陶器数量多寡相当悬殊；少的只有1个，最多的有50余个，一般都随葬10—20件陶器。(3)由于这些陶器的器形都相当大，数量又多，显示拥有这种陶器的人群，必然是相当定居的人群。另一方面，随葬陶器数量悬殊，也显示在此社会中已有资源不均、贫富分化的现象。

在较晚的马厂时期，人们过着更倚重农业的生活。他们的农业工具制作得更精致，种类也变多了。显然，为了更有效地运用人力以增加生产，当时的人制作各种石制工具，以应不同的农业生产过程所需。在许多陶罐中都发现他们储存的粮食种子，这也说明他们是主要以务农为生的人。(4)在畜养动物方面，最普遍被畜养的可能是猪；当时人普遍有在墓葬中随葬猪骨的习俗。猪是不适于经常迁移的动物，因此，这也显示当时此地居民不是经常移动的。在有些马厂文化墓葬中，不但发现有大量的陶器、猪骨、狗骨，还发现殉葬的人头骨与骨架。(5)以人为殉，表示某些人或家族有特别的威权，能对他人制度化地行使暴力；这是明显的社会阶层化迹象。

到了约公元前2200——公元前1700年的齐家文化时期，河湟地区农业定居生活发展到了巅峰，也由此发生一些转折。而且，地域性的人类生态差异逐渐明显。甘肃地区齐家文化的农人，住在半地穴式且地面铺草泥白灰的建筑中，有些人则住在较小的、平地起建的屋子里。他们在田里种粟，用石制的工具翻土、铲除杂树以及收割。考古学家在此发现许多以农业用途为主的石器，以及散落在屋中、窖坑、墓葬中的谷物种子。(6)

在宗教生活上，齐家文化东部的人们流行用羊骨占卜。在一个墓葬遗址中间，考古学者发现一些石头排成的圆圈。在石圆圈附近，出土了一些卜骨与牛羊的骨骸；显然在这儿曾进行过一些与丧礼有关的宗教仪式。屋子的形式、石制农具、骨卜的习俗，这一切都与他们的东邻，即陕西地区龙山文化的人群非常相似。不同的是，他们所养的牲畜，显然较东边龙山文化人群所养的多。许多齐家文化墓葬中都出土了大量的动物遗骸。根据大何庄遗址动物遗骇的分析，这些动物绝大部分是猪与羊；猪约占所有动物的73%，羊占21%。(7)在附近的秦魏家遗址中，也发现大量的随葬动物下颚骨；猪下颚骨有430个，羊下颚骨50个，牛下颚骨38个。(8)这都显示，猪在他们的生计中有绝对的重要性，其次是羊与牛。这些随葬动物下颚骨的墓葬，在形制大小，以及随葬动物及其他物品的多寡上，都相当地悬殊。秦魏家的齐家文化墓葬群中，随葬猪下颚骨少者1块，多者达68块。这显示了农业定居所带来的资源分配不平均在这时已相当严重了。

在青海河湟地区，虽然这里齐家文化人群与甘肃齐家文化人群使用相同或相似的陶器，但是在经济生态上，却与后者有相当的差别。当时住在互助总寨的人们，使用两种用途截然不同的石刀（见图二）。一种是长方形带孔石刀；这与从前马家窑、半山、马厂文化的人所使用的以及东部齐家文化人群所使用的并无不同。另一种是以坚硬的石材打造的小型长条片状石刀。前者的用途，主要是割断谷类植物的茎纤维；后者，较适于切割动物的皮肉。而且，在总寨遗址没有发现猪骨，相反的，十个墓葬中的四个都随葬羊角。在甘肃齐家文化中，人们的随葬陶器既大且多；在河湟总寨，人们流行以小件的铜饰物随葬，陶器既小又少。(9)另一个河湟地区齐家文化遗址，青海贵德

朵马台，当时的人所使用的石器，也是以细石器为主，几乎没有可称为农具的大型石器。随葬品以小件的铜饰物为主。(10)

究竟，在齐家文化时期青海河湟地区发生了什么样的变化，使得当地的人减少农业活动；不愿养猪，而养更多的羊；不愿拥有太多、太大的陶器，而偏好小件的随身饰物？在人类生态上，这些考古现象的转变有何意义？关于这些问题，我们可以从养猪与养羊在人类生态上的差别说起。



图二　细石叶刀与双孔石刀

以养羊取代养猪

养羊与养猪，在人类生态上有截然不同的意义。原始农民所养的猪都是放牧的。在自然环境中，猪所搜寻的食物是野果、浆果、坚果、菌类、野生谷粒等(11)；这些，几乎也都是人可以直接消费的。因此，在食物缺乏的时候，猪与人在觅食上处于竞争的地位。这时，养猪并不能增加人类的粮食。相反的，羊所吃的都是人不能直接利用的植物。尤其在河湟地区，由于牧羊，这儿的人们可以突破环境的高度限制，以利用河谷上方的高地水草。

造成这种变化的原因，一方面是公元前2000——公元前1000年全球气候的干冷化，使得原始农业受到打击；另一方面，由于马家窑时期以来长期的农业定居生活，造成河湟地区人口扩张与资源分配不平均。关于气候变迁的问题，将在下一章说明。在此，我先讨论资源分配的问题。前面我曾提及，在马厂与齐家文化中有些人远比其他人更富有、更有权威，所谓的“社会阶层化”逐渐形成。当时河湟地区的人们，有可能像中原地区的人们一样，选择以统治者剥削被统治者，

以再分配的方式来解决生存资源不足的问题。但是，可能因为在这农业的边缘地区，没有足够的、可靠的农业生产，来支持这样的中央化威权，因此河湟地区最终也没有完全发展成中央化的阶级社会。同时，在资源不足的情形下，另一个解决之道也在酝酿中。那就是多养草食类动物，尤其是羊。羊可以吃草，人再来喝羊的乳，吃羊的肉。这样原来无法利用的高地草资源，就间接被人类利用了。

当时的情形可能是，在河湟地区，一些穷苦的农人发现他们能迁到较高的地区，依赖马、牛与羊过活，以此脱离谷地那些剥削他们的人。很快的，大家都发现这是个好主意，于是以农业为主的齐家文化生活方式逐渐瓦解。这种选择，最后将河湟变成与中原完全不同的世界。

辛店、卡约文化时期的人类生态变迁

这个变化，在齐家文化之后变得相当急遽。约在公元前1700——公元前600年，在考古上，辛店文化与卡约文化取代了齐家文化。这时，特别是较晚的卡约文化时期，河湟地区的人几乎已完全脱离了农业定居生活。

辛店文化人群，分布在的甘肃省西部与青海省东部。甘肃永靖张家咀与姬家川的辛店文化遗址，出土了大量的动物遗骨。动物种属包括牛、羊、马、猪、狗与鹿，其中数量最多的是羊，其次是猪。[12]永靖莲花台遗址，也出土了大量包括牛、羊、马、狗、鹿的动物遗骨。[13]在青海大通县的上孙家寨辛店文化遗址，考古学者也发现了包括牛、马、羊、狗等动物的遗骨。比起齐家文化时期当地的居民，辛店时期的人养更多的动物。而且，虽然猪仍然被人们畜养，但羊已普遍取代猪，成为当时人们最重要的驯养家畜。

他们留下的大多是墓葬与窖穴，房屋居址明显减少。他们制作的陶器，也较齐家文化人群的陶器要小得更多。显然辛店文化的人群较从前的人移动更多，因此他们的房子结构简单，不易保存在地层中，也因此他们所拥有的陶器器形变小、数量变少，并且养羊、马、牛比养猪更重要。虽然如此，因为文化层堆积厚，而且发现了大量使用过

的石制农具，因此考古学者认为他们在某种程度上仍是定居的农业人群。

由这些考古证据看来，齐家文化时期萌芽于青海河湟地区之养羊重于养猪的风气，在辛店文化时期不断地往东方扩散。终于，在甘、青广大地区人类之畜养动物中，羊的地位超过了猪。被驯养较晚的牛与马，此时也在河湟地区人群的生计中占有较重要的位置。一方面种植谷类作物，另一方面畜养马、牛、羊等草食动物，以扩大对自然资源的利用，这看来是个很理想的人类生态适应方式。但是，实际的情形可能并非如此乐观。畜养羊与行农业之间，有难以避免的矛盾。为了避免羊侵犯作物，它们必须被移到较远的地方放牧。而远离农业聚落，羊则易受野兽侵害，因而需要人力来照顾它们。因此，一边养羊一边务农，在家庭人力运用上会有无法避免的矛盾。只有在羊的数量不大，而农业较粗放的情形下，家庭人力才勉可兼顾。相反的，任何一方的扩张，无论是多养羊还是行较精致化的农业，都必须放弃另一方。在农业边缘的河湟地区，农业难以进一步扩张，因此，当资源不足时，一个较可能的发展便是养更多的羊而牺牲农业。

走向游牧化

卡约文化遗存在时代与地理分布上都与辛店文化有部分重叠，但前者时代延续较长、位置更向西延伸。所有考古学上所见的现象都显示，留下卡约文化遗存的人们过的已是游牧生活了。首先，在马家窑、半山、马厂、齐家文化中常见的房屋、居址几乎完全消失；唯一的卡约文化居址，在湟源的莫布拉被发现。这个居住遗址，被建在避风向阳的山谷中一个相当陡峭的斜坡上。在这里，有四个房子的遗迹。其中两个房子的遗迹，只是些柱洞与石头叠成的灶，没有墙基或屋顶的痕迹。另两个房子，没有墙与屋顶，甚至没有柱洞，只有比较硬的居住面。这几个房屋，原来必然有某种形式的墙与屋顶，可能由于它们是由可携带的材料或易腐朽的材料制成，因此不易被保存在考古遗存之中。屋内外都发现有大量的动物骨骸；在其中两个屋址，还发现大量燃烧过的羊粪。根据游牧藏族之民族志资料，羊粪是牧民最

好的取暖材料，而且只有在冬天羊被圈养时，羊粪才容易被收集使用。这个居址的选择——背风向阳的山谷——也是现在牧民理想的过冬场所。因此，所有这些证据都说明这是个游牧人群过冬的居址。(14)

卡约文化人群的生产工具主要是细石器制作的石刀、骨针及可系绳随身携带的小磨石等。马家窑到辛店文化中人们常使用的农具如长方形石刀、锛、铲、凿等，在卡约文化中全部消失（见表一）。他们所制作的陶器，又比辛店文化中的更小，而且数量也变少了（见表二）。(15)

表一　甘青地区新石器时代晚期主要遗址生产工具数量表

遗址 / 工具	刀	锛	铲	凿	细石刀	斧	锥	针	镞	总数
仰韶文化										
林家	205	312		186	12	211	358	236	45	1573
花寨子	1			2		5	7	1		16
吐谷台		2		1	1	4	2		2	12
柳湾 Ⅰ	1	14		11		9	1		42	78
柳湾 Ⅱ	24	136		150		178	15	1	60	564
鸳鸯池	8	1			14	1	13	15		52
齐家文化										
柳湾 Ⅲ	11	30		31		44	2	4	2	124
总寨	4				4	1	3	4	12	24
大何庄	84	7	87	8		80	26	29	8	329
秦魏家	22	9	15	7		18	18	30	4	123
皇娘娘台	81	9	7	17		13	36	24	19	206
辛店文化										
张家咀	43		17	2		7	14	1	3	87
姬家川	27	1	16	1		1	6	1	2	55
莲花台	95	3	52	8	2	6	34	91	11	302
卡约文化										
山坪台						1	3	2	1	7
中庄					3	2	5	14	11	35
甲窑					3	2	2	1	1	9
莫布拉					1		1			2

（资料来源：中庄，《考古与文物》1985年第5期；张家咀、姬家川，《考古学报》1980年第2期；秦魏家，《考古学报》1975年第2期；皇娘娘台，《考古学报》1978年第4期；林家，《考古学集刊》1984年第4期；莲花台，《考古》1980年第4期；柳湾，《青海柳湾》，文物出版社，1984；山坪台，《考古学报》1987年第2期；总寨，《考古》1986年第4期；大何庄，《考古学报》1974年第2期；吐谷台，《考古学报》1983年第2期；阳山，《考古》1984年第5期；崖头，《文物》1981年第4期；鸳鸯池，《考古学报》1982年第2期；花寨子，《考古学报》1980年第2期；莫布拉，《考古》1990年第11期。）

表二　甘青地区新石器时代晚期主要遗址陶器形制大小分布表

文化遗址	第一类	第二类	第三类	第四类	第五类	总数
仰韶文化						
林家	4	14	11	3	2	34
柳湾 Ⅰ	8	64	13	1		86
吐谷台	9	19	12	7		47
阳山	9	12	1			22
鸳鸯池	12	11	5	1		29
柳湾 Ⅱ	13	30	21	2		66
齐家文化						
大何庄	25	8	2	2		37
秦魏家	55	10	4			69
皇娘娘台	25	7	2	1		35
柳湾 Ⅲ	22	24	4	3		53
总寨	14	3				17
辛店文化						
崖头	5	3	3			11
莲花台	4	6				10
姬家川	9	2				11
张家咀	5	10	1			16
卡约文化						
山坪台	17					17
中庄	18					18

以上各遗址陶器（盆、罐、瓶），以口沿宽度与器体高度数值大小，分为五类：

第一类：口宽小于10cm，体高小于20cm；

第二类：口宽10—20cm，体高20—30cm；

第三类：口宽20—30cm，体高30—40cm；

第四类：口宽30—40cm，体高40—50cm；

第五类：口宽大于40cm，体高大于50cm。

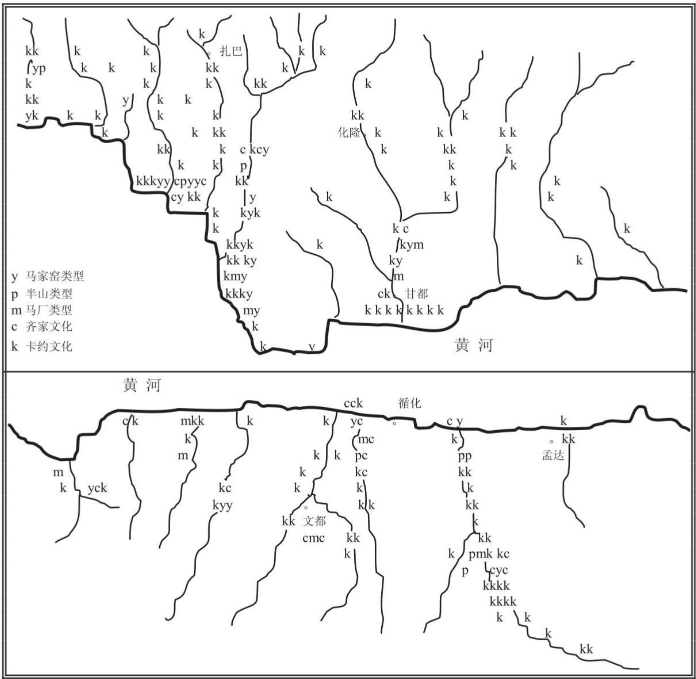
（资料来源：同表一。）

在墓葬中，随葬品主要是些随身饰品。这种小型随身饰物，作为一种财产，较能配合经常移动的生活形态。更重要的是，在卡约文化人群的考古遗存中，猪完全消失，取而代之的是羊、马、牛等草食动

物。显然，为了配合游牧生活，他们必须放弃住屋、笨重的陶器、不宜长程移动的猪以及其他一切妨碍移动的财产。

游牧经济由两个基本因素构成：一是畜养草食动物，一是移动。在卡约文化人群的墓葬中，经常发现有被斩下的马、牛四肢骨，排在死者棺木的四个角上。羊的趾骨，被放在死者身边。因此，游牧对卡约文化的人来说，似乎不只是由利用植物转变为利用动物而已；以象征“移动”的动物腿骨陪葬，说明他们也意识到“移动”在这种新经济生活中的重要性。

因为饲养草食动物，卡约文化人群中比较早期的人群能够利用河流上游的高地，因此他们的遗存经常在较高的地方被发现。一项在黄河上游青海循化与化隆两县所作的考古调查，显示这里由新石器时代晚期到铜石并用时代，人类生活环境空间的利用与分布情形（见图三）。这项资料显示，卡约文化人群可以利用相当高处的环境资源，这是当地由马家窑到齐家文化中的人群做不到的。



图三　化隆、循化县马家窑至卡约文化时期考古遗址分布

（资料来源：《考古》1991年第4期。）

这些证据都表示，当时人们已放弃依赖种植、养猪的定居生活。他们可能还有些简单的农业，但或因农业活动太少，或在意识形态上他们觉得从事农业不光彩，因而在考古上几乎没有留下任何农业痕迹。无论如何，现在他们主要过着依赖草食类动物的生活。利用羊、牛、马特殊的消化系统，他们得以突破环境的限制，来使用农人无法利用的高地水草资源。而动物的移动性不仅使他们得以配合季节移动以获得广大的水草资源，也使他们在艰苦而又变幻无常的环境中可逃避各种自然与人为灾害。最后，移动也造成他们特殊的社会结构以及相关的社会意识形态。

河湟游牧人群的社会结构及其特质

全球游牧流行的地区，在环境上都有一些共同的特点——农业资源（水分、温度）不足。但更重要的是，这些资源的不稳定性。青海河湟地区便是如此的环境。不定期的干旱与突来的风雪，对于定居的农民常造成致命的打击。因此，游牧成为在此农业边缘地区的一种特殊适应，也是人类文明发展过程中的一个重要进步。[16]游牧不仅改变人与自然的关系，也改变人与人的关系。也就是说，游牧经济必须配合着特别的游牧社会组织。这种社会的组织原则便是：分散性（segmentary）与平等自主（egalitarian）。中国汉代时，住在河湟地区的人群——当时的中国人称之为“羌人”——便在如此的社会之中。为了适应这种资源贫乏且不稳定的环境，河湟牧民必须结合在聚散有弹性的人类社会群体中。配合人畜卓越的移动性，一个社会群体随时能分裂成更小的群体，或与其他群体聚集成更大的人群从而利用环境资源或逃避自然与人为灾害。这就是一般游牧社会中常见的“分枝性结构”（segmentary structure）。[17]

根据汉代文献以及参考当代游牧民族志的资料，我们对汉代河湟羌人分枝性社会结构的理解大致如下：几个家庭，组成一个牧团；许多牧团，构成一个次部落；许多次部落又构成部落。因此，汉文典籍中以“大豪”“中豪”“小豪”，来称呼不同层级的羌人领袖。在分枝性社

会结构中，每个牧团都可以自由地加入或退出一个部落。他们缺乏中央化领导，部落首领的权威十分有限；除了战时，没有上级领袖能指挥下级领袖。因此，汉晋中国文献描述河湟地区的人群为：

不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。[18]

在这样的社会结构中，决策权（decision making）分散在每一个牧团中，甚至在每一个游牧家庭之中；这就是在许多游牧社会中常见的“平等自主”（egalitarian）原则。公元前63年，先零部落与一些羌族部落结盟，结果聚集了200多位羌族首领。公元87年，一位汉朝将领设宴招待羌人首领们，伺机将他们全部杀害，结果有800多位羌人首领被杀。公元164年，3000余帐的羌人集体对汉朝政府投降，率领前来的领袖多达355人。[19]这些资料都显示，无论是结盟或投降，每一个小游牧单位都自行决定自己的命运，并由他们的首领代表出席。

各游牧人群间的对立、仇杀与战争，是他们生活的一部分；借此，各层级的游牧人群得到暂时的凝聚。譬如，与其他次部落之间的战争，能凝聚一个次部落下的各牧团；部落与部落之间的战争，则能凝聚部落下的各个次部落。部落间的结盟，只在非常必要时才会出现；通常是为了战争。在汉代，为了对付汉帝国的进攻，羌人每次结盟时各部落都必须先解除彼此间的仇恨，交换人质取信，并发誓盟诅，这也可见部落结盟并不容易。战争结束后，部落联盟便解散，各部落回到分散、对立的状态。然后，又开始各游牧人群间无止的相互仇杀与争战。[20]

部落间的战争与相互仇杀，主要为的是争夺肥美的山谷与邻近高山草场。汉代河湟主要羌人部落都是兼营农业的游牧人群。他们在春天出冬场（游牧社会人畜过冬的地方）后，先到河谷种下麦子，然后往山中移动，展开一年的游牧。秋季回来收割后，再回到冬场。如此在河谷中种麦，在附近山上游牧，生活所需大致无缺。因此，一个美好的山谷是各部落必争之地。为了争夺、维护一个山谷，部落成为最重要的社会组织，也因此使得任何超过部落的政治结合都是短暂的。

汉代游牧的河湟地区与东方的汉帝国相比，可以说是两个极端相反的世界。在汉帝国的世界中，皇帝统治着一大块地方。皇帝之下是各层级的贵族、官僚，他们也是大小不等的地主。这个巨大的政治体制，主要依赖农人的徭役赋税来维持。在这个中央化与阶层化的世界中，强调的是尊卑之分，下位者对上位者的服从与效忠，以及由此产生的社会秩序。西方半游牧部落人群所居的河湟地区，是人群分散化、平等化的世界。因为环境是如此困苦，而人们的财产大都是长了四条腿的牲畜，所以分散、平等、自主成了普遍的生存原则。在这里，每个家庭或牧团都为了生存而努力，没有徭役赋税。“移动”使得人与人之间，人与群体之间的关系，都是短暂的、易变的。因此，个人对所属牧团或部落的认同，以及对部落领袖的效忠，都不必是永久的。

公元前3000年，河湟地区的人类文明原是黄河中游地区仰韶文化的延伸；无论在物质文化上，或是经济生产方式上，两者都没有太大的差异。从公元前2000年前后开始，两边各自发生了一些变化。到了公元前200年左右时，河湟与黄河中游地区间的分野，不只是定居与迁徙、农业与牧业的差别而已。更重要的是，东方的汉帝国成为中央化、阶层化的世界；西方河湟地区则是各部落分散化、自主化的世界。于是，对华夏的中原帝国而言，一个人类生态的、社会的与意识形态的“边缘”已经形成。

---

(1) 青海省文物考古队：《青海民和阳洼坡遗址试掘简报》，《考古》1984年第1期，第15—16页。

(2) 甘肃省文物工作队、宁夏回族自治州文化局、东乡族自治县文化馆：《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》1984年第4期，第154—159页。

(3) 青海省文物考古队：《青海民和县阳山墓地发掘简报》，《考古》1984年第5期，第388—395页。

(4) 青海省文物管理处考古队，中国社会科学院考古研究所：《青海柳湾》，文物出版社，1984，第252页。

(5) 张学正、张朋川、郭德勇：《谈马家窑、半山、马厂类型的分期和相互关系》，载《中国考古学会第一次年会论文集》，文物出版社，1980，

第62页。

(6) 中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》，《考古学报》1974年第2期，第29—62页。

(7) 中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》，第38—56页。

(8) 谢端琚：《甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地》，《考古学报》1975年第2期，第57—88页。

(9) 许新国：《青海互助土族自治县总寨马厂、齐家、辛店文化墓葬》，《考古》1986年第4期，第309—317页。

(10) 青海省文物管理处考古队：《青海省文物考古工作三十年》，载文物编辑委员会编《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979，第162页。

(11) 参见Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*（London: Hutchinson & Co., 1963）, p. 262。我在四川松潘地区，对于羌族在山区牧猪的采访与观察，也有同样的结果。当地放牧的猪，经常寻找一种野谷粒为食。据当地羌族告诉我，在20世纪60年代的三年困难时期，就是这种野生谷粒救活了许多人命。

(12) 谢端琚：《甘肃永靖张家咀与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》1980年第2期，第204、215页。

(13) 谢端琚：《甘肃永靖莲花台辛店文化遗址》，《考古》1980年第4期，第308—309页。

(14) 高东陆、许淑珍：《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》1990年第11期，第1012—1016页；Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, pp.40–43。

(15) Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, pp.49–50.

(16) 许多学者认为，人类文明的演进曾经历渔猎、畜牧、农耕三个阶段。因此，畜牧或游牧是人类文明发展序列中，介于原始的渔猎与进步的农耕的中间阶段；这是农业定居人群的偏见。事实上，考古数据显示，在全球主要游牧地区中，人类都曾由农耕，或以农为主的混合经济，转入游牧经济之中。

(17) Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp.142–150; Fredrik Barth, "Segmentary Opposition and the Theory of Game: A Study of Pathan Organization," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 （1959）: 5–21; Pierre Bonte, "Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Eléments d'une problématique," in *Pastoral Production and Society*, pp.171–199.

(18) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(19) 《汉书》卷六十九，赵充国辛庆忌传第三十九；《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七；《后汉书》卷六十五，皇甫张段列传第五十五。

(20) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七；Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, pp.90–94。

第五章　鄂尔多斯及其邻近地区游牧社会的形成

在另一个黄土农业的边缘地区，内蒙古阴山以南到陕西北部的鄂尔多斯附近，也经历了与河湟地区类似的人类生态变迁。由于在地理位置上与晋陕龙山文化区更接近，使得在这里发生的人类生态变迁对南方龙山农业地区人群造成了更直接的冲击。而南方人群对此的反应，也进一步影响鄂尔多斯及其邻近地区的人类生态变迁。

鄂尔多斯地区，是指内蒙古自治区西南部，包括内蒙古伊克昭盟（今鄂尔多斯市——编者注）和陕西省定边、靖边、横山、榆林、神木、府谷等地的长城以北的地区。黄河在此绕一大圈，鄂尔多斯的北、西、东三面皆以黄河为界。我们所探讨的地理范围，还包括与鄂尔多斯隔黄河相望的地区，包括西面的贺兰山、乌兰布和沙漠，北面阴山以南的河套区，以及东北面的土默特平原，东面的内蒙古清水河县至托克托一带。

鄂尔多斯东部、土默特平原以及大青山南的套北地区，都属于温暖半干旱气候。鄂尔多斯西部，则属温暖干旱气候区。到了狼山下的套西北地区，年降雨量只有150—250毫米。因此大体说来，这区域中干旱的程度是由东南向西北递增。降水量不平均且变化大是其特色。[1]

新石器时代晚期的混合农业经济人群

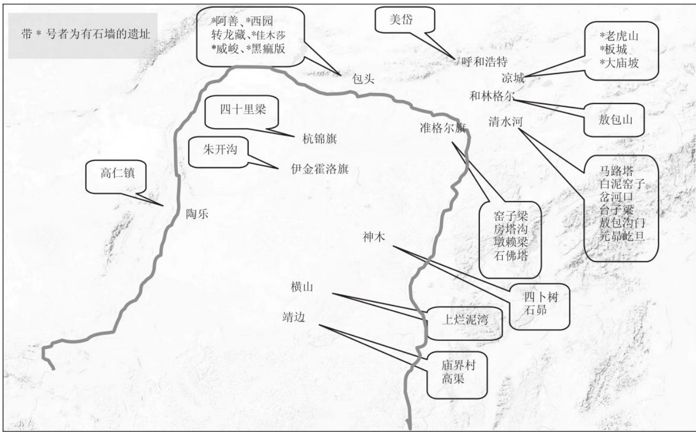
新石器时代晚期，这一地区较早的人类活动遗迹主要分布在北部的套北地区，鄂尔多斯高原东部，以及黄河彼岸的清水河至托克托一带，与南部的无定河流域一带（见图四）。至于高原内部毛乌素沙地一带，在当时是因沙地已形成以致不适人居，还是曾有人群活动但其遗迹为后世形成的沙层掩没，目前尚不清楚。无论如何，较早在此活动的人群，在文化与经济生态上都与南方的仰韶与龙山文化人群非常

相似。

仰韶农业文化的边缘人群

在包头阿善、呼和浩特美岱、和林格尔县敖包山，以及清水河县的白泥窑子、岔河口、台子梁，准格尔旗的窑子梁与壕赖梁，杭锦旗四十里梁等地，都曾发现带有彩陶的文化遗存。考古学者称之为“阿善一期文化”或“岔河口文化”，有时也称之为仰韶文化。这种文化遗存分布广，遗址一般面积不大，文化层薄，遗物不丰富。(2)

以白泥窑子出土的人类遗存来看，约在公元前4000年，已有人群在此以农业谋生。当时的人住在方形浅穴式的房子里，房子由五根房柱支持，门口有石板铺设的斜坡门道。室内近门处有石砌坑灶，室外也有灶。部分陶器带有彩绘。他们使用的石器，主要是砂岩制作的敲砸器、刮削器、石球，及磨制的长方形单孔或双孔刀，磨盘、磨棒等。这些石器的功能，似乎都与农业生产或谷类粮食处理过程有关。另外，也有属细石器的刮削器、尖状器以及石镞。考古学家认为，农业为当时人们的主要生产活动，并认为这是与中原地区仰韶文化有密切关系的文化遗存。(3)



图四　鄂尔多斯及其邻近地区新石器时代晚期重要考古遗址

由清水河至托克托的黄河沿岸，仰韶文化人群大多在河边台地上建立他们的聚落。这种村落遗址，面积一般约数万平方米，较大的广

达15万平方米，可见已有相当规模的社会生活。他们遗下的生产工具有石刀、石铲、石斧，及其他刮削器、砍砸器与砍伐器等，显示他们的经济生活与农业有密切关联。以岔河口遗址为代表的陶器，与黄河中游的仰韶文化陶器相似；略晚，以海生不浪东遗址为代表者，则受马家窑文化的影响。[4]

在河套以北地区，相当一部分仰韶晚期的人类遗存是“阿善二期文化”，时代为公元前3700——公元前3000年之间。这时期人类的遗存较丰富，以农业为主兼营狩猎采集的经济生活特征更明显。房子仍为半地穴式，室中心有平底坑灶，坑灶后往往又有一方形地面灶，均已烧烤得十分坚硬。房子四角及火塘附近都有柱洞遗迹，还有直径较小的柱洞分布在墙壁四周。房子附近有窖穴，作为储藏及抛弃废物之用。所有的证据都显示，他们是相当定居的人群。在农业生产上，当时人们使用大型石器，如斧、锛、铲、穿孔石刀、磨棒、磨盘等，并以坚硬石材打造锐利细石器，如石镞、石叶、石片及括削器等，用于狩猎以及切割动物的皮肉。另外，在鄂尔多斯南部的陕北地区也发现许多仰韶文化遗存。同样的，在这儿与仰韶文化半坡类型陶片一同出土的，除了石刀、石斧、石铲之外，还有丰富的细石器。

大量的细石器出现在鄂尔多斯附近的仰韶文化遗存中，这是在山西南部、关中地区与河南等地的仰韶文化遗址中少见的现象。两种石器（细石器与大型砂岩石器）并存于这个仰韶农业的边缘地区，可能代表着当地特有的人类经济生态。磨制石器以长方形石刀、斧、锛、铲等为主，而这些石器被认为是主要用于整地、翻土、收割等与农业有关的活动。[5]细石器则以大量的刮削器为主。这种刮削器的刃部质硬而脆，利于以巧劲切开动物的皮肉，而不适于用力割断植物纤维。因此，它所代表的人类生业活动应是畜牧或狩猎。[6]这些考古发现都显示，鄂尔多斯及其邻近地区的新石器时代晚期居民，在经济生态上与中原仰韶文化的农人非常接近，不同的是，比起后者，他们较依赖动物。这是一种原始混合农业生活。

鄂尔多斯地区龙山文化时期的人类生态变迁

到了公元前3000年左右，上述的混合农业生活，在套北与鄂尔多

斯东部地区都有相当的发展。这些人群留下的遗存，由于在文化特征上与南方的龙山文化相当接近，因此被纳入龙山文化之中。

鄂尔多斯东部地区　在这一地区，仰韶文化之后，普遍出现了一种以篮纹陶器、白灰居住面遗迹、袋形灰坑为主要特征的文化遗存。这些考古文化特征，也见于山西、陕西的龙山文化之中，因此有些学者称此地此时期为“龙山文化”。另有一些学者，注意到这些遗址所出的细小石器，因而称之为“细石器文化”。[(7)]细石器与角骨器增加，是本地由仰韶到龙山时期的一大转变。这种有龙山文化特点的文化遗存，据调查者称，多分布在黄河河谷断崖上。值得注意的是，比起当地仰韶遗址而言，龙山文化遗址分布较为密集。[(8)]

譬如，以准格尔旗南部的大口遗址为例。这是一个考古发掘收获丰硕的遗址。遗址坐落在高出河床30米的台地上，其遗物被分为前后两期。大口一期的遗物较少，主要是罐、瓮、斝、鬲、豆、盆等陶器。大口二期文化层中，发现有房屋遗迹。房屋地面及残存的墙上，都均匀地抹上了一层5厘米厚的白灰面。室内的柱洞底填碎陶片，以稳定柱子及加强其承重力。屋子正中有一圆形火塘，火塘周围的填土经长期踩踏而变得很坚实。门前有一与门宽略等，长约2.5米的下坡路段，由于人们进出而被踩实为路土。窖穴中出有一些零散的兽骨、兽牙与牛角，底部有锥、针、镞等骨器。动物遗骨中可辨识出猪、羊、牛、鹿等动物。石器的种类有斧、铲、长方形穿孔石刀、锛、臼形器、盘状器及磨器等。出土骨器89件，有凿、镞、锥、针、匕等。考古学家认为，石铲、石斧、石刀等农具的出土，显示当时人的经济生活是以农业为主。广泛使用骨器，及大量动物骨角的出现，显示家畜畜养及（或）狩猎也在当时的生产活动中占有一定地位。[(9)]房屋的建筑方式，经长久踏实的室内及门口的地面，以及大而厚重的陶器，都显示当时人过着相当定居的生活。

另外，当时住在准格尔旗西部石佛塔遗址的人群，他们的白灰面居住遗址、袋形灰坑、长方形带孔石刀，及鬲、甗等三足器，都显示与中原地区龙山文化有密切关系。他们遗留下大量的石斧、石铲、石刀等农业生产工具，及石磨棒、石杵等谷类加工工具。显然，锄耕农业是当时人们的主要生业活动。但是，由出土的一些石球及石片刮削

器来看，考古学家认为狩猎是他们辅助经济的一部分。(10)

套北地区　在套北的包头地区，这种龙山文化被称为“阿善三期文化”。在阿善三期文化较早的阶段，当地的人住在半地穴式或地面建筑中。居住面由草拌泥铺成，再略经烧烤。窖穴比前期多。生产工具有大型石器、细石器、陶制品、角骨器，器形、种类都与前期类似。到了阿善三期文化晚期，居住形态出现较大的变化。此时人们住在石筑房屋中，外有石砌城墙保护。这种石墙，据称是中国已发现最早的石筑城墙。城墙随地形起伏，有的地段墙基厚达1米以上，残存墙基高近2米。

在阿善二期、三期遗址中，都曾出土许多狗、猪、羊、牛的骨骼，(11)人们所使用的细石器中又有大量的石镞，因此动物畜养或狩猎在当时人们的经济生业中应有相当的重要性。也就是说，由仰韶时期到龙山时期，当地的人都过着兼营农业与畜牧、狩猎的混合农业生活。但是在这些地区，人们对农业资源与对动物资源的倚重，在仰韶与龙山文化时期是有差别。有趣的是，这个差别并不是人们愈来愈依赖农业；相反的，龙山时期的人较前期的人更依赖动物性资源。这一点，表现在阿善二期、三期文化中人们所使用的工具变化上（见表三）。

表三　阿善遗址二期、三期各种生产工具比例

工具性质 / 时期	二期（仰韶晚期）	三期早段（龙山时期）	三期晚段（龙山时期）
细石器	17%	23%	19%
大型石器	51%	29%	38%
角骨器	10%	28%	22%
陶制品	22%	20%	21%

（资料来源：《考古》1984年第2期，第99—104页。）

由表三可看出，陶制工具所占的比例一直很稳定，但细石器、角骨器、大型石器，在所有工具中的比例则有变化。变化的规律是：细石器与角骨器同增同减，而它们与大型石器的增减则相反。由第二期至第三期早段的变化是，细石器及角骨器大量增加，而大型石器则大

量减少；由第三期早段至第三期晚段，大型石器所占的比例又升高，而细石器及骨角器的所占比例减少，但细石器及骨角器的所占比例，仍高于第二期文化中同类器物所占的比例。如果角骨器增加，便表示当时动物的遗骨容易取得，则细石器与角骨器同增减的现象，也说明这些细石器的使用的确与狩猎或畜牧经济有关。这个工具比例的变化，显示在龙山文化时期（阿善三期文化），畜牧或狩猎的重要性在套北地区人群的经济生活中有增加的趋势。这个变化，大约发生在公元前3500—前2100年之间。

同样的现象，也见于大青山下的包头西园遗址。这儿的出土遗物分布在东西两个台地上。西台地的文化遗存，被分为三期五段。西园二期与三期，无论是房子的形制、结构，生产工具，以及陶器的器形与组合，都和阿善二期遗存面貌相当。在生产工具上，仍然是磨制石器与细石器并存，但二期的生产工具数量及种类皆少，以磨制石器为主，特别是两侧带缺口的长方形石刀最为流行。第三期，生产工具的数量与种类都有增加。值得注意的是，三期细石器在生产工具中的比重增大，石器与骨器的制作皆较为精致。(12)在东台地上，发现有石砌围墙及石砌房屋基址，房屋形制与阿善三期晚段的房屋完全相同，遗物分别属于阿善二期与三期文化。(13)因此，西园的考古遗存也显示，在接近龙山或龙山早期，这一带人群对动物性资源的依赖有加强的趋势。

公元前2500—前2100年左右，在阿善与西园遗址都出现有石筑围墙或城墙的防卫性聚落，(14)显示当地人群间的资源竞争趋于剧烈。事实上除此两地外，有石砌围墙的城堡还广泛分布在内蒙古中南部，如大青山下的佳木莎、黑麻板、威俊，蛮汗山下的老虎山、板城、大庙坡，清水河县的马路塔等遗址。这种石城堡大都建在背靠大山的山麓台地上，以石块错叠，缝隙间塞碎石以胶泥黏固。城址都选择在地势险要之处，周围并不都设有城墙，而是有些地段利用悬崖为屏障。城墙厚度一般为0.7—0.8米，较厚的达1.2米。城墙高度由城内看一般并不太高，但建在陡坡的城墙，从墙外看墙体是很高的。城墙内及附近有石筑房址遗迹；有些城内并有所谓祭坛的石堆遗迹。(15)

总而言之，新石器时代鄂尔多斯及其邻近地区的人群，一方面直

接或间接受到南方仰韶及龙山文化农业因素影响而从事农业，另一方面，为了适应当地的干旱气候，他们也较前者更依赖猎取或畜养动物，以扩大对自然资源的利用。以地区而言，鄂尔多斯的东部及南部地区，与晋陕中原的新石器时代原始农业文化关系最密切，细石器较少。西部地区的细石器最发达，农业遗迹最少。套北地区则介于两者之间。也就是说，基本上农业的重要性由南往北，由东往西，逐渐减低；相反的，由细石器所代表的畜牧及狩猎，则由同方向逐渐增加。这与鄂尔多斯地区的干旱程度由东南往西北渐增的趋势一致。

以人类生态的长期变化而言，无论是在东部的清水河地区或是北部的套北地区，由仰韶时期到龙山时期，都有当地人群对动物的依赖逐渐增加而农业活动减少的趋势。因为在这样的混合经济中，农业与畜牧（或狩猎）原就是互补的；在某一方面的挫折，会使得人们加重对另一方面的依赖。这个变化较明显的时期，约在公元前2500—前2000年之间。也是在这一时期，清水河一带的人群将他们的聚落建在较高的台地或断崖边上。套北地区的人群，则纷纷筑城堡、建石墙以自卫。这些考古学上的现象，似乎都显示此时当地人群间的资源竞争渐趋剧烈。

气候变迁与农业边缘人群的适应

在公元前2000年以后，除陕北外，这一地区所有的人类活动遗迹都逐渐消退或完全消失。目前发现自新石器时代延续最晚的遗址朱开沟，其最晚的一期为公元前1600—前1400年左右。[16]这一段本地考古发现几近空白的时期，一直要延续到春秋晚期，才出现以“鄂尔多斯式青铜器”随葬的游牧人群墓葬。这个考古遗存上的时代缺环，大约是在公元前1500—前600年之间，相当于中国史上的商代到春秋中期。

在本地春秋至战国时期墓葬的出土地点附近，往往有新石器时代的遗址，但却没有关于商、西周时期遗存的报道。这一地区新石器时代遗址附近，也经常有战国及以后的遗存，同样的，有关商与西周时期遗存的报道则非常罕见。这个考古学上的现象似乎显示，在鄂尔多

斯及其邻近地区（南部边缘的陕北地区除外），许多新石器时代以来人类居住的聚落在龙山后期或商代之初都被放弃。一直到春秋晚期及战国时期，才又出现人类活动的遗迹。仰韶时期以来，长期在这儿活动的混合农业人群，为何就此消失？到底在龙山后期发生了什么变化？

新石器时代晚期气候的干旱化

由许多证据看来，气候上的变化是造成这一人类生态变迁的重要因素。许多古气象学者都曾指出，以全球整体来说，公元前2000—前1000年是一个逐渐趋于干旱的时期。这个趋势，到了公元前1000年左右达到顶点。[17]研究中国古气候的学者也得出了类似结论。学者指出，公元前6000—前1000年的华北地区，是较湿暖的时期。[18]呼伦贝尔沙地，由全新世早期以来形成的沙带中有三层埋藏黑沙土。对植物孢粉进行分析显示，这些黑沙土代表着半湿润森林草原环境。最上层的黑沙土，属于新石器时期到铜石并用时期，约当公元前3000—前1000年。[19]也就是说，在约当公元前1000年，这里最后一期的森林草原消失，干旱或半干旱气候再度形成。

在鄂尔多斯地区，这个发生在石器时代晚期到铜石并用时期的气候变迁也相当明显。受青藏高原抬升运动影响，全新世以来鄂尔多斯地区的干旱与半干旱气候便逐渐形成并持续加强。[20]根据鄂尔多斯毛乌素沙地东南缘地层的孢粉分析及碳十四断代法，公元前9000—前1000年左右，此处是较湿润的环境。此后因气候干旱，砂炭堆积停止发育。[21]虽然中国学者所指的湿润期结束、干旱期开始的关键年代，是在公元前1000年左右，但由于世界性的干旱期发生在公元前2000—前1000年之间，因此可能在公元前2000年左右，这个干燥化的趋势已在华北地区逐渐展开。

植物孢粉分析所见的气候变迁，反映的是变迁已在地表植被上造成改变的阶段。而且，无论是碳十四或是其他考古断代法，都可能有些时代误差。相反的，人类生态却常常立即、鲜明地反映相当细微的环境变化。因此在探索气候变迁时，考古学上所见的人类生态变化可提供给我们另一条线索。新石器晚期到铜石并用时期的气候变迁，在

全球许多地方的人类生态上都会留下痕迹。而且，因地域性环境差别，各地有不同的变迁时程。相对而言，在原始农业边缘地带，这种气候变化对人类生态的影响最深刻，也因此在考古上留下的痕迹较明显。因为这里的环境原来就不利于农业，生活在农业边缘地带的原始农民有如站在水中，而水已没及鼻下的人，些微的水波动荡都会使他们溺毙。

前面我们曾提及，在鄂尔多斯及其邻近地区，新石器时代晚期的混合农业遗址被放弃前，曾经有农业衰退、畜牧业增长以及人群间冲突扩张的现象。在套北地区，公元前3000年以后，代表畜牧或狩猎的细石器及角骨器，在所有工具中的比例大幅升高，显示这时气候已逐渐对农业活动不利。约当公元前2500——公元前2100年，整个大青山到蛮汗山南麓的人群都筑石墙以自卫。在此之后，人类活动的遗迹几乎消失了1500年。这似乎显示气候进一步恶化，先使得人群间的资源竞争剧烈，然后，终于使他们放弃在此聚居。

同样的，在清水河到托克托一带，晚新石器时代的仰韶遗址多坐落在河谷台地上，而龙山文化的遗址则大都分布在河谷断崖上。[22]这也显示，资源竞争使得人群间的冲突变得剧烈，因此聚落位置必须选择在便于防卫的地点。同时，龙山文化遗存中出现的大量细石器，表示当时环境愈来愈不利于农业，使得人们对动物性资源的依赖增加。最后，公元前2000年之后的千余年间，这里的人类聚落也都被放弃了。

朱开沟遗址所见人类生态变迁

公元前2000年左右，当鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期居民都离开此地时，可能有少部分人群继续在此地居留。目前只发现有朱开沟遗址，当地居民一直在此居住到公元前1400年左右。因此，这个遗址对于我们了解当时的变迁非常重要。

朱开沟遗址之考古遗存，依时代先后被分为五段。第一至五段遗存衔接发展，层位清楚，发展序列明确。因此我们能据此探讨当地人群的长期经济生态及社会变迁。朱开沟第一段属于龙山晚期遗存。当时的人过着相当定居的生活，农业是主要经济生业。儿童瓮棺葬、白

灰面建筑、卜骨及陶器，都显示与中原龙山文化的密切关系。

约在公元前2100—前1900年，朱开沟第二段的居民住在半地穴式或地面建筑中。大型房址多为圆形，圆形灶居中，周围有垫土墙，墙上有柱洞，垫土墙内有大量的石块及碎陶片。与第一段相同，此时墓葬中亦有随葬猪下颚骨的习俗，并随葬鬲、罐、豆、盉、壶等陶器，也有儿童瓮棺葬的习俗。但在生产工具上，无论是种类或是数量都比第一段丰富。石器有长方形穿孔石刀、石斧、石镰、石铲等农业生产工具，燧石剥制的刮削器、矛形器及石镞等细石器，还有骨制的刀、匕首、针、锥等。

公元前1900—前1700年左右是朱开沟第三段时期。这时人们在墓葬中殉牲的风气更为盛行；少者随葬猪下颚骨一对，多者十几对，还有数量不等的羊下颚骨及其他肉食类动物的下颚骨。同时也出现殉人葬。墓葬中出土小型铜器，如耳环、指环、臂钏等。此期也有儿童瓮棺葬。生产工具有石斧、长方形穿孔石刀、骨柄石刃刀、骨铲，及铜针、锥、臂钏、耳环等。

第四段遗存的分布范围比较广泛，文化层堆积薄；时间大约在公元前1700—前1500年之间。[23]只有少数的墓有少量随葬品，随葬陶器远不如第三段丰富。墓葬中的殉牲有猪和狗。房子以长方形浅穴式建筑为主，房内地表以黄色黏土铺垫，有的经多次铺垫，因此有些房基连在一起不易区分。生产工具有石斧、梯形石刀、石镰、石铲、石刮削器，及骨制的锥、镞、铲等。

朱开沟第五段遗存，年代可能接近公元前1400年。此时墓葬分散，如第三、第四段遗存中那样集中的墓群消失。这时的居民仍有以猪骨随葬及瓮棺葬的习俗。陶器有鬲、甗、盆、罐、簋、豆、罍等，并出现青铜容器如鼎、爵。生产工具有石斧、梯形石刀、石镰、石钻头，骨制的镞、针，以及铜戈、短剑、刀、镞等武器。出土的铜刀、铜剑，是早期“鄂尔多斯式青铜器”。[24]

由以上朱开沟遗址第一至五段遗存中，我们可以看出以下现象。首先，以经济生业而言，第一至三段没有太大的差别。出土的农作工具、大量的陶器、房屋的建筑方式以及随葬猪骨等，都显示当时的人

是在以农业为主要生业的长期定居生活中。其次，由第一段到第三段时期这种生活有稳定的发展。特别是到了第三段时期（约公元前1900年），这种农业定居生活发展到了顶点。当地的社会发生阶层化（stratification）现象，在墓葬中的反映便是出现人殉以及多寡悬殊的随葬猪下颚骨。但是，也在这时，一个重要的人类生态转折也在开始萌芽。殉葬的家畜以及细石器都有显著增加，并出现骨柄石刃刀这样精致的切割工具；这些都表示狩猎与畜牧业在人类生态中的重要性增加。尤其有意义的是，由第三段开始，许多讲究的墓中都随葬数量相当多的羊下颚骨。这显示“财富”不必在农业上累积（或难以在农业上发展），扩大畜养草食动物以利用广大的水草资源成为另一个选择。

最后，第四段房屋的结构，可能为多次、不连续占居的结果，[25]显示当时的人已经无法在一地长久居住。到了最后的阶段（约当早商的第五段），先前集中的墓葬消失，一些墓中出现有铜兵器陪葬。铜器在此地最早出现在第三段，主要不是用在农业生产上，而是用来制造随身装饰品及小型工具。在此时又被用来制作武器；显然，人群间的冲突因生存资源不足而扩大，使得应付战争成为一些人的主要社会机能。不久之后，朱开沟遗址也被放弃了。以上这些考古遗存清楚地显示，这个遗址的全盛时期是在它考古分期的第三段。在此之后的整个变化趋势是，墓葬由集中而分散，随葬品由厚而薄，聚落由长期连续居住转为不连续重复占居。最后，资源竞争导致人群间的冲突扩大，终于造成整个遗址被放弃。

这样的资源竞争，是由于定居混合农业带来的人口增长？或是由于气候上的变化，导致了农业上的挫折？定居的混合农业经济的确能带来人口的增长，但人口增长所造成的人群间资源竞争，应不会导致整个地区人群活动迹象逐渐衰退甚至消失。因此，鄂尔多斯及其邻近地区考古遗存所呈现的人类生态变化，都印证着环境考古所显示的气候变迁。

这个气候上趋于干冷的变化，在华北不同生态区中都造成相当影响，只是在程度与时间上有差异而已。除鄂尔多斯及其邻近地区之外，青海河湟地区由晚新石器时期到铜石并用时期虽无明显的人类活

动中断迹象，但在公元前1700年以后，以农业、畜猪为主的齐家文化经济，被以畜羊、缺乏居址遗存为特色的辛店、卡约文化经济生态取代。在西辽河流域，以农业为主的夏家店下层文化人类生态，对这波干冷化的环境变迁的抵抗力较强，但到了商末周初时（公元前1000年左右），当地人群以农业为主的生态体系也不得不崩溃（见下章）。

总之，在鄂尔多斯及邻近地区，公元前2500年以后气候的干旱化，使得原来收成就不好的农民生活更困难。这种不利于农业的气候变迁，使得这些农人只好少费点力气在田作上，而多花点时间来养些家畜，或打些野兽。因此，在他们遗留的石器中，用于翻地收割的大型砂岩石器逐渐减少，而适于切开动物皮肉的锋利小型石器大量增加。在另一方面，因为可利用的资源减少，为了争耕地、争草场、争猎区，人群间的冲突愈来愈严重。为了防范掠夺，许多村落必须建在高崖边以便防卫。在阴山之下，人们更以石头叠筑城堡与围墙来自卫。

气候持续干旱下去，生存环境愈来愈差。但是河套与鄂尔多斯地区，并没有像中原地区那样形成剥削者与被剥削者的世界，也没有像河湟地区那样直接形成游牧或半游牧世界。实际的变化是：严酷的气候彻底赶走了这一带的居民。到了公元前1500年左右，大多数的人群（包括住在石城堡中的人），早已放弃在此驻留。从这时起，几乎延续了有1000年之久，河套与鄂尔多斯地区都是少有人居。

晋陕北方的武装化人群

在世界其他地区，新石器时代晚期的干旱期也与人类生态变迁，尤其是边缘农业人群之游牧化，有密切的关系。学者认为，西奈半岛内盖夫（Negev）地区古人群由狩猎采集转变为游牧，气候因素是主要原因之一。[26]公元前2000年东非雨型的改变，也被认为是造成当地游牧业发展的重要因素。[27]因此，公元前2000年后从鄂尔多斯附近“失踪的人群”，是否因游牧化，游牧生活物质遗存极少，而在考古上消失？事实上并非如此。原因是，中国北方真正的游牧人群出现是在春秋中期以后。而且，公元前1400年左右，晋陕北部山地出现了一

些武装化的混合经济人群；他们的出现与他们的文化特质，也能解释鄂尔多斯附近居民逐渐消失的原因。

李家崖文化人群

与朱开沟晚期文化面貌类似的考古遗存，出现在陕北清涧县李家崖古城遗址中。古城利用地形修筑，南、西、北三面环水，东、西侧筑有城墙，南、北利用悬崖峭壁为屏障。城墙由内、外墙构成；外墙是由一层石块、一层夯土筑成，内墙则以夯土筑成，外用石块砌壁。城内遗迹有房屋、窖穴与墓葬等。出土的石骨器包括石斧、有孔石刀、石凿、骨锥以及卜骨等，铜器有蛇首匕、直援戈、铜镞、铜锥等。[28]时代大约在公元前1300—前800年之间。

由考古遗存的分布看来，当时有类似文化特征的人群分布在陕北、晋西北的黄河两岸，如陕北的绥德、吴堡、清涧、子洲、子长、延长、延川，山西省的石楼、永和、吉县、保德、柳林、右玉等地。考古学者称这种商周时期之青铜文化为“李家崖文化”或“鬼方文化”。[29]李家崖文化青铜器的一个特色，是商风格与本土风格器物杂陈。商式的铜礼器有鼎、簋、爵、觚、斝、瓿、甗、罍、盘、卣、壶斗等，独具地方风格的器物有蛇首勺、羊首勺、马首刀、铃首剑、蛇首匕、管銎斧、双环首削及金铜质弓形器等，又有混合商器风格与地方特点的器物，如带铃豆、带铃觚、銎刀、銎戈。在青铜器上发现有子、天、卯等金文和徽记，陶器上也发现且、鬼等字与卜卦符号，形体皆与商周文字近似。[30]

李家崖文化的人群主要赖农业与畜牧为生。生产工具中有铜、石、骨等材料制作的斧、锛、刀、铲等，证明他们从事农业生产。另一方面，在李家崖古城址中还发现大量的马、牛、羊、猪、犬、鹿的骨骼。[31]属于李家崖文化的陕西绥德薛家渠遗址，出土的兽骨则以牛、羊骨最多。[32]

在一般文化特性上，李家崖遗存与其北方的朱开沟遗存有更密切的关系。吕智荣曾比较李家崖文化与朱开沟文化，他指出：（1）李家崖文化的器类、陶质陶色、纹饰虽与朱开沟第五段遗存有差异之处，但共性因素是清晰易见的；（2）李家崖文化中的一些典型器，

如鬲、甗、三足瓮、簋豆、罍等，与朱开沟遗址同类器有明显的演进发展关系；（3）断面呈逗号状的石刀，在朱开沟第四段石刀中居主要地位，这种石刀在李家崖文化中也是常见的典型器；（4）李家崖文化的青铜器，在种类、数量上比朱开沟的铜器都有增加，但两者所见的同类器经常相同、相似，或在形制上有密切的关系；（5）李家崖古城址中发现的夯土围墙房子，与朱开沟五段的房子在形制与结构上均类似；两者所出的窖穴也相同或近似；（6）朱开沟五段的墓葬均为小型竖穴土坑墓，分布零散；李家崖墓葬形制与之类似，也承袭前者零散分布的习俗。因此，他认为李家崖文化遗存与朱开沟遗存是同一文化的不同发展阶段。[33]

李家崖文化居民流行在墓葬中陪葬武器。含有这些特殊青铜武器的考古文化，广泛分布在陕、晋、冀三省之北及辽宁地区；这就是学者所称的“鄂尔多斯式青铜器文化”或“北方青铜器文化”。李家崖文化中的铜武器，即为这种青铜器文化的早期器物。由普遍随葬青铜武器看来，李家崖人群的武装化相当明显。日本学者江上波夫称这些人是“战士”不无道理。在商代甲骨文中有“邛方”，指北方一些经常入侵的，与殷人敌对的人群。日本学者岛邦男认为邛方大约在陕西北部或河套附近。中国古文献中，也称北方一支敌人为“鬼方”；有学者认为鬼方即邛方。无论如何，先秦典籍与甲骨文中商人北方的敌人，似乎符合考古所见早期北方青铜器文化中有随葬武器习俗的那些人群。

像李家崖古城居民这样的武装化人群，约由公元前1400—前1300年起，沿着今陕、晋、冀三省之北分布。这种人群的出现及其性质，说明了气候干旱化迫使农业边缘地区人群南移。在此山岳地带，一方面，这些人群更依赖畜养动物；为了让动物有足够的草食，他们无法在一地居留太久。另一方面，为了获得生存资源，他们经常彼此争夺，或向南方人群争夺适于农牧之地。他们因此成为善战、好战的武士，也因此成为南方人群心目中野蛮的敌人。

春秋战国至汉初的游牧人群

由考古资料看来，由商到西周时期，这些北方山岳地带的人群都

是农牧兼营的。中国先秦文献中所称的北方戎、狄，在春秋时代以前主要也是以徒步作战，与后世草原游牧人群骑马作战大有不同。因此，无论考古或文献资料都证明，此时（公元前1300—前800年之间）活动在华北山岳地带的不是游牧人群。无论如何，当时及略晚一连串环境与人类生态变化，后来终于使得晋、陕、冀三省之北的山岳地带成为“华夏”的边疆，而鄂尔多斯及其北方则成为游牧世界。

游牧化的过程

草原游牧的产生与人类驯养草食动物的历史有密切关联。尤其是，马的驯养与利用对于草原游牧尤其关键。首先，马的机动性，能让羊的牧养有效率，使游牧人力得到充分运用与适当分配。马也是作战与防卫的工具，人们能够借以保护本身资源并自外获得资源。其次，游牧也需要必要的知识与技术。譬如，世界任何地区游牧的产生，都涉及人类由吃动物的肉转为饮食动物的乳及乳产品。若以动物的肉为主食，人们必须饲养远超过家庭人力所能照顾的动物群，才能供应家庭中的肉食消费。因此，游牧的产生必然与取乳、制酪，在某些季节将公羊、母羊与小羊分群放牧以控制动物生育，并配合季节移动等技术与知识的发明与传递有关。

马的驯养，至少在公元前4000—前3500年之间就已经出现在南俄草原。公元前2000—前1800年左右，高加索地区的古人群已知将马作为乘骑。在叶尼塞河流域，属于阿凡纳谢沃（Afanasjevo）文化的几个遗址中也曾发现马作为坐骑的遗迹；这种考古文化遗存的年代被估计在公元前2500—前1700年间。[(34)]在更接近华北的阿尔泰——萨彦地区，最早的马作为乘骑的考古学证据其时代被估计在公元前1500年左右。[(35)]在华北地区，约在公元前1300年以后马的驯养与利用才逐渐普遍。虽然殷墟小屯等遗址中已发现马具及马车，但并未有马被人直接作为乘骑之明确考古证据。在长城以北的中国北方地区，最早的马具（马衔、马镳）约出现于西周晚期，而且这些最早阶段的马具均带有来自北方的文化因素。到了春秋时期，中国长城以北地区的马具仍带有接近南西伯利亚马具的风格。[(36)]因此在长城内外地区，马被利用为坐骑可能要晚到公元前800年左右，此后才逐渐流行。无

论是由欧亚大陆马的驯养与利用的发展序列，以及马具的形态及其渊源，都证明在中国马被利用在拉车与坐骑上出现得较晚，而且深受南西伯利亚草原骑马文化的影响。

马的利用加快了文化的流通，最明显的证据便是以器物上动物纹饰为特色的一种文化传统，随着御马术之流传迅速沿欧亚草原及其邻近地区传播。在中国北方地区，这就是所谓的“北方青铜器文化”或“鄂尔多斯式青铜器文化”。公元前13世纪时，殷墟文化早期遗存中某些器物，与南俄卡拉苏卡（Karasuk）文化中的同类器物也有相似之处。因此，在动物纹饰流行的区域内，任何地域性的技术与观念都很容易传布到这区域内的其他地方。

由目前的考古资料看来，已知最早的游牧人群约在公元前1000年出现在东欧及中亚一带。南俄草原的一些人群，在公元前800年左右也开始过着游牧生活。(37)公元前8世纪侵入南俄草原的斯基泰人（Scythians），更是以其游牧文化著称。在阿尔泰地区，考古发掘显示，至少在公元前6世纪时这里已出现从事游牧经济的人群。(38)由于地理上的接近，以及这时有南俄草原特色的动物纹饰主题早已出现在中国的北方青铜器文化中，因此草原游牧的技术与观念也可能在此时影响鄂尔多斯及其邻近地区，导致本地专门化游牧业的产生。

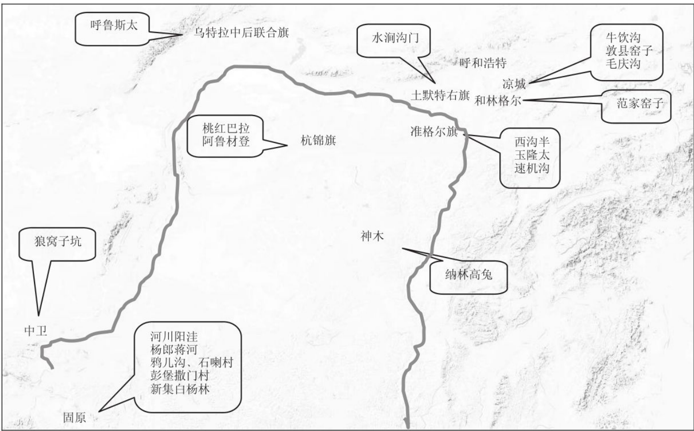
在这些游牧条件逐渐具备的情形下，一项华北地区人类族群关系的巨大转变，造成北方人群全面的游牧化。这个巨大转变，就是“华夏”认同的形成及强化。这个转变过程是渐进的。这大约是由于气候干旱化，适于农牧的地带南移。北方山岳地带的人群，因此畜养更多的动物，并不断地移动化、武装化，并向南方入侵以争夺适于农牧之地，如此造成华北沿长城地带人群间资源竞争关系紧张。为了维护南方资源，由西周到春秋战国时期，一个以“农业”与“定居”为本群体文化标记的“夏”或“华夏”认同逐渐形成，其将住在黄河中、下游平原上的邦国贵族凝聚在一起。相对的，北方那些畜养动物的、常迁徙的武装化人群，则被他们视为野蛮的异族。周人对北方人群的称谓有犬戎、犬夷、獯鬻、玁狁、戎狄等。这些有“非人类”含意的称号，也表现在南方人群心目中他们是“非我族类”。

春秋至战国时期，冀、晋、陕北部山岳地带人群间的资源竞争更

趋激烈。不但北方人群南下与“诸夏”争夺宜农牧之地，且由于人口增长，诸夏对于土地的需求也趋于强烈。华夏以“内诸夏、外夷狄”来强力卫护及扩张自身资源。北方的燕、齐、晋（或赵、魏）、秦诸国纷纷吞并或驱逐戎狄，并建立实质的长城作为边界。被迫北撤的混合经济人群，进入鄂尔多斯及其邻近地区，但这里早已不适于农牧混合经济。在长期战争中，他们习于畜养及利用马匹。而且，在因生活或战争的迁徙中，他们也学会了放弃定居、农业与养猪，过着完全依赖马、牛、羊的游牧生业。或者，他们辗转由阿尔泰地区游牧人群习得这种游牧的观念与技术。春秋晚期，当部分北方混合经济人群仍在与华夏争夺生存空间时，早期游牧人群已出现在鄂尔多斯地区。到了战国时期，由于华夏强力保护南方农业资源，愈来愈多的混合经济人群加入游牧这种生业模式中。

考古所见春秋至汉代的北方游牧世界

到了春秋晚期，鄂尔多斯及其邻近地区又出现了人类活动的遗迹（见图五）。而且，只见墓葬，罕见居址。在这些墓葬遗存中，最引人注目的是以草食类动物马、牛、羊为主的殉牲习俗，以动物纹饰为特色的随葬青铜器，以及大量的随葬青铜武器、车马器及随身装饰品。



图五　鄂尔多斯及其邻近地区春秋末至汉代重要考古遗址

以殉葬动物的习俗而言，在伊克昭盟杭锦旗桃红巴拉的春秋晚期墓葬中，以动物殉葬之风盛行，其中一墓有羊头骨42具，马头骨3具，牛头骨4具，牛蹄骨若干。[39]凉城毛庆沟墓地的79座约当战国时期的墓中，有殉牲的墓占半数以上。殉牲种类有山羊、牛、马、狗；单以羊殉葬的多为女性，单以马殉葬的多为男性。[40]准格尔旗西沟畔约当战国末至西汉初的墓葬中，殉有马、羊、及狗骨。北部玉隆太的战国墓中，有马、羊骨殉葬的习俗。[41]乌拉特中后联合旗的呼鲁斯太战国早期墓葬，有一座墓共用了27具马头骨殉葬。[42]陕北神木纳林高兔的战国时期墓葬，也有随葬马、牛、羊头骨的习俗。[43]

以上这些墓葬中随葬动物遗骸的种属或有不同，但大致不外是马、牛、羊、狗。值得注意的是，在这一带新石器时代晚期遗址中常发现的猪骨，此时几乎消失在墓葬遗存中。[44]在这些墓葬中，也没有发现任何可称为农业生产工具，如铲、镰、锛、杵、臼等物。墓主的随葬陶器非常少，通常只有一两件。随葬青铜器以随身佩带的装饰品为主，如耳坠、腰带饰、铜扣、动物牌饰等。另外，武器与马具也是相当普遍的随葬品。武器包括短剑、刀、镞，及可能为武器的鹤嘴斧；马具有马衔、马镳、节约等。

除墓葬外，其他遗址非常罕见。毛庆沟出有鄂尔多斯式青铜器的墓地附近曾发现遗址。遗址中有建筑遗迹1处，灰坑6个以及窑址3处。建筑遗迹为红胶泥夯筑而成的硬土面，硬土面上发现有许多被锯过的鹿科骨料及半成品，没有灶、陶器等生活设施及用品。与建筑遗迹相邻并在同一层位的灰坑中，也发现锯过的动物骨料。在遗址高处发现窑址的地方有连接各窑的道路面，但没有发现居址遗迹。[45]因此这个遗址，应是一个制作陶器及骨器的场所，而非被人们长期居住的居址。毫无疑问，留下这些墓葬及其他遗迹的人群，必然具有某种形式的居住物以及居留期间的种种活动。但显然这种居住形式，与人们居留期间的活动，在考古学发掘中不容易被发现。这很可能是因为制作这种“住屋”的材料是可携带及可转移的，或容易腐蚀消失的，而人们居留期间的主要生业活动对环境造成的改变非常轻微，而且是可迅速恢复的。这些都证明，当时的人已处在一种依赖动物畜养并经常移动的生活中。

春秋时期盘踞晋陕之北的人群，至少有部分是被诸夏称为赤狄、白狄的人群。他们曾经往东南入侵，盘踞在山西、河北太行山一带，并进入河南，后来为晋所灭。[46]因此，鄂尔多斯及其邻近地区春秋时期的墓葬便被认为是狄人的遗存。至于清水河至凉城一带的游牧人群以及鄂尔多斯东部的人群，部分可能是史书上记载的晋北的林胡、楼烦之戎。晋向北拓土后，与这些人群有了更密切的接触。进入战国后，赵继承晋之北土。公元前306年，赵武灵王西略胡地至榆中，林胡王向他献马。榆中，即陕北及鄂尔多斯东北准格尔旗一带。公元前297年，武灵王又“行新地，逐出代，西遇楼烦王于西河而致其兵”[47]。西河指黄河东岸的晋北之地。因此学者们多认为鄂尔多斯地区发现的战国时游牧人群遗存，主要是林胡的遗存；晋北至蛮汗山凉城附近的遗存，则为楼烦之物。[48]赵武灵王之父时，即傍阴山筑长城，与楼烦、林胡为界。秦惠王曾拔义渠25城，秦昭襄王三十五年（公元前272年）灭义渠戎，开陇西、北地、上郡诸郡。[49]昭襄王时所筑长城沿神木、榆林、横山、靖边、固原、陇西一线。因此，这时所谓的混合经济人群早已被圈入长城之内，而长城外陕北及鄂尔多斯地区人群大都投入了专门化的游牧业中。

长城的建立，与长城外的全面游牧化互为因果。这个过程可能是：当北方“戎狄”难以生存于其原领域，或其原有领域被华夏北方诸国占领时，他们有些往内地流窜，后来被诸夏之国消灭或同化，另一部分则进入农业资源匮乏的鄂尔多斯及其他地区。在因战争的流离迁移中，他们能够移动的财产主要是牲畜，因此他们可能常被迫在一段时间内依赖动物的乳、肉，以及偶尔对其他定居或半定居人群掠夺为生。这些被掠夺的人群，原来就生活在农业的边缘地带，一点点经济生业上的波动，对他们而言即可能是致命打击。因此，当农业获利不多，而定居所冒风险过大时，他们的选择可能是投入南方能保护农业的华夏中，或放弃农业加入游牧劫掠人群之中。对南方的华夏而言，人口增长带来对土地新的需求，使得他们也向北方争夺边缘农业地带，将之纳入本身的资源区加以保护。然而值得保护的，应是农业资源可以预期而所付出的代价尚可忍受的地区。由于鄂尔多斯及其邻近地区此时已出现捉摸不定的游牧人群，因此即使某些地区或仍然有农业聚落，或其农业资源能支持华夏移民，但要保护这里的定居聚落已

变得非常困难。因此，长城的建立，可以说是北方华夏诸国在扩张资源的需求与保护资源可能付出的代价这二者间的折中选择。长城代表这时华夏愿意积极保护的资源领域在北方的极限。华夏形成与长城建立之后，长城外游牧世界也相应形成。由于游牧是一种无法自足的经济生态，因而从此游牧与农业人群沿着长城展开绵延2000余年的资源竞争与维护之战。

---

(1) 石蕴宗：《内蒙古农业地理》，内蒙古人民出版社，1982，第18、30—31页。

(2) 汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》1961年第9期，第13—14页；崔璇、斯琴：《内蒙古中南部新石器——青铜时代文化初探》，载中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集1983》，文物出版社，1985，第174页。

(3) 汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》1961年第9期。

(4) 杨中强、马耀圻、吉发习：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，《考古》1965年第10期，第487—491页。

(5) Kwang-chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 4th ed., New Haven & London: Yale University Press, 1986, p. 112.

(6) 江上波夫：《アジアの民族と文化の形成》，东京：平凡社，1985，第46页。

(7) 内蒙古历史研究所：《内蒙古清水河县白泥窑子遗址复查》，《考古》1966年第3期，第146页；汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》1961年第9期，第13页。

(8) 杨中强、马耀圻、吉发习：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，《考古》1965年第10期。

(9) 吉发匀、马耀析：《内蒙古准格尔旗大口遗址的调查与试掘》，《考古》1979年第4期，第311—319页。

(10) 崔璇：《内蒙古中南部石佛塔等遗址调查》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号，第133—142页。

(11) 崔璇：《内蒙古先秦时期畜牧遗存述论》，《内蒙古社会科学》1988年第1期，第69页。

(12) 杨泽蒙、胡延春、李兴盛：《内蒙古包头市西园新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1990年第4期，第306页。

(13) 刘幻真：《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》1986年第6期，第485—487页。

(14) 阿善、西园、佳木莎、威俊的城墙及其他相关遗迹，都属于阿善三期晚段。崔璇与崔树华曾推测其年代在公元前2755—前2300年左右（崔璇、崔树华，1991：78）。但由于老虎山石城堡遗存经碳十四测定（树轮较正）所得的绝对年代为前2301—前2044（中国社会科学院考古研究所，1991：59），因此前述阿善等石城堡的时代下限也可能接近公元前2100年。板城、大庙坡相关遗址遗物与老虎山遗存相似（崔璇、崔树华，1991：78）。马路塔未经正式发掘，文化性质不详，据称其城堡及部分采集遗物属于大口一期文化，它的年代据推测也在公元前2100年左右（崔璇、崔树华，1991：79）。

(15) 崔璇、崔树华：《内蒙古中南部的原始城堡及相关问题》，《内蒙古社会科学》1991年第3期，第75—80页。

(16) 约当二里岗上层，而不晚于殷墟商文化一期。参见田广金：《内蒙古朱开沟遗址》，《考古学报》1988年第3期，第330页；中国社会科学院考古研究所编著：《中国考古学中碳十四年代数据集（1965—1991）》，文物出版社，1992，第60页。

(17) A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World* （Cambridge: Cambridge University Press, 1983）, p.95.

(18) 竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，载《竺可桢全集》，科学出版社，1979。

(19) 赵松乔：《中国沙漠、戈壁的形成和演变》，载赵松乔编《中国干旱地区自然地理》，科学出版社，1985，第7页。

(20) 赵松乔：《中国沙漠、戈壁的形成和演变》，载赵松乔编《中国干旱地区自然地理》，科学出版社，1985，第5—7页。

(21) 朱士光：《评毛乌素沙地形成与变迁问题的学术讨论》，《西北史地》1986年第4期，第25页。

(22) 杨中强、马耀圻、吉发习：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址调查》，《考古》1965年第10期。

(23) 这一阶段遗存的碳十四年代测定（经树轮较正）所得三个数据为：公

元前1838—前1632年，公元前1668—前1462，公元前1703—前1497年，相当于夏代的晚期（内蒙古文物考古研究所，1988：317—22）。另外，一个朱开沟二期（第二至四段）木炭遗存的碳十四测定（经树轮较正）所得年代为公元前1731—前1521年（中国社会科学院考古研究所，1991：60）。

(24) 田广金：《内蒙古朱开沟遗址》，《考古学报》1988年第3期。

(25) 田广金：《内蒙古朱开沟遗址》，《考古学报》1988年第3期，第317页。

(26) Steven A. Rosen, “Notes on the Origins of Pastoral Nomadism: A Case Study from the Negev and Sinai,” *Current Anthropology* 29（1988）: 503.

(27) Fiona Marshall, “Origins of Specialized Pastoral Production in East Africa,”*American Anthropologist* 92（1990）: 885–887.

(28) 张映文、吕智荣：《陕西清涧县李家崖古城址发掘简报》，《考古与文物》1988年第1期，第47—48页；吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》1989年第4期，第75页；吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期，第47页。

(29) 吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期。

(30) 吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》1989年第4期。

(31) 吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》1989年第4期。

(32) 徐天进：《陕西绥德薛家渠遗址的试掘》，《文物》1988年第6期，第37页。

(33) 吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期。

(34) A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship*（Leiden: E. J. Brill, 1985）, pp.6–20; Simon J. Davis, *The Archaeology of Animals*（New Haven and London: Yale University Press,1987）, p.164.

(35) S. Bökönyi, “Horse,” in *Evolution of Domesticated Animals*, ed. by Ian

L. Mason（London: Longman Group Limited, 1984）, p.168.

(36) 翟德芳：《北方地区出土之马衔与马镳略论》，《内蒙古文物考古》1984年第3期，第33—38页。

(37) Mikhail P. Gryaznov, *The Ancient Civilization of Southern Siberia*（New York: Cowles Book Co., 1969）, p.131.

(38) A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship*, p.72.

(39) 田广金：《桃红巴拉墓群》，载田广金、郭素新编：《鄂尔多斯式青铜器》，文物出版社，1986，第218页。

(40) 内蒙古文物工作队：《毛庆沟墓地》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第237—238页。

(41) 伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队：《西沟畔战国墓》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第352页；《西沟畔汉代匈奴墓地》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第377页；内蒙古博物馆、内蒙古文物工作队：《玉隆太战国墓》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第370页。

(42) 塔拉、梁京明：《呼鲁斯太青铜器墓葬》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第223页。

(43) 戴应新、孙嘉祥：《陕西神木县出土匈奴文物》，《文物》1983年第12期，第24页。

(44) 唯一有猪骨随葬的是凉城饮牛沟，及同地的崞县窑子遗址。饮牛沟墓葬中，猪骨只出现在15座墓葬中的一座，报告文中称这座墓中有羊头骨1具、猪头骨1具、狐狸头骨4具，但在文后的墓葬登记表中，则记载着羊头骨1具，狐狸骨5具。崞县窑子墓地在蛮汗山北麓，25座墓中的17座有殉牲，其中两座有猪头骨随葬。这两个随葬猪骨的例子，很可能表现了区域性的生态特色。凉城地区，事实上是在我们所探讨的区域的东北角，与夏家店上层文化分布的西辽河上游地区很接近。在西辽河上游地区，由夏家店下层到上层文化时期，猪的畜养都很盛行。参见内蒙古自治区文物工作队：《凉城饮牛沟墓葬清理简报》，《内蒙古文物考古》1984年第3期，第27—32页；魏坚：《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》1989年第1期，第79—80页；靳枫毅：《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》1987年第2期，第182—186页；刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》1992年第4期，第306页。

(45) 内蒙古文物工作队：《毛庆沟墓地》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第

287—290页。

(46)　蒙文通：《赤狄白狄东侵考》，《禹贡》半月刊第7卷第1—3合期（1937），第67页。

(47)　《史记》卷四十三，赵世家第十三。

(48)　田广金、郭素新：《阿鲁柴登发现的金银器》，载《鄂尔多斯式青铜器》，第350页；魏坚：《凉城崞县窑子墓地》。

(49)　《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

第六章　西辽河地区游牧社会的形成

以上青海河湟地区与陕北、内蒙古鄂尔多斯地区，由新石器时代晚期至汉代的环境与人类生态变迁，造成农业与游牧两个世界的区分。类似的环境与人类生态变迁也发生在东北与华北之交的西辽河流域与燕山地带。

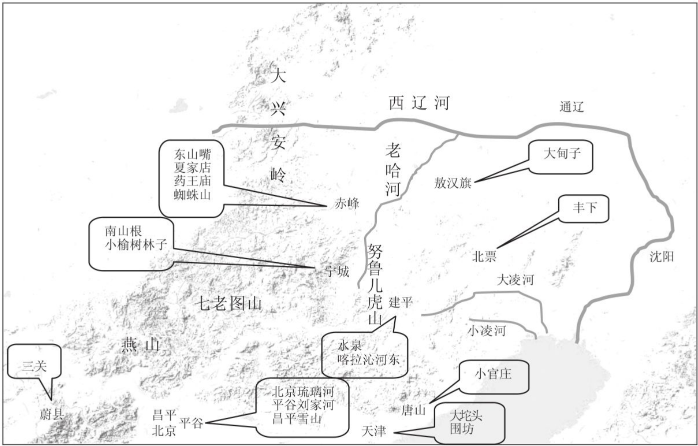
在新石器时代晚期，本地区大多在红山文化的涵盖范围之中。红山文化与华北仰韶文化有密切关系。无论是红山文化彩陶的器形、纹饰，或石制农具所显示的生活方式，或半地穴式居址，都是在仰韶文化中常见的。红山文化之后，普遍分布在本地区的“夏家店下层文化”，也被认为是龙山文化的变种。以考古文化而言，并没有明显的文化或经济生态上的边界存在。但是战国时，作为诸夏之一的燕国已在西拉木伦河与老哈河间筑长城以隔断“非我族类”。到了汉代，西拉木伦河与老哈河之间已是游牧的鲜卑与乌桓的天下了。考古遗存也显示，战国到汉代，西辽河流域人群的文化与经济生态，与南方农业社会有强烈的不同。一个华夏的族群边界就此出现。夏家店下层文化时期至汉代，到底发生了什么样的人类生态变化，以致战国至汉代的“华夏”将另一些人排除在我族之外？

本章所探讨的地理范围，北起西辽河北岸，南到燕山、京津、唐山一带，西起大兴安岭南麓、七老图山，东至医巫吕山。在这区域内，主要包括西辽河（西拉木伦河）及其支流老哈河流域、大小凌河流域、燕山山地与南麓的京津唐地带等地理区。本区南方的燕山地区由中低山、丘陵、盆地构成。燕山以南的平原区，气候温暖湿润，土壤条件良好，是主要农区之一。山地北麓干旱少雨，冬严寒。温带干旱与湿润区的分界就在燕山北的承德、锦州一线。大小凌河流域夹在西辽河、老哈河流域与燕山地区之间。多高山，丘陵起伏，少森林。整个燕山以北的辽西地区，在目前只有少数的、点状的森林分布。但环境考古与历史文献显示，这里曾是沼泽森林密布的地区。

夏家店下层文化的人类生态

约在公元前2200—前1500年之间，北起西辽河（西拉木伦河），南至海河，西起壶流河流域，东至辽河，这一广大地域人群所使用的陶器基本上相当类似。考古学家将此一地域文化称为“夏家店下层文化”（见图六）。

夏家店下层文化与龙山文化、商文化间有密切的关联。在夏家店下层文化愈早的阶段（接近龙山文化时期），磨光黑陶所占比例就愈大。类似中原龙山文化的卜骨，也曾出土于内蒙古宁城县小榆树林子，赤峰东山嘴、药王庙、夏家店、蜘蛛山等夏家店下层文化遗址。赤峰东山嘴遗址出土的陶器，无论是器物形制、风格或纹饰，都有浓厚的龙山文化与二里头文化因素。年代较晚的夏家店下层遗址，则体现商文化的器物较多。[1]墓葬中发现的爵、簋、盉等酒器，与郑州二里岗商代陶器群有许多相似的地方。随葬陶器上的彩绘、图案，以及少数以动物面、目为主的纹饰，都是在商周青铜器上所常见的。[2]



图六　夏家店下层文化重要考古遗址

使用相同的陶器，并不表示此广大区域人群经济生态相同，也不表示在长期发展中他们的经济生态没有变化。以下我们分三个地理区——老哈河流域、大小凌河流域与燕山地区——来说明夏家店下层文化人群的经济生态及其长期变迁。

老哈河流域

老哈河流域的夏家店下层文化遗存非常丰富，出土有墓葬、房屋与石城遗址等，显示当时在这一带有相当活络的人群活动。考古学者在内蒙古的敖汉旗南台地遗址，曾发掘夏家店下层房屋三座，在塔山也发掘了两座。南台地发现的房屋（F12）有一柱洞，柱洞四周贴一圈陶片，防止柱头腐烂。塔山一房屋（F1）内有三层堆积，可见房子沿用的时间较长，或曾被人们重复占居。[(3)]赤峰东山嘴遗址的南缘，有残石墙遗迹。东山嘴遗址的屋内有两个大柱洞，柱洞底与壁均贴上碎陶片，以防柱头腐烂。[(4)]这些对房屋柱头的防腐蚀措施，石砌围墙，以及重复铺陈的居住面，都显示当时人的长期定居生活。类似的石墙，重复沿用的房屋居住面，也见于内蒙古宁城县小榆树林子遗址。[(5)]敖汉旗大甸子遗址的夏家店文化墓葬有800多座，排列紧密而有序，且无墓口相叠现象，[(6)]这也显示使用这墓地的人群是长期居住在这里的。赤峰东山嘴与宁城小榆树林子遗址所发现的残石墙，显示当时这类聚落有石墙防护。这种以石墙防护的聚落，据调查，仅在昭盟敖汉旗三个公社就发现380多处。[(7)]在英金河、阴河流域，也曾调查过43座这种石城。[(8)]

什么样的经济生业，能使他们的聚落分布密集，且过着长期的定居生活？在这一带的夏家店下层文化遗存中，普遍发现石锄、石铲、石刀（镰）、石杵等，表明农业为当时人们的主要生业之一。[(9)]另外，以刮削器为主的细石器，也普遍出现在这一时期各遗址中；[(10)]这种小型石器应与动物性资源的利用有关。当时的人也留下一些动物遗骸。赤峰东山嘴遗址的房址与灰坑填土中，出土了大量的猪、狗、羊、牛等兽骨。大甸子墓地中有埋牲习俗，以猪、狗埋入殉葬。药王庙夏家店下层遗存中，有狗、猪、斑鹿、羊等动物骨骼。夏家店遗址中的动物遗骸，属于狗、羊、鹿科、牛科动物，其中可能有黄牛。蜘蛛山遗址的夏家店下层遗存中，有牛、羊、猪、狗、兔等动物骨骸，其中牛、羊、猪较多。宁城南山根遗址的夏家店下层遗存中，动物骨骼有猪、狗、牛、羊、鹿、兔、狐、鸟类等，其中猪、狗的个体较多。[(11)]大甸子墓葬以猪、狗作为葬礼中的埋牲。敖汉旗小河沿略早于夏家店下层文化时期的遗存中，已有陶制的猪头、狗头。这都说明在夏家店下层文化时期的老哈河流域，猪与狗是人类聚落中相当普遍的驯养动物。

大小凌河流域

当时的人群也活动在大小凌河流域，留下密集分布的聚落遗址。相同的，他们的聚落房屋外筑有石砌外墙，房屋柱洞以陶片贴底以防腐蚀，屋内居住面重复加铺。考古学家在辽宁建平喀喇沁河东遗址共发现房址8座，其中有5座较完整。5座房址依次叠压，后期房子在前期房址上垫土重修，5座房址堆积厚达2.4米。居住面大多都是先垫土，再抹草拌泥，最后再抹一层白灰面使之光滑。5座都是半地穴式，最晚的两座屋外有弧形石墙，其余屋址不见石外墙。最上层的房子（F1）出现了土坯砌墙。[12]显然，这个遗址曾在长时间中被人们反复占居。

建平水泉遗址的夏家店下层文化中，除了发现房址、窖穴灰坑外，还发现大量的工具与动物遗骨。当时人使用的石器至少有铲、刀、斧、锛及磨棒、磨盘、石臼等与农业生产制作有关的器物。[13]他们遗下的动物骨骸，有猪、狗、牛、羊、鹿与啮齿类动物等。这批兽骨经动物考古学鉴定，证明当时猪的驯养较早，夏家店下层早期的猪已是家猪。狗，至少到了中期也是驯养动物了。建平水泉所见狗骨，多为年轻的个体，无年老个体，幼年的也很少，因此学者认为当时狗是被人类食用的动物。猪与狗在本区的驯养较早、较普遍，这些都与我们在老哈河流域所见相同。水泉遗址夏家店下层的牛，据动物考古学者称，绝大多数可能都是野生的。羊的驯养，可能始于夏家店下层的晚一阶段，或更晚一些。[14]

猪与狗，在许多老哈河与大小凌河流域的夏家店下层文化遗址中，均是主要的动物遗存，显示它们是当时人类生态中最重要的动物。猪对于早期农人来说，有环境生态上的重要性。这是因为猪在森林中掘食各种植物的种子、初芽的树苗、根茎，经过一段时间，林间的树丛被清除，代之以草被。因此，在多森林的北欧，猪曾为铜器时代的农人制造便于农业与畜养草食动物的环境。[15]夏家店下层文化时期的辽西地区，便是这样一个富于森林、沼泽的环境。利用畜养猪，一方面当时的农民可得到可靠的肉食，另一方面由于猪在林中觅食时的“清除”作用，更多的林地被开发成农地，或变成草地，人类聚落便逐渐衍生。

狗，在世界各主要文明起源地，都是最早被人类驯养的动物。由中石器时代以来，狗首先与人类在一种合作狩猎的关系上进入或接近人类聚落，后来它们又被用来看管人类的财产（包括人类畜养的其他动物）。只有在极少的例子中，狗才成为人类的食物。虽然学者由动物考古学的证据，认为夏家店下层文化中的狗可能被当作人的食物。但是，当时的农人们也畜养许多猪。猪不但要被驱离以免骚扰农地，为了在野外觅食，也需经常被驱赶往返。研究驯养动物的学者F. E.泽纳（F. E. Zeuner）曾指出，驱赶自我意志强而不易朝特定方向移动的猪并非易事，而自古以来人们经常借狗来帮忙控制猪群。(16)夏家店下层文化中发现许多狗骨，尤其是狗与猪骨构成当时许多人类聚落中的主要动物遗存，显示当时的人可能也曾利用狗来驱赶猪群。

燕山地区

与老哈河、大小凌河地区类似的夏家店下层文化遗存，也往南分布到燕山长城地带。重要遗址有：北京琉璃河、昌平雪山、蔚县三关、天津围坊、唐山小官庄、大厂大坨头等。与老哈河、大小凌河地区的人群相比，这里的人们很少留下大型打制石器如锄、镐等物，没有殉牲的习俗，但他们却留下许多青铜器。(17)

大厂大坨头曾发现两个“灰坑”，一坑有主室与侧室，另一坑有柱洞；这两个所谓的灰坑，可能都是居住遗址。坑内出土有陶制网坠、弹丸，石制的刀、斧、凿、镞，及细石器的刮削器，并出土一件青铜镞，以及马牙与鸟骨。器物与殷文化同类器物有密切关系，因此被认为年代与殷代接近。(18)居住在天津围坊，时代约当商前期或中期（约公元前1650—前1400年）的人们，遗下石锛、石刀、石斧、石矛以及大量的刮削器等细石器，还有骨锥、骨匕、骨镞、铜刀与许多陶网坠。出土兽骨的数量很多，种类有牛、猪、鹿、麃、犬、鱼等，其中牛、猪、鹿、鱼较多。(19)距以上两地不远的平谷刘家河，曾出土一商中期墓葬。出土铜礼器16件，以及小件铜饰物、玉器、金器等。其中有一金耳饰，是流行于本地区夏家店下层文化中的饰物。(20)

总之，新石器时代晚期到商初（约公元前2100—前1500年），老哈河流域与大小凌河流域的人群，基本上是以农业与畜养、狩猎为

主要生业，以此过着相当定居的生活。晚期密集的聚落，显示在这一段时间内人口有相当的扩增。晚期聚落外的石围墙，也显示人口扩增，人群间的资源竞争趋于剧烈，因此必须建造防卫性构筑。燕山地区的夏家店下层文化遗存，比起老哈河、大小凌河地区的同类遗存，在年代上都偏晚。由大厂大头坨及围坊遗址的遗存看来，这一带的人们的农业活动不如辽西地区，渔猎与畜牧是重要生计手段。他们猎取许多林栖性的动物如鹿、麃等，显示在当地多森林、溪河的环境中，渔猎是比农业更可靠的生计手段。或者，因某些社会因素（如战争频繁），使得他们从事需要累积劳力投资且延迟收获的农业的风险太大，不如从事付出劳力便可立即得到报偿的渔猎活动；拥有可移动、可立即食用的畜产，也较拥有不能移动、不能立即食用的农作物有利。由于代表有武装侵略倾向人群的“北方青铜器文化”器物传统[21]已出现在燕山南北的夏家店下层文化遗存中，因此，可能是战争使得老哈河、大小凌河流域的人群构筑石围墙，也使得较晚的燕山地区人群疏于务农。

商周之际辽西地区人类生态变迁

在公元前1500年之后，老哈河、大小凌河流域的人类活动都有减少的趋势。这个现象一直延续到西周中期，随后才出现“夏家店上层文化”人群。夏家店下层文化的时代，由龙山晚期延续到早商时期；夏家店上层文化，目前知道的遗存年代都大致在西周中、晚期到春秋战国之交，尚未发现西周早期的遗存。因此，夏家店上、下层文化之间的空白，大约即在商中期到周初这一时段。

夏家店上、下层文化间的缺环

在这一带作研究的考古学者，大多了解这一缺环的存在。[22]近年的一些考古发现，使得许多考古学者认为这个缺环已被填补。这些考古发现主要是：（1）克什克腾旗、林西、翁牛特旗、赤峰、扎鲁特旗等地多次发现的商周青铜器；（2）大凌河上游的凌源、喀左发现的商末周初青铜器；（3）魏营子类型遗存。[23]

翁牛特旗敖包山，曾出土三件大型青铜器，一甗二鼎，鼎中盛满棕色结晶矿砂。据研究者分析，在制作方法上，这些器物的铸造都非常原始；铜液温度低，流动性差，因而形成多处缺液及补铸；内外范的定位也与一般商器不同，而在铸缝边留下圆形疤痕。因此，学者认为这些青铜器应是在当地铸造的。类似的铜甗也发现在克什克腾旗天宝同以及赤峰县大西牛波罗。[24]商末周初的青铜器遗存，又见于克什克腾旗龙头山遗址的一座墓中。遗址西部有大型石砌围墙，墓被埋在石墙基址下，因而年代应早于石墙。随葬品有：穿孔砺石、直刃铜剑、铜斧、铜凿、铜锥、铜刀、铜镞、铜泡以及联珠扣等各种铜饰物。由直刃铜剑与铜斧的形式，以及层位关系，学者认为这个墓葬的年代接近晚商，或不晚于西周早期。[25]

考古学者在西拉木伦河北岸20多公里处的林西县大井，发现古铜矿遗址。出土了矿坑、房址、冶炼遗址，以及大量与采矿有关的石器、陶器、铜器等，证明这是一处采矿、选矿、冶炼、铸造的联合作坊。遗址中还发现有鹿、麋、野马、野牛、狐狸、麃鼠、熊、野兔，以及山鸡等兽禽遗骨，家畜只发现有羊。这些野生动物的遗骨，显示当时在这里工作的人们主要以狩猎来维持生活。这遗址的时代上限约在商周之际，延续到西周晚或春秋初。[26]这个古铜矿的发现以及辽西地区所出的商周时期青铜器，证明当时辽西地区人群有铸造铜器的能力以及悠久的青铜冶炼历史。

大凌河上游的凌源、喀左发现的商末周初青铜器，大多是窖藏品（不是出于墓葬之中）。[27]喀左县山湾子出土的22件殷周青铜器，出于一个窖穴中。由形制、纹饰、铭文、徽记等方面看来，学者认为这批铜器不是成套的组合，而是由各处搜集而来的“汇合体”。[28]喀左县北洞村出土的殷周青铜器，出于两个窖藏坑。一号坑所出都是贮酒器，埋藏年代为周初或稍早；二号坑所出的则是可用于烹饪、盛贮的成套器物，埋藏年代约为周初。[29]有些器物上铸有氏名、族徽，这许多不同的氏名、族徽，显示这些器物的来源还是多元的。海岛营子出土的近20件铜器也是出于窖藏，埋藏年代约在周初，但部分器物的制作年代可能早到商代晚期。器物形制与修补情况显示，它们仍是汇集而来的器物，而非是专为殉葬制作的成套礼器。[30]在海岛营子所出器

物中，有一件“匽侯盂”。学者以此证明，在西周初年这里已是燕国的疆域。唐兰则以北洞一号坑的器铭，认为喀左一带是商代孤竹国的范围。北洞二号坑器铭中的“萁”，也被认为是商代活跃在这一带的诸侯国。[31]

喀左县的殷周青铜器窖藏附近，经常发现一些陶器残片。近年来，考古学者认为这些陶器以及其他遗存，可构成一“魏营子类型文化”。朝阳县魏营子遗址中，曾采集到大量陶片。附近清理了9座墓，随葬品包括铜盔、铜甲、銮铃、铜泡、兽面当卢、绿松石珠、金臂钏以及可能为车饰的羊头饰物。墓葬的随葬品，与北京昌平白浮西周早期墓所出类似，两者的墓椁结构也相同。[32]北洞沟窖藏附近曾发现一些陶器遗存，数量少而残缺。类似的陶器，整批被发现在喀左海岛营子后玟村，距离出“匽侯盂”的马厂沟只有2公里。后玟村陶器，完整的即有19件。在陶器出土地点附近，未见居址、墓葬，因此这批陶器可能也是窖藏。[33]喀左和尚沟的黑山下，考古学者曾在此发掘4座墓，此遗存被称为和尚沟A点。这些墓中的陶器，都有魏营子类型陶器的特色。陶器的火候低，器壁厚，器形不规整。随葬品还包括金臂钏、铜卣、铜壶（壶内有海贝）、铜耳环、石斧等。[34]铜卣、铜壶都是商末周初的形式；相同的金臂钏也见于北京平谷刘家河商中期墓中。[35]学者由地域分布、年代、伴随出土物的关系等，证明魏营子类型文化遗存与前述殷周铜器窖藏实为同一人群的遗存。因此，他们认为辽西地区商末到周初的考古文化缺环已被新资料填补。

虽然如此，我们不能忽略在魏营子类型文化时期，当地人类遗址的分布急剧减少，文化堆积较薄，前一时期那种层层相叠的房址群也消失了。我们更不能忽略，这时期的“商周青铜器”多出于窖藏，而且许多都是搜集品。显然，在夏家店下层文化晚期当地发生了一些变迁，使得人类对于环境资源的利用，由夏家店下层文化中的集约化变成魏营子类型中较松散的方式。在辽河地区，尤其是大小凌河地区，发现的商周铜器窖藏及相关器铭、徽记，常被解释为周初燕国的势力已及于此，或是商末这里已有与商关系密切的方国活动。事实上，由魏营子类型遗存看来，当时这里并没有可支持此种社会结构的生产力，以及象征社会层化的构筑与墓葬。而且，这些铜器的长期使用痕

迹，也显示它们在当地与在南方商周社会中，有不同的功能与意义。尤其值得注意的是，魏营子墓葬中所出的铜盔、铜甲，克什克腾旗龙头山出土的铜武器，以及其他与“北方青铜器”有关的饰物如臂钏、铜耳环等，都显示这时占居在辽西地区的人群与“北方青铜器文化”人群有关；他们是相当有侵略性且定居程度低的武装人群。

魏营子类型文化所显示的考古现象，对于我们解读夏家店下层文化的消失，以及夏家店上层文化的兴起还有相关的人类生态变迁，都有关键的重要性。问题也就是：到底是什么因素，造成这一地区人类生态上的变迁？

夏家店下层晚期的气候变迁

商周之间，整个辽西地区人类活动的减少，可能与发生在商末周初的气候干冷化有关。在前一章中，我们已提及这个发生在公元前2000—前1000年左右的全球性气候变迁，以及它对鄂尔多斯地区（以及河湟地区）人类生态所造成的影响。动物与环境考古学资料显示，辽西地区在公元前1500年之后，似乎也经历了一段干旱化的气候期。学者根据建平县水泉遗址动物遗存所作的研究，显示在早期湿暖期（约当公元前2100—前1500年）中，这里是山林茂密、水草丰盛之地。后来由于气候干燥，本地区成了一个干燥草原或疏林草原。这个新的环境，主要形成于公元前1000年左右。(36)

在鄂尔多斯及其邻近地区，新石器时代晚期遗址被停止占用之前，普遍出现有防御性构筑的聚落；此显示不利农业的气候，使得当地人群间的资源竞争趋于激烈。同样功能的构筑，也被发现在辽西地区夏家店下层文化中；这就是在赤峰东山嘴、宁城小榆树林子，以及英金河、阴河流域所发现的成群石城。根据在英金河、阴河流域的调查，这类石城都分布在河流两岸的山岗上。山岗形势险峻，经常是面临深沟峭壁，背依险峻山岭。这些石城分布密集，且相聚成群。每群中都有些城址明显较他者为大。(37)另外，以夯土筑围墙的例子见于敖汉旗大甸子遗址，这个聚落遗址围墙外还有壕沟。有关辽西地区夏家店下层文化遗存，许多分期工作尚未完成，因此我们难以证明防御性聚落只在此文化晚期出现。但是，至少敖汉旗大甸子遗址的碳十四测

定年代为公元前1685—前1463年，公元前1735—前1517年；在这一地区，此属于夏家店下层文化晚期遗存。宁城小榆树林子遗址，出现铜刀，也被认为是殷商到西周的遗存。[38]这些资料都显示，在殷末周初辽西地区人类活动减少之前，当地似乎也曾由于生存资源紧缩，而使得人们纷纷兴建防御性聚落来保护共同资源。

这波干冷化的环境变迁，最后终于造成夏家店下层文化结束。而在随后一段时期中，人类活动减少、分散，战争频仍，这就是“魏营子类型文化”所反映的人类社会状况。经此混乱时期之后，大约从西周中期到战国时期辽西地区人群找到了新的适应方式，一方面畜养更多的动物，一方面向南方争夺较适于农牧之地。当时人活动所留下的便是“夏家店上层文化”遗存。

周初燕国受封于燕山南麓

当夏家店下层文化遗存在北方逐渐消失或为魏营子类型取代时，在燕山南北地区这个文化的当地类型却有持续的发展。在器物学上，燕山以南的这个文化类型被认为是“夏家店下层文化”的一支。但是在人类生态上，这里却与辽西地区有相当差别；农业活动不如辽西地区密集，而更依赖多元的自然资源，如捕鱼、打猎与畜牧等。在动物遗存上，牛、猪骨较多也是本地考古所见人类生态特色。在铜器上，这地区的人们常同时拥有殷式青铜器与属于北方青铜器的小件铜饰物。

在汉文典籍记载中，西周初燕山南麓曾发生一件大事：周武王封召公于平津一带，在此建立政治据点。考古遗存中，此时燕山南麓出现许多中大型周人墓葬，反映此史实。北京琉璃河出土的太保罍盖铭文，记录当时周王授民六族给燕侯，一同前去收受土地人民。这六族中，据学者考证，有殷遗民，也有西方与北方的方国如羌方、马方等部族。[39]在平津一带的西周贵族墓中，随葬品常混合商周式与北方青铜文化器物，也间接印证此一史实。至于一般平民的聚落，在燕国势力范围内，至少有部分人群仍然是渔猎、畜牧与农业并重。不同于辽西地区以猪、狗为主的畜养业，这里的人们经常利用的动物以猪、牛为主。在中国古文献中，有商人的祖先“丧牛于易”的记载。[40]有易，或易水，一般认为就在河北偏北的地方。因此考古与文献资料都显

示，牧牛业在河北北部人群的生计中有长远而重要的发展。

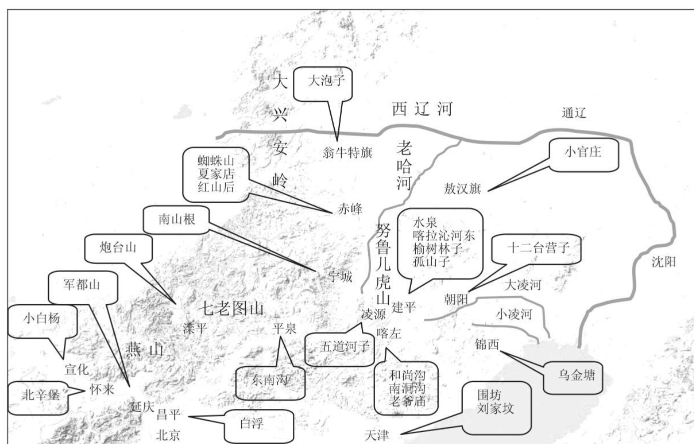
由这些资料看来，周人封燕后，并没有立即出现分隔燕山地区与辽西地区的鲜明文化边界。在考古遗存上，商周式器物（包括燕国器物）出现在辽西地区，而北方青铜器也经常出现在燕国贵族墓中。在文献中，封燕之后，召公之下九世燕主之名都失载了，有关西周时期燕人活动的记载也很少。这或者也显示，当时燕国与辽河流域人群的往来较密切；这种违反后世华夷之分的人群往来，容易被后来的华夏遗忘。

夏家店上层文化的人类生态

在商周之际，辽西地区人群所面临的新环境是，一方面气候的干冷化使农业凋败，另一方面，燕山南部地区出现新的政治组织与统治人群——以西周政权为后盾的燕国。在此情况下，一个明显的人类生态调适表现在“夏家店上层文化”遗存中。夏家店上层文化的分布（见图七），北面越过西拉木伦河，东界在努鲁儿虎山东麓，西南达燕山以南，中心区就在老哈河一带，时代约当西周到春秋或战国。到了春秋末战国初，这里的文化遗存又有些变化。以下我们依然分老哈河流域、大小凌河流域与燕山南北三个区域，来说明当时的人类生态。

老哈河流域

本区夏家店上层文化遗存的年代，大致不早于西周中期，而且，能被断代为西周中期的遗址很罕见。内蒙古翁牛特旗大泡子墓葬遗址即为其一；该遗址地处老哈河西北18公里的沙漠中，在此发现有短剑2把，刀2把，陶器8件，以及联珠形饰及铜泡若干。[41]年代相当于春秋时期的内蒙古敖汉旗周家地墓葬，考古学者在此发掘墓葬54座。墓葬中随葬品大都是随身佩带的铜泡、铜牌、石珠，以及铜制武器如铜刀、铜镞、骨镞等，女性则随葬纺轮。此外还随葬狗、牛、马头及马蹄。随葬陶器很少，大多数墓主只在头侧放置1件。[42]这些遗存的文化性质，显示其为夏家店上层文化较晚阶段的遗存。



图七　夏家店上层文化重要考古遗址

内蒙古赤峰夏家店遗址的上层文化中，发现有灰坑20个，居址5座，墓葬11座。这些居址坐落在临河的小山岗上，并筑有石砌台阶，可见当时聚落是建在相当陡峭的山坡上。这种聚落地点选择，着重防卫功能的考虑是相当明显的。在这儿发现的文化遗存，陶质粗，火候低，纹饰少，制作粗糙。石器有石斧、半圆形双孔石刀、杵、臼，及石锤、石坠等。遗址中发现有许多动物骨骼，经鉴定有狗、猪、羊、牛科、马科、鸟纲等，其中以狗、猪为最多。墓葬中的随葬品以随身饰物为主，包括铜扣、联珠形及双尾形铜饰、骨珠等，另外还有铜锥、铜刀、铜镞、骨针、纺轮等工具。(43)由生产工具及动物遗存看来，这应是农牧混合经济人群的遗存。赤峰蜘蛛山的夏家店上层文化遗存，发现有居住遗址2座，窖穴13座。陶器质粗，火候低。石器有刀、斧、锤斧等，及一件细石器。骨器有镞、锥、匕、珠饰、牌饰等。动物骨骼有猪、狗、羊、牛、马、鹿，其中以猪、狗骨较多。(44)

赤峰红山后墓地及居址为早期日本学者所发掘。由于田野发掘误失，夏家店下层与上层两种遗存没有被分辨出来，而被统称为“赤峰第二期文化”。此地所出的石棺葬，学者认为当属夏家店文化较晚的阶段，约在西周末到春秋初。(45)这些墓葬中所出的兽骨有犬骨8具，羊骨5具，牛骨3具，鹿骨2具，以及猪骨1例。并且，似乎是仪式性的以犬与羊，犬与牛，或犬与猪为组合殉葬。(46)由这样的动物殉葬组合

来看，在此社会中狗可能不同于猪、牛、羊等动物，后者为人类提供肉食，而狗却被用来帮助人们驱牧猪、牛、羊等动物。

在内蒙古的宁城南山根，学者也曾发现夏家店上层文化人群留下的灰坑与墓葬。他们所使用的陶器，质地粗，陶土似未经淘洗，火候不高。石器中有大型石器与细石器；包括半月形双孔石刀与刮削器。骨器37件，有骨镞、骨铲等。动物骨骼经鉴定有猪、狗、牛、羊、鹿、马、兔、狐、鸟类。其中以猪与狗的个体较多。猪皆为幼年与成年，无老年猪。墓葬中，随葬物以装饰品为多。女性随葬纺轮、骨针及装饰品，男性仅随葬耳饰、串珠。一件随葬铜环上有骑马追兔立雕，显示当时马已被用为坐骑。墓葬的年代，据推测相当于春秋时期。(47)

同一地点曾发掘出一座夏家店上层文化石椁墓。与其他夏家店上层墓葬不同的是，此墓的随葬品相当丰厚。青铜器总数达500多件，其中数量最大的为兵器，包括刀、剑、戈、矛、斧、簇，及盾与盔等护具，并出有马衔。青铜容器有簠、簋、鼎、鬲、瓿、杯、豆等。除了典型夏家店上层文化器物外，也有中原文化的典型器物。这里的遗存与附近的青铜文化，尤其是中原地区青铜器文化，有紧密的关系。由本地器物与中原同类器物的比较，学者认为此约当西周晚期到春秋早期的遗存。(48)

研究者指出，夏家店上层文化遗存与下层遗存的主要差别在于：（1）上层文化的制陶工艺远不及后者，器形、纹饰及质地有明显区别；（2）上层文化的石质工具中，主要是敲砸器与半月形石刀，缺乏下层文化中常见的锄、铲类的松土工具；（3）以动物遗存而言，上层文化所出兽骨较下层时期为多，且出现了马骨，其他动物骨骼与下层类似。(49)除此之外，值得注意的现象是，上层文化的聚落远不如下层时期分布密集。居址的墙、居住面与柱洞的修筑方式，不如下层时期精致，也不见下层时期那样长期反复占居的情形。墓葬中，无论男女都盛行以小件的随身装饰品随葬（或是衣物上带有许多装饰品）。男性常以战争器械，如剑、刀、盔、镞等随葬。

这些考古学上的现象显示，在西周春秋时期，老哈河流域人群以农为主的混合经济生活有衰退的趋势。新石器时代晚期至商初时期，

也就是夏家店下层文化时期，那种长期定居、累积投入劳力于土地的生活方式已不再流行。在上层文化中，农业变得较为粗放，松土工具消失，表示在农业上所支出的人力减少。相对的，当时的人比较不定居，同时，移动力佳的畜产与便于随身携带的装饰品较多。在农业上省下的人力，除了从事牧业之外，由随葬武器看来，也用在防卫或掠夺性的战争上。这一切的变化，应与马卓越的负载力与移动力被开发利用有关。

春秋以后，这里的考古文化遗存被发现的很少。赤峰蜘蛛山遗址，在红山文化、夏家店下层、上层文化之上，有战国至汉初文化堆积。(50)由出土的1000多枚铁铤看来，这是一个有军事性质的遗址。大量的瓦类残片及体积相当大的陶器残片，显示这里原有相当规模的建筑及相当定居的占居者。出土遗物与中原区的同类器几乎完全一致。这些遗存，以及英金河、阴河沿岸为数不少的规整夯土城障(51)，都印证着文献中记载的战国晚期燕国势力发展到老哈河流域，以及燕、秦长城的建立。

大小凌河地区

在夏家店下层文化之后，本区西周早、中期的遗存发现甚少，大多为春秋至战国时的遗存。这些遗存通常都被视为夏家店上层遗存。(52)但是，事实上我们可将之分为前期（西周中到春秋）与后期（春秋末至战国）两种遗存；两者在时代及人类生态上的差别不能被忽略。

辽宁省建平县水泉遗址的前期夏家店上层遗存中，出土有房址、窖穴灰坑、墓葬。房子为圆形，墙为夯土或石质，居住面有硬土或红烧土。有的窖穴内藏有碳化的稷、粟。墓葬中，有些死者随葬数量相当多的兵器，如銎柄曲刃剑、铜刀、铜斧、铜镞，以及装饰品如铜泡、联珠形铜饰等。另有些墓葬，事实上是利用废弃灰坑埋入多具尸体的乱葬坑。石质工具有半月形石刀、斧、锤斧、杵、臼、磨盘、磨棒，并有各种的细石器。(53)在建平喀拉沁河东、孤山子、榆树林子，也都发现随葬曲刃短茎式青铜剑及其他兵器的墓葬，时代约在西周中到春秋晚之间。(54)

大小凌河流域的后期夏家店上层遗存的特色是，几乎只发现有墓

葬，罕见居址与窖穴。辽宁省朝阳县十二台营子第一号青铜短剑墓，是一座男女合葬的石椁墓。出土有兵器、马具、装饰品等。男性随葬铜剑、铜斧、铜镞等兵器，女性随葬砺石、铜鱼钩及石网坠等物。报告中估计其年代，约当春秋晚期或战国时期。(55)与之相似、时代相当的石椁墓，也被发现在朝阳小波赤。同样的，墓葬中的随葬品以兵器为主，有曲刃短茎式青铜短剑。(56)

辽宁省喀左县（喀喇沁左翼蒙古族自治县）的和尚沟遗址，也曾发现随葬青铜兵器（以曲刃短剑为主）的墓，有些墓中还随葬有牛、羊等的兽骨。这些墓葬的年代，据估计约当西周晚期至春秋时期。喀左南洞沟也发现有青铜曲刃短剑的石椁墓，时代约当春秋晚期战国初期。(57)类似的战国曲刃青铜短剑墓群，也出于辽宁的锦西乌金塘、喀左老爷庙、凌源三官甸等地。凌源三官甸墓葬中，还有环首刀，蛙形节约、虎形节约、马衔、马镳及动物形铜饰等；时代据估计是在战国中期。(58)

在大小凌河地区，由西周中晚期到春秋战国时期，都有以曲刃剑为特征的考古遗存，而且这些遗存都多少与“夏家店上层文化”有些关联。但是，在前期（西周至春秋中）的建平水泉遗址，还有农业痕迹与居址，猪仍被人们畜养。到了后期（春秋战国之交至战国时期），见于报告的几乎只有墓葬，罕见居址。墓葬中，猪骨被牛、羊骨与马牙取代，随葬陶器之传统没落了，随身饰物成为人们新的偏好。墓葬遗存中常见武器与护具，显示其墓主所处社会的强烈武装化倾向。这些考古遗存上的转变，都说明在春秋战国之交，这里的人类社会曾经历剧烈的变化。

燕山地区

本地区的西周遗存，最主要的是北平房山琉璃河的燕国都城及墓地遗址。(59)北京昌平白浮地区，曾出土西周时期的墓葬。天津附近的大厂大坨头，也曾出土西周晚期遗存。(60)

在北京昌平白浮发掘的3座西周早期木椁墓，随葬有丰富的中原及北方特色的器物。铜器主要有兵器、工具、礼器与车马饰。另有陶器、石器、玉器与卜甲、卜骨等。墓室结构、葬式、腰坑殉狗及大部

分随葬品都与中原西周墓相似。这里的青铜短剑，是内蒙古、辽宁、河北北部一带常见的北方文化器物。钉满铜泡的靴子，曾出土于沈阳郑家洼子春秋末期到战国初期的墓葬中。出土的铃形器，在内蒙古、山西一带发现较多。值得注意的是，有两座墓出土了整套战争工具（包括护具、武器与车马具），墓主一为中年男性，一为中年女性。[(61)]

除了有中原或北方特色的贵族墓葬外，一般民众的墓葬出土于天津蓟县围坊遗址第三期遗存中。在这一遗址发现灶址1座、人类骨骸2具。出土工具有陶网坠、石斧、石矛，细石器有镞与大量的刮削器。出土兽骨有牛、猪、鹿、麃等，其中以牛、猪骨的数量较多。留下这些遗存的人们，大约生活在商、周之交到东周初期。[(62)]这些遗存显示，商代早中期（夏家店下层文化）本地区偏重渔猎、畜牧的混合经济生活方式一直延续到这个时代。但是随后，约当西周晚期或春秋战国时期，本区的北方与西北方出现较大的人类生态变迁。

北京延庆军都山附近的玉皇庙、西梁垙、葫芦沟等地，出土总数约500余座所谓的“山戎墓”。这些墓葬中部分有殉牲；狗最普遍，其次是羊，再其次是牛，最少的是马。妇女殉马比较罕见，儿童则多殉狗。殉牲数目多寡与种类，似乎与死者的社会地位的高下有关。除少数儿童外，死者几乎都佩戴一对耳环，颈下佩戴动物形牌饰，胸前佩戴各种质料的项链。男性死者腰间佩戴武器，如青铜短剑、铜削刀等，铜锛、铜斧、铜凿则放在他们的骨盆至足部间，铜镞及骨镞则置于膝部以下。随葬的陶器，大多制作粗，火候低。少数墓有青铜容器，这些容器大多来自燕或中原地区。墓地的年代，上限约在西周、东周之交或春秋初期，下限到春秋晚期或春秋战国之际。[(63)]

这种随葬兵器、随身装饰品及草食类动物骨骸的墓葬，也见于河北宣化县小白阳遗址。在这里发现的春秋到战国早期墓葬，随葬品有陶器、兵器、随身装饰品与生产工具。陶器质粗，火候不高。兵器有青铜短剑、刀、锛、斧与铜镞、骨镞等。装饰品有铜泡、铜耳环、铜珠项饰，以及各种人面饰、连珠饰、管形饰及动物形牌饰等。48座墓中有9座，发现了牛、马等牲畜的头骨与腿骨。[(64)]

类似的墓葬也见于河北怀来县北辛堡与滦平县炮台山。北辛堡的

墓葬，基本上分三层，葬具在圹底，其上是殉葬的马匹与车马器，最上是殉葬牲畜。第一号墓，墓中有殉牲与殉人，以及大量的车马器、车架、兵器、铜礼器，以及随身装饰物。墓主颈部有石珠串饰，腰间有铜剑、铜环首刀、砺石等。殉牲的种类有马、牛、羊各十余头，另外在殉人旁有狗头。在车架下埋有杀殉的马，以马头与四肢为代表，现存9匹（原有10—12匹）。第二号墓，圹东角的殉牲有3头牛、3匹马、2只羊，狗、猪各1头。圹东北另有马、牛的头、肢骨与兵器等遗存。这两墓的年代都约当战国时期。(65)滦平炮台山的墓葬也有殉牲习俗，殉牲种类有狗、牛、马，其中以狗最多。其他随葬品以兵器、车马器、随身装饰物为主。

由以上各遗址的考古现象看来，平津西北的燕山山地一带，由西周末或春秋初开始，出现了一些人群。他们的男人大多有武装倾向（随葬武器），一种直刃短剑经常就置于死者手边，可代表他们最常用的武器。在殉牲中，大型动物有牛、马，小型动物有狗、羊，而殉狗的数量又明显高于羊。猪在他们的经济生态上消失或并不重要。而且，只见墓葬，而几乎没有发现有类似房屋的居址遗存。在墓葬中，也不见任何与农业有关的遗物。随葬陶器少且制作粗糙。这都显示，在春秋晚到战国时期，这里的人群曾经历与大小凌河地区人群类似的社会经济变化，使得他们放弃许多不利于“移动”的文化因素（如养猪、长期居住的房屋、精致的制陶业等）。

相对于这些有青铜短剑及殉牲的墓葬，在北京怀柔城发现一批东周至汉代的墓葬。这里的墓中没有直刃短剑，没有殉牲，随身装饰品少，陶器多。而且附近有与墓地关系密切的居住遗址。墓葬形式与出土遗物，与河南洛阳、郑州，陕西关中一带遗存一脉相承。(66)与前述燕山以北有青铜短剑的墓葬遗存相比较，可以说一个鲜明的文化与人类生态“边界”已沿燕山地区形成。

环境变迁、人口迁移与人类的适应

由以上的资料看来，在夏家店下层文化与魏营子类型文化之后（西周中期之后），辽西与燕山地区人群为了适应环境变迁，在经济

生态上做了相当的调整。老哈河地区，在西周春秋时期，当地人群的农业衰退，不再长期定居。在农业上释出的人力，被用在畜牧与掠夺上。他们畜养的动物以猪、狗为主，羊与牛也很重要，马在此时成了驯养动物，并被用为坐骑。在大小凌河地区，夏家店上层文化人群对环境有类似的调适。虽然当地人群仍种粟、稷，但对动物的依赖增加，而且，驯养动物的种类也有变化。喀左和尚沟墓葬中的随葬兽骨显示，牛与羊在当时人类生计中成为最重要的动物。利用草食性的牛、羊，将人类不能直接消化的草资源变成有多重用途的动物性资源，这是人类在经过商周间的挫折后能够再度密集地利用此区域环境的重要因素之一。在燕山地带，由商周到春秋时期，当地人群在农业与畜牧之外，始终有活跃的渔猎活动。无论是牧养草食性动物或是渔猎，都与定居、农业生活有些矛盾。并且，在这种农牧渔猎之混合经济生态下，人类群体所需的资源空间扩大，造成人群内外的剧烈冲突。

整个来说，夏家店上层文化的人群农业水平较低，而且有武装化倾向。因此有些学者认为夏家店上层文化的代表人群，是由北方南下的农业较落后的民族。(67)但是，我们应注意夏家店上层文化人群的墓葬中，经常随葬许多武器与护具。这些战争工具，显示资源匮乏使得掠夺或保护成为日常生活中的重要活动。在战争频繁的年代，即使是农人，有时也倾向于以移动性高的、所得可立即食用或储存的渔猎与畜牧来养活一家人，而避免从事定居的、长期投资于土地的农业生产活动。汉文典籍中曾记载，在汉魏间的世乱结束后，地方官曾以没收民间渔猎之具，来逼不定居的人民重归农耕。(68)这也显示，人类经常放弃农业、定居，以适应自然与人为环境的变迁。气候变迁的确可能造成人类大规模长程迁移，但是以农业落后之外来者迁入来解释夏家店上层文化农业的衰退，却可能有所不足。因为，即使是长程迁移而来的人群，我们也应考虑他们如何适应新环境，而不是坚信他们必然使用从前的生产技术。总之，无论夏家店上层文化人群有多少是由北方迁来，更重要的问题应是，当地人（无论是土著或是远近移民）如何适应新环境（气候变迁与政治变迁）。如果我们将考古上一个农业较发达的文化被农业落后的文化取代，都当作是人群迁移的结果，显然是将问题简化，而忽略了人类对自然与社会环境的适应与改造能

力。

辽西地区游牧化与华夏边缘的形成

由以上夏家店上层文化的内涵中，我们可以看出此时本地华夏与非华夏间的人类生态边界已经形成。这个变化的关键有二：一是燕山以北与辽西地区人群的全面游牧化，一是南方“华夏”的形成。这两种力量相激相成。

辽西地区游牧化

春秋时期是这个人类生态变化的关键年代。在前面我们曾提及，辽西与燕山地区的春秋战国考古遗存，主要表现在一些青铜短剑墓上。在大小凌河地区，朝阳十二台营子、小波赤，喀左南洞沟、老爷庙，锦西乌金塘，都发现有类似的青铜短剑墓。凌源三官甸墓葬中的马衔、马镳，以及五道河子墓葬中以马牙殉葬，显示在战国时使用曲刃短剑、环首刀的墓主，更能有效掌握马的使用，因而也在文化生态上人与马有更亲密的联系。值得注意的是，在考古报告中，都未见有关人类聚落居址的报道。在燕山一带也出现类似的人群；延庆军都山、宣化小白杨、怀来北辛堡与滦平炮台山，都发现他们留下的（直刃）青铜短剑墓。在墓中流行以动物殉葬；这些动物以马、牛、羊、狗为主，除了个别的例子（如北辛堡二号墓），基本上没有猪。在这些墓葬中，出土陶器少，且质地粗糙；没有发现农业工具，也没有发现居址。

以上燕山地区与大小凌河地区的青铜短剑墓，以及相关的遗物、动物遗骨，显示了早在春秋时期开始，在所谓“夏家店上层文化”分布范围内，另一波人类生态变迁在酝酿中。到了春秋晚期至战国时期，这个生态变迁明确化了。那就是，大小凌河与燕山北麓一带人群的“武装化”倾向愈来愈强，人们对于草食性动物的依赖也愈来愈重。这时马的驯养、驾驭技术已成熟而普及。利用马于战争，以及作为牧人的乘骑以牧养其他动物，可增加人类的机动性与工作效能，因而得以调节家庭人力的运用，这对于草原或森林草原游牧业的产生有决定

性影响。相对的，农业与养猪在人类生态上已失去其重要性。因此，定居已无必要，反而此时人们需经常迁移。迁移，无论是为追寻水、草或为逃避敌人，对于武装化与畜养草食性动物的人群而言，都是一项有利且必要的社会机能。

在这些地区人类社会的游牧化过程中，狗的地位不能被忽略。由夏家店下层文化时期到春秋战国时期，狗在辽西与燕山地区人类生态中都扮有重要的角色。前面我们曾推测，在夏家店下层文化中，它们曾被人们用来帮忙驱赶猪。后来，在夏家店上层文化中，由前述赤峰红山后兽骨遗存所见，它们也被用来驱赶草食性动物。当时马的利用尚未普及，因此在牧养草食性动物方面，狗有相当的重要性。后来，在春秋晚到战国的青铜短剑墓时期，马的驯养与利用已相当普及，但狗在考古遗存中仍占重要地位。甚至到了汉代，活动在西辽河地区的乌桓、鲜卑人死后仍要以狗殉葬，希望以狗牵引亡魂归于“赤山”。(69)在马被用于游牧后，狗在本地人类社会中的功能可能是作为人类狩猎的助手。汉代辽西地区的乌桓、鲜卑，萨彦 - 阿尔泰地区的坚昆，贝加尔湖附近的丁零，以及许多后来在这些地区的游牧或半游牧人群，都经常在林中猎皮毛动物以出售。(70)在近代多森林的东图瓦（Tuva）地区（萨彦岭），狗也是当地人狩猎时不可缺的助手。(71)这是森林草原游牧人群的特色。

华夏认同的出现与强化

在中国历史上，西周因戎祸而亡，由此进入春秋时期。春秋时，周之诸侯国间一个主要政治活动就是“尊王攘夷”。在尊王攘夷的过程中，华夏的集体认同意识逐渐被强化。北方华夏诸国一面吞并或驱逐“戎狄”，一面各筑长城以保护南方资源。在燕国方面，《左传》中记载，春秋时山戎伐燕（公元前664年），齐国出兵伐山戎救燕。司马迁在《史记》中称，战国时“燕北有东胡、山戎，各分散居溪谷”。到了战国晚期，“燕有贤将秦开，为质于胡，胡甚信之。归而袭破走东胡，东胡却千余里……燕亦筑长城，自造阳至襄平。置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东郡以拒胡”。

北方地区的游牧化，与春秋战国时期华夏意识的形成与强化，两

者相激相成，终于造成华夏北方边缘的确立。这个过程的最后完成阶段，大约发生在春秋战国时期。西周因戎祸而亡，对周封建国或周文化圈内各邦国贵族造成相当的刺激（见下章）。“夏”“诸夏”“华夏”这样的自称在文献中愈来愈普遍；华夏成为极力维护自身族群边界，以保护共同资源的人群。燕国就在此气氛下，受到齐国的保护而得免于山戎入侵的威胁。华夏愈互保以垄断南方资源，愈逼使辽西与燕山山地人群更依赖畜养动物，以及进一步的武装化、移动化，以向南方争夺生存资源。并且，为了对付南方华夏的团结，此时燕山以北及辽西地区的游牧人群也结成较大的政治群体——东胡。北方人群愈武装化、移动化、畜业化，他们在华夏心目中的“戎狄性”就愈强；华夏的“异族意识”，进一步促成华夏巩固及扩张其北方边缘的政治军事行动。终于，在公元前300年左右，燕国北征，将东胡往北驱赶了千余里。[72]然后，建长城以御胡。这就是其残迹今日仍横绵于赤峰、建平、敖汉旗、北票、阜新等地的燕长城。[73]这个变化，在鄂尔多斯及其邻近地区与辽西燕山地区，几乎是同步发生。燕与其他北边诸国筑长城，与秦汉统一帝国的出现，便是华夏族群边缘形成的具体化、政治化象征。

---

(1) 李恭笃、高美骏、冯永谦：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，《考古》1983年第5期，第429页。

(2) 刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号，第6页。

(3) 李恭笃：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，《文物》1977年第12期，第9—10页。

(4) 李恭笃、高美骏、冯永谦：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，《考古》1983年第5期。

(5) 刘廷善：《内蒙古宁城县小榆树林子遗址试掘简报》，《考古》1965年第12期，第619—620页。

(6) 刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》1992年第4期，第304页。

(7) 苏赫：《从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明》，《内蒙古文物考古》1982年第2期，第4页。

(8) 徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，载《中国考古学研究》编委会编《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社，1986，第82—93页。

(9) 李恭笃：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，《文物》1977年第12期，第11页；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1974年第1期，第118、126页；徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期，第224—225页；刘观民、徐光冀：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期，第125页。

(10) 徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期；刘观民、徐光冀：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期。

(11) 李恭笃：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，《考古》1983年第5期；刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》1992年第4期；徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1974年第1期；刘观民、徐光冀：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期。

(12) 姿念恩：《辽宁建平县喀喇沁河东遗址试掘简报》，《考古》1983年第11期，第974—975页。

(13) 辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《建平水泉遗址发掘简报》，《辽海文物学刊》1986年第2期，第13—21页。

(14) 张镇洪：《建平水泉夏家店文化遗址兽骨研究》，《考古与文物》1989年第1期，第57—61页。

(15) M. L. Ryder, “Sheep,” in *Evolution of Domesticated Animals*, ed. by Ian L. Mason（London: Longman Group Limited, 1984）, p.68; Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, p.262.

(16) Frederick E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, p.263.

(17) 北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，载文物编辑委员会编《文物考古工作十年》，文物出版社，1991，第4页；邹衡：《关于夏商时期北方地区诸邻近文化的初步探讨》，载《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980，第264页；张忠培等：《夏家店下层文

化研究》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，文物出版社，1987，第58—78页。

(18) 天津市文化局考古发掘队：《河北大厂回族自治县大坨头遗址试掘简报》，《考古》1966年第1期，第9—10页。

(19) 李经汉、梁宝玲：《天津蓟县围坊遗址发掘报告》，《考古》1983年第10期，第881—886页。

(20) 北京市文物管理处：《北京市平谷县发现商代墓葬》，《文物》1977年第11期，第1—8页。

(21) 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，文物出版社，1987，第129—155页；田广金、郭素新：《鄂尔多斯式青铜器的渊源》，《考古学报》1988年第3期，第257—275页；江上波夫：《ユウラシア古代北方文化》，东京：山川出版社，1948，第7—10页。

(22) 郭大顺：《试论魏营子类型》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，文物出版社，1987，第79页；喀左县文化馆：《记辽宁喀左县后坟村发现的一组陶器》，《考古》1982年第1期，第109页。

(23) 郭大顺：《西辽河流域青铜文化研究的新进展》，载中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集1983》，文物出版社，1985，第185页。

(24) 苏赫：《从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明》，《内蒙古文物考古》1982年第1期，第1—2页。

(25) 曹建恩、齐晓光：《内蒙古克什克腾旗龙头山遗址第一、第二次发掘简报》，《考古》1991年第8期，第704—711页。

(26) 林西大井遗址的碳十四年代测定：2700±100、2715±85、2720±90、2780±100、2795±85、2790±115。参见靳枫毅：《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》1987年第2期，第189页。

(27) 刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号。

(28) 喀左县文化馆等：《辽宁省喀左县山湾子出土殷周青铜器》，《文物》1977年第12期，第26—27页。

(29) 喀左县文化馆等：《辽宁喀左北洞村出土殷周青铜器》，《考古》

1974年第6期，第370页。

(30)　李廷俭：《热河凌源县海岛营子村发现的古代青铜器》，《文物参考资料》1955年第8期，第16—27页。

(31)　喀左县文化馆等：《辽宁喀左北洞村出土殷周青铜器》，《考古》1974年第6期。

(32)　辽宁省博物馆文物工作队：《辽宁朝阳魏营子西周墓和古遗址》，《考古》1977年第5期，第306—309页。

(33)　喀左县文化馆：《记辽宁喀左县后坟村发现的一组陶器》，《考古》1982年第1期。

(34)　辽宁省文物考古研究所、喀左县博物馆：《喀左和尚沟墓地》，《辽海文物学刊》1989年第2期，第110—111页。

(35)　郭大顺：《试论魏营子类型》，载《考古学文化论集（一）》，文物出版社，1987，第86页。

(36)　张镇洪：《建平县水泉夏家店遗址兽骨研究》，《考古与文物》1989年第1期，第62—63页。

(37)　徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，载《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》。

(38)　刘廷善：《内蒙古宁城县小榆树林子遗址试掘简报》，《考古》1965年第12期，第621页。

(39)　尹盛平：《新出太保铜器铭文及周初分封诸侯授民问题》，载陕西历史博物馆编《西周史论文集》（上），陕西人民教育出版社，1993，第219—230页。

(40)　《周易》旅卦上九爻辞；《楚辞·天问》。

(41)　贾鸿恩：《翁牛特旗大泡子青铜短剑墓》，《文物》1984年第2期，第50—54页。

(42)　杨虎、顾智界：《内蒙古敖汉旗周家地墓地发掘简报》，《考古》1984年第5期，第417—426页。

(43)　中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1974年第1期。

(44)　徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期，第

215—242页。

(45) 朱永刚：《夏家店上层文化的初步研究》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，文物出版社，1987，第100—101页。

(46) 滨田耕作、水野清一：《赤峰红山后》，东亚考古学会编《东方考古学丛刊》甲种第六册，东京：雄山阁，1939，第22—23页。

(47) 刘观民、徐光冀：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期，第117—140页。

(48) 辽宁省昭乌达盟文物工作站、中国社会科学院考古研究所东北工作队：《宁城县南山根的石椁墓》，《考古学报》1973年第2期，第27—39页。

(49) 刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号，第10页。

(50) 徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期，第230—242页。

(51) 徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，载《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，第89—90页。

(52) 迟雷：《关于曲刃青铜短剑的若干问题》，《考古》1982年第1期，第57页。

(53) 辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《建平水泉遗址发掘简报》，《辽海文物学刊》1986年第2期，第21—25页。

(54) 李殿福：《建平孤山子、榆树林子青铜时代墓葬》，《辽海文物学刊》1991年第2期，第1—9、77页。

(55) 朱贵：《辽宁朝阳十二台营子青铜短剑墓》，《考古学报》1960年第1期，第63—70页。

(56) 张静、田子义、李道升：《朝阳小波赤青铜短剑墓》，《辽海文物学刊》1993年第2期，第15—17页。

(57) 辽宁省博物馆、朝阳地区博物馆：《辽宁喀左南洞沟石椁墓》，《考古》1977年第6期，第373—375页。

(58) 马云鸿：《辽宁凌源县三官甸青铜短剑墓》，《考古》1985年第2期，第125—130页。

(59)　北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，载文物编辑委员会编《文物考古工作十年》，文物出版社，1991，第5—6页。

(60)　天津市文化局考古发掘队：《河北大厂回族自治县大坨头遗址试掘简报》，《考古》1966年第1期，第11页。

(61)　北京市文物管理处：《北京地区的又一重要考古收获——昌平白浮西周木椁墓的新启示》，《考古》1976年第4期，第246—258、228页。

(62)　李经汉、梁宝玲：《天津蓟县围坊遗址发掘报告》，《考古》1983年第10期，第886—893页。

(63)　靳枫毅：《北京延庆军都山东周山戎部落墓地发掘纪略》，《文物》1989年第8期，第17—33页。

(64)　陶宗冶：《河北宣化县小白阳墓地发掘报告》，《文物》1987年第5期，第41—49页。

(65)　刘来成：《河北怀来北辛堡战国墓》，《考古》1966年第5期，第231—242页。

(66)　郭仁：《北京怀柔城北东周两汉墓葬》，《考古》1962年第5期，第219—239页。

(67)　刘观民曾注意到公元前1000年左右的低温期，并以此解释夏家店上、下层文化人群的变迁，他认为："农业发达的居民逐步南徙，接踵而至的是农业发达水平较低下的北方居民，并且这一趋势时缓时急地持续了2000多年。"参见刘观民：《西拉木伦河流域不同系统的考古学文化分布区域的变迁》，载《考古学文化论集（一）》，第56页。

(68)　《三国志·魏书》任苏杜郑仓传第十六记载郑浑的功绩曰："天下未定，民皆剽轻，不念产殖；其生子无以相活，率皆不举。浑所在夺其渔猎之具，课使耕桑，又兼开稻田，重去子之法。"

(69)　《后汉书》卷九十，乌桓鲜卑列传第八十。

(70)　《三国志集解》引《魏书》称，鲜卑产"貂、豽、鼲子，皮毛柔蠕，故天下以为名裘"。这些林中动物，显示当时鲜卑活动的生态区有相当丰富的森林。有关萨彦 - 阿尔泰地区的森林草原游牧，可参见Sevyan Vainshtein, *Nomads of South Siberia*, translated by Michael Colenso（Cambridge: Cambridge University Press, 1980）。

(71)　在图瓦地区，东部多森林，是驯鹿游牧、猎人与森林草原游牧人群的

天下；西部为草原，是草原游牧人群活动的地方。据研究者调查，东部地区的图瓦人拥有的狗，比西部人拥有的为多。这也显示狗在森林草原游牧生态中的重要性。参见Sevyan Vainshtein, *Nomads of South Siberia*, p.174。

(72) 辽西地区早期游牧人群因受定居人群的影响，或因循当地旧传统，曾组成类似“酋邦”或“国家”的集中式政治组合，这就是汉文典籍所载东胡王所领导的“东胡”。但是，在南方燕国建长城，强力争夺、保护本身资源，在西方东胡又受挫于新兴的匈奴后，东胡这种较集中式的政治组织解体。当地的游牧人群最后发展出“分散化”与“平等化”的游牧部落组织，这便是文献所见的乌桓与鲜卑。关于东胡与乌桓、鲜卑在社会结构上的异同，以及在考古与文献上的反映，请参考拙文《辽西地区专化游牧业的起源—兼论华夏边缘的形成》，《历史语言研究所集刊》1996年第67本第1分册，第230—234页。

(73) 李庆发、张克举：《辽西地区燕秦长城调查报告》，《辽海文物学刊》1991年第2期，第41—42页。

第三部分　华夏族群边缘的形成与扩张

青海河湟地区、鄂尔多斯及其邻近地区以及辽西地区的游牧化，是整个北亚游牧世界形成的一部分。在这人类生态变化的边缘地带，由于农业与畜牧不能兼容并存，以及因此造成的人群间资源竞争，使得定居与移动，农业与畜牧，逐渐成为人群分别“我们”与“他们”的重要根据。公元前1300——前1000年左右，周人崛起于渭水流域，逐步东进打败商人，并以分封诸侯将其势力推广至东方。这时华夏认同与华夏边缘仍不明显；没有一群人自称华夏，而周人的西方盟邦中还有一部分是相当畜牧化、武装化的“戎人”。克商之后，周人愈来愈东方化，相对的，在他们眼中那些旧西方盟邦就愈来愈“异族化”了。公元前771年，终于，戎人与周人决裂，周人因此失去渭水流域。

东迁后的春秋时期，周王失去实际统领诸侯的力量，但东方诸侯却因共同之忧患意识而团结抵抗戎狄的入侵。这时，统一他们的是“华夏认同”；汉文典籍中开始出现“华夏”这样的自我称号。春秋时代，在中国历史记忆中是个夷戎蛮狄交侵的乱世。事实上，“异族”与“我族”是相对存在的概念。也就是说，因为华夏在这时发现了“自我”，因而发现并强烈感觉到“非我”的夷戎蛮狄的存在。华夏以“内华夏，外夷狄”来强力地维护、争夺其资源领域边缘，并建长城以保护南方资源，如此更迫使长城以北的人群全面游牧化。

华夏认同形成后，所有自称华夏的人群都以“族源”来证明自己是华夏。春秋战国至汉代是华夏族群边界形成的重要时期。这时华夏边缘的吴、越、楚、秦等国，都因为其上层统治家族假借了华夏祖先而成为华夏之国。东南的吴国王室，自称是周王子太伯的后代；越国王室自称是夏王子少康的后代。西北的秦国与南方楚国，其王室也都自称是帝颛顼的后代。

在另一方面，华夏称四方“非我族类”为戎、狄、蛮、夷或羌、胡等等。借着这些对异族的称号，华夏也由边缘界定自己。在华夏西部

边缘，被称为“戎”或“羌”的人群如果希望自己被称作华夏，便以寻找华夏祖源，并且鄙视、敌视更西方的人，来证明自己是华夏。当这些华夏西方边缘的羌与戎被接受成为华夏时，“羌”与“戎”这种异族称号就被华夏用来指更西方的人群。于是，借着寻找、争辩谁是华夏祖先的后裔（谁是华夏），以及重新定义哪些人是戎、狄、蛮、夷或羌（谁不是华夏），华夏边缘由黄河流域逐渐向东、南、西方扩张。华夏因大量吸收边缘人群而成长壮大。

到了汉代，华夏族群边缘大致已移到华夏之生产方式与社会政治组织能存在的环境与人类生态的极限；东至海滨，北连大漠与草原，西接青藏高原边缘，南至两广云贵地区。大漠、草原是游牧的世界，不适于华夏式农业的发展，自然被排除在华夏边缘之外。朝鲜与南越（粤）等农业地区适合被包含在华夏边缘之内，因此华夏以许多历史记忆来证明这些地区人群的统治家族是华夏之裔。在这些“天高皇帝远”的地区，本地邦国统治家族或接受华夏祖先，让本地成为华夏之域（如南越），或维护及建构本土祖先起源记忆，以将本地保持在华夏之外（如高句丽）。

第七章　华夏边缘的形成：周人族源传说

周人的族源是中国上古史研究中一个受人瞩目的主题。首先，它之所以受重视，主要是因为学者们普遍认为夏、商、周三代民族为早期华夏的主体，那么周人——此族体最西方的一支——之加入其中，自然标志着华夏形成至此已至于完成阶段。至少，追溯周人的族源也就是追溯部分华夏民族的族源。其次，《史记·周本纪》中记载周人王室在克商前共十六代的世系，以及该族的迁徙过程。而且，在渭水流域及其邻近地区，由新石器时代到青铜器时代的考古学工作已有相当成绩。学者相信结合历史文献与考古资料，可以使周人族源问题得到令人满意的解决。被古史辨派学者搅乱的中国古史系统，也能由此以及其他结合考古学与历史学的研究中重获生命。因此许多中外学者纷纷由文献、语言、考古等方面投入这问题的探讨。

积至目前，考古学者与历史学者在这方面的研究已是相当丰硕了。现在我们应检讨这种结合考古材料与历史文献的民族溯源研究，究竟给了我们什么结论？如果学者们尚不能在某种程度上达成一致的结论，那么问题在哪里？我们需要更精密的考古学断代、陶器形态比对与文化分类资料？或是更深入的研读史料？或是，我们应重新检讨这种民族溯源的方法及其意义。

结合历史学与考古学证据的周人族源研究

传统上，学者多认为周人之先世活动在泾渭上游的陕西西部地区。20世纪30年代国学大师钱穆以古地名的文字训诂结合民间传说，提出周人源于山西的说法。[1]王玉哲同意钱穆的意见，并以姬姓古国在山西者独多、与姬周有密切关系的姜姓之族亦原在山西、周原一地本在山西太原等理由补充其说[2]。这个说法又得到考古学者邹衡的支持，他指出，先周文化陶器最突出的特征便是同时存在两种不同类型的陶器——分档鬲与联档鬲。联档鬲来自山西地区的光社文化中，分档鬲来自甘肃地区的辛店寺洼文化中；前者代表姬姓黄帝族，后者代

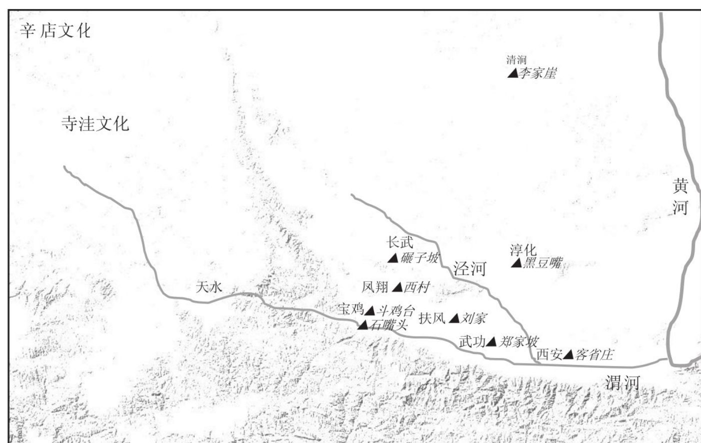
表姜姓炎帝族。先周文化的代表人群，便是由此二者，加上以商文化为表征的夏、商各族集团共同组成。[3]

钱穆与邹衡之说，后来又得到一些学者的支持。许倬云与美国学者林嘉琳（K.　Linduff）认为，先周族原先活动在山西、陕西北方高地，吸收光社文化与草原居民的文化。在古公亶父时迁至泾水上游，定居于岐山，在此与姜姓结盟，因而得到寺洼与安国文化（代表羌族）特色。因此他们认为周文化的形成至少涉及光社文化、草原居民、陕西龙山文化、羌或其他民族。[4]日本学者伊藤道治也认为，周人早期的迁徙是由东往西；周早先与殷商属于同一个文化圈，后来在某个时期脱离殷文化圈西进，和以客省庄第二期文化为代表的陕西龙山文化相结合。[5]

虽有钱穆、邹衡、许倬云、伊藤道治等学者主张周人由东而西进之说，但认为周人早期活动就在泾、渭一带的看法，在史学与考古学界仍占优势。[6]无论如何，邹衡的结论虽不为许多学者接受，但其结合考古学与历史文献的做法，却成为后来探讨周人族源问题的主流。也就是说，学者们多认为无法单由历史文献中的古地理考据来谈这问题。对于周人族源的探讨，因此由历史学者渐转入考古学者之手；即使有历史学者研究此问题，也无法忽略考古学的证据。

考古新发现与周族源研究的进展

20世纪70至80年代，渭水流域考古有许多重要的新发现（见图八），使得“先周考古”成为中国历史考古学中重要的课题。虽然许多考古学者探讨的是“先周文化”，但因为《史记》中曾记载周人在克商前数百年的活动，而且历史学者在这方面已有许多研究，因此考古学者在研究“先周文化的渊源”时，他们不只是将之视为考古学问题，也将之视为历史学问题。也就是说，对大多数学者而言，探索先周文化的渊源，即为探索周族早期活动的遗迹。更有学者直接指出，先周文化的探讨就是周族起源探讨。[7]考古学家既有这样的想法，历史学者就更有理由引用“先周”考古学资料，以解决文献难以解答的问题了。



图八　渭水流域先周时期重要遗址与相关考古文化

希望由渭水流域考古遗存探讨周人族源的学者，首先注意到这一地区最晚的新石器文化——客省庄二期文化。徐锡台指出，叠压在客省庄二期文化之上的是周文化，中间没有其他的文化遗存。早期周文化的特征之一，便是分档袋足鬲与瘪档尖足鬲；贺家、下孟村（早期周文化）出现的乳形空心袋足鬲上附把手，或附加锯齿纹的泥条双横耳作风，都由客省庄二期文化中带把手高足鬲演变而来。客省庄二期文化中的一些陶罐，有肩部磨光和腹部方格纹等特征；早周陶器中也有这些特征。客省庄二期文化与齐家文化，以及豫西晋南龙山文化又有许多相似之处。因此他认为，早周文化可能是在客省庄二期文化的基础上，接受了齐家文化的一些因素发展起来的。在它发展的后期，受了殷商文化影响而形成西周时期的社会经济形态。(8)

1984年，两个与先周文化有关的遗址发掘资料被发表，周族族源的讨论因此而进入高潮。第一个是陕西扶风县刘家的“姜戎墓葬”遗址。这个遗址的特色是，20座被称为姜戎墓的墓葬中可辨认的（15座）都是偏洞室墓。陶器以高领乳状袋足分档鬲为代表。发掘者指出，刘家晚期的鬲、双耳罐、腹耳罐等器种与辛店文化同类器物形制特征几乎完全一致。由于辛店文化与历史记载中西羌的地理关系，以及刘家文化墓地普遍随葬石头，与文献中羌人崇拜白石的记载一致。又由于死者头部的双联小铜泡可能是发卡，反映了羌人披发的习俗，

因此发掘者称之为姜戎（姜姓羌族）墓葬。[9]另一个重要遗址是陕西武功县郑家坡的先周遗址。这个遗址出土了先周时期房基17座，灰坑15个，窖穴3个，陶窑2个。最主要的器物特色是联裆鬲（瘪裆鬲）。研究者指出，此考古发现“使我们改变了以前将高领乳状袋足分档鬲作为先周文化典型器物的观点”。[10]

两位曾参加上述两遗址发掘的考古学者，尹盛平与任周芳，共同提出一个关于周族族源的综合看法。他们认为，宝鸡地区曾存在两种不同的青铜文化。一种是以联裆鬲为代表的先周文化，一种是以高领乳状袋足分档鬲为代表的姜戎文化。它们有不同的文化内涵，属于不同的谱系，不同的部族。以郑家坡遗址为代表的先周文化，由客省庄文化双庵类型的基础上发展起来。刘家文化则是在齐家文化的基础上发展起来。两种文化相遇于宝鸡一带；代表历史记载上姬、姜二部族的联盟。陕西宝鸡斗鸡台、凤翔西村墓地和扶风刘家六期墓葬，所表现的“姬周化”（指分档鬲被联档鬲取代），是周人力贬戎狄之俗在考古遗存上的反映。[11]我们可以看出，基本上他们接受邹衡以分档鬲、联档鬲来分别姜姓族与姬姓族的看法，认为宝鸡一带是姜姓戎狄的大本营。他们又认为，先周时期宝鸡的姜姓族是更大范围“羌族”的一部分；这个“羌族”包括辛店、寺洼文化的先民，汉代的西羌，及近代四川西北崇拜白石的羌族。不同的是，在联档鬲的来源上，他们没有接受邹衡将之溯及山西的看法，而认为郑家坡联档鬲的祖型出于客省庄二期文化双庵类型的同类器物之中。也就是说，他们认为姬姓族是渭水流域土著。

另一学者卢连成也注意到扶风刘家墓地的资料，但他称之为“先周墓地”而非姜戎墓。他认为，刘家先周墓与斗鸡台类型先周墓葬有直接承继关系，类似刘家类型的遗存在陇东与陕西长武、彬县一带均有发现。斗鸡台类型先周陶鬲，按大的形态特征可分为高领袋足鬲和瘪裆鬲两类。其中高领袋足鬲数量极多，是最有代表性的器类之一，不能排在先周文化之外。因此他认为尹盛平等称之为“姜戎式鬲”不妥当。他又指出，先周文化形成的主要源流之一是辛店、寺洼文化；齐家文化则是先周文化更早的祖源。齐家、辛店、寺洼普遍被认为是西方羌人的考古遗存，姜姓族又被认为是羌族的一支。因此，他认为姬

周部族原是由姜姓部族分衍出来。他还勾勒了古代民族移徙的轮廓：继齐家文化之后，甘肃洮河流域辛店文化姬家川类型的一些部族曾大规模向东迁徙，在陇东和陕西西部形成较大的部落联盟，先周文化石嘴头、晁峪类型遗存就是他们活动的见证。进入关中后，先形成先周文化刘家类型，再进一步形成先周文化斗鸡台类型。(12)

另一位主张周人源于关中西部的学者是胡谦盈。他最主要的根据是长武碾子坡的发掘资料。碾子坡遗址是近年来先周考古上的重大发现，据称至1987年共发现先周时期的居址、窖穴、灰坑、窑址等100多座，墓葬200多座。此遗址的特色是农具数量少，而畜牧业相当发达。在陶器上，乳状袋足鬲与瘪档鬲共存。根据这些资料，他反驳以乳状袋足鬲代表姜戎族文化、以瘪档鬲代表姬周民族文化的说法。(13)结合文献所载周人进入周原前的戎狄特性，以及周人祖先“不窋”所迁之地的地理位置，他认为周人起源于泾水上游的庆阳、长武一带。(14)

强调长武碾子坡遗址在探索先周文化渊源上有其重要性者还有李峰。他认为郑家坡与碾子坡居址同属于先周文化，瘪档鬲只代表鬲发展上的另一阶段。至于刘家墓地，他将之归入晁峪——石嘴头类型之中，属于辛店文化系统。而辛店、寺洼都不是先周文化的源头。关于先周文化的源头，他认为还需在泾水流域找寻年代早于碾子坡遗址的遗存。(15)

张长寿与梁星彭分析与先周有关的关中地区六种类型文化遗存，他们的结论是，斗鸡台瓦鬲墓初期为代表的文化遗存最有可能是先周文化。这种类型，依据张与梁之说，还包括凤翔西村、岐山贺家、扶风北吕、武功黄家河、长安张家坡与客省庄，以及长武碾子坡等遗址所出的先周遗存。主要特征是陶器中的高领袋足鬲。他们还指出，这类遗存在关中西部分布较密，往东则逐渐疏少，显示由西向东演化的过程。他们把刘家文化遗存排除在斗鸡台瓦鬲墓初期类型之外，并建议将刘家文化与姬家店、石嘴头、晁峪这类遗存作为辛店文化的一个新类型，并将这类型作为探索先周文化祖型的重要对象。(16)

考古学上周人族源研究的困境

为何在文献与考古资料双重证据之下，学者们对于周人的族源仍

有这许多争论？这些争论的关键何在？首先，在这些研究中，许多争论并不是因考古学上的见解有异，而是由于对“周族”的定义不同所致。考古学者如邹衡、尹盛平、任周芳等，皆认为广义的周族是姬姓族与姜姓族的结合，他们又都倾向于以联档鬲（瘪档鬲）与分档鬲（袋足鬲）为代表的两种文化，来分别代表姬、姜两族并溯其源流。以此，他们都将姜炎或姜戎族的来源归于辛店、寺洼文化。至于姬姓周族的来源，邹衡认为他们来自山西光社文化；尹盛平与任周芳则认为他们源于当地的客省庄文化双庵类型。(17)另一些学者则强调周人的戎狄个性，不将姬、姜分开探讨。如胡谦盈认为姬、姜不可分，都是戎狄族的一支。卢连成则认为姬出于姜，姜姓部族是西戎或氐羌系统民族。(18)

又有一些学者虽倾向于分别姬、姜二族，但他们放弃以分档鬲与联档鬲来分别二者。如李峰的解决方案是，将刘家与晁峪——石嘴头类型及辛店文化视为羌（姜）族文化，碾子坡与郑家坡遗存则为先周文化。(19)在这个解决方案中，周人仍来自关中西北部，但与姜姓之族有不同的来源。杜正胜的看法与李峰的相似，他也不以袋足鬲（分档鬲）与联档鬲来分辨姬、姜两族。但姬、姜仍是有分别的；他认为姬周文化可能与甘肃平凉、庆阳地区的寺洼文化关系较深，姜姓戎狄则与辛店文化关系较深。太王殖民于岐下时，与宝鸡地区源自辛店文化的土著融合，其中一大支是姜姓戎狄。(20)

其次，有些学者似乎倾向于将自己发掘的或自己感兴趣的遗址，置于先周文化或周族起源探讨上的关键位置；这可以利用器物形态学与年代学来达成。譬如，为了将郑家坡先周遗存放在探讨姬周文化起源上的关键位置，这个遗存的年代可能有被原报告撰写者早估的现象；许多学者认为其上限不早于古公迁岐或在文王作丰邑的时代。(21)又譬如，强调刘家遗存在先周文化或民族来源上有重要地位者，主张辛店文化→晁峪——石嘴头→先周文化刘家类型→先周文化斗鸡台类型，这样的考古文化类型演变关系。(22)相反的，反对刘家遗存可作为探索先周文化渊源之线索者，则将刘家遗存归入晁峪——石嘴头类型中。(23)如此因为少了一个过渡类型，刘家遗存就与辛店的关系较近，而与其他的先周文化较远了。

在反驳别人的意见或维护自己的意见时，考古学者常以考古遗存的“相异”与“相似”来立论。譬如：当要强调刘家文化不同于其他先周文化时，学者便指出刘家墓地特殊的丧葬习俗（偏洞墓、随葬河卵石、厚葬陶器），以及它只有袋足鬲，没有瘪档鬲。[24]相反的，如要说明刘家文化的确是先周文化的主流时，学者便忽略丧葬习俗，并强调先周文化中虽存在两种鬲，但袋足鬲的数量极多，是先周墓葬陶器群中最有代表性的器类之一。[25]又如，主张姬周文化是由辛店、寺洼文化发展而来者，强调它们之间的相似性，而忽略它们间的相异性。[26]相反的，认为辛店或寺洼文化与先周文化不同者，便忽略它们与先周文化之间的相似性，强调它们间的相异性。[27]

在个别器物形态的比较上也是如此。如邹衡认为山西光社文化中的鬲与先周文化的鬲相似时，他强调它们都是“联档鬲”；[28]当梁星彭要反驳他的看法时，其便指出除了“联档”这一点相似之外，它们有明显的不同。[29]反对客省庄二期文化为先周文化的祖源者，指出客省庄二期文化的鬲与先周文化的鬲有些差异，两者不属于一个谱系。[30]主张此说者，则以“客省庄二期文化的高直领单耳鬲当是先周A型鬲的祖型”或“先周B型鬲当是在客省庄二期文化的直桶袋足分档鬲的基础上，由于简化了制作方法而产生的”，来解释这些差异。[31]

如果注意到某一文化与先周文化的“相似性”，而主张它们之间有关联，却又发现它们间有许多“相异性”时，有些学者提出的解决方法就是建立一个新的中间类型，以化解其相异性。如尹盛平等人化解客省庄二期文化与先周文化的相异性的方法便是，在客省庄二期文化中分出双庵类型，以代表陕西西部至甘肃东部的客省庄二期文化，并作为姬周文化的祖源。[32]又如张长寿等人建议以姬家店、石嘴头、晁峪、刘家作为辛店文化的新类型，并暗示这个新类型可能与先周文化的祖源有关；[33]似乎也是为了消弭辛店文化与先周文化间的相异性。

综合考古学家提供的资料，我们可勾画出所谓“先周文化”，以及其与邻近考古文化间关系的草图。“先周文化”主要分布在西至宝鸡、长武，东至长安的泾渭流域一带。最具代表性器物为分档鬲（袋足鬲）与联档鬲（瘪档鬲）；愈早及愈靠关中西部地区，分档鬲就愈盛行，愈接近周初及愈靠近丰镐地区，则联档鬲愈盛行。[34]在与其他考

古文化的关系上，靠北方的先周文化遗存中，部分带有光社文化因素。靠东方的，多商文化因素。靠西方的，则多辛店文化与寺洼文化因素。它本身的一些特征，又可追溯到当地较早的客省庄二期文化中。(35)总而言之，无论是纵向由客省庄到先周文化，或是横向的先周与邻近地区考古文化，器物的同与异在各文化之间都不是绝对的，而呈渐进的连续变化。中间虽然有些缺环，但我们无法否认目前所见只是片面的考古学遗存。无论如何，由新石器时代晚期到早周时期，关中地区与甘青、陕北、山西、豫西各地区之间，多少都可以某种器物特征建立一种考古学上的联系关系，因此无论学者们认为周人起源于何地，都能找到一些考古学上的证据，而这也就是周人起源的争论无法解决的原因之一。在这样的考古学基础上，更多的、更精密的考古器物与年代学资料，的确能使各相邻考古文化间的演变缺环减少。但是，这并不表示我们就能建立起绝对客观的、与社会人群分类吻合的考古文化分类，也不表示我们能依赖器物间的相似性来追溯一个族群的起源与迁徙。

周人族源研究是一个很好的例子，说明以器物的“相似性”建构的考古文化分类体系，与古代社会人群在时空中的分布并没有简单的对应关系。如果我们无法建立物质文化遗存与人类族群分类之间的逻辑关系，而考古学者仍然任意以两考古文化间某些器物特征的“相似”来支持自己的论点，或以器物的“相异”来驳斥他人的论点，那么我怀疑如此的考古资料与研究是否能解决先周文化或周人族源的问题。

族群现象与客观文化现象

结合考古与文献资料以探索周人的族源者，常忽略了一个根本的问题：我们如何，或是否能够，由考古学人类遗存来探索一个古代社会人群的范围以及这社会人群的起源？

由考古器物遗存来探讨一个社会人群的范围，其背后的假设便是：一个社会人群单位便是一个文化单位，而这个文化单位的范围（也就是社会人群的范围），可由器物形态特征的分布来辨识。这种研究取向，与20世纪前半段流行于新大陆考古学者间一种对“文化”的定义有关；即所谓对文化之“范准模式”（normative model）理解。

持这种看法的学者认为，文化是由人群间一些共同的观念与价值（范准）构成，人类的社会行为依循着这些范准。应用在考古学上，某些考古学家认为，人类在制作陶器或石器时也是依循某些观念与价值。在这种假设下，学者努力在一群器物中找出有代表性的或标准的器物，同时忽略这些器物间的差异，[36]以此作成考古学文化分类。因此增进发掘与分类技术，建立各遗址或地区间的年代学关系，成为20世纪前半段所谓范准考古学家（normative archaeologist）的主要共同关怀。[37]尤其是在新的年代鉴定技术（放射性碳十四）成熟后，特定形态的考古器物在空间、时间上的分布，更经常被认为是文化传播与人群迁徙的结果。[38]

基于这种对器物遗存与文化，以及文化与社会人群间关联的看法，一些考古学家认为他们可以建立起器物分类与社会人群结群（social grouping）间的关系。[39]尤其是在历史考古学中，考古学家经常宣称能提出一些考古学证据，来支持历史文献中的族群划分与人群迁移。[40]这种研究法受到很多的批评；反对者指出，无论是考古学或民族考古学的研究都显示，社会政治变迁与陶器变迁之间常缺乏一致性。[41]在这些批评中，我们可见有些学者们的怀疑相当程度上是受社会人类学族群本质研究的影响。[42]

关于族群理论的研究与发展，已见于本书第一章。简单地说，20世纪70年代之后基本上学者们大多认为“族群”是以自我认同来界定的人群单位，族群边缘并不一定与客观的语言、体质或文化特征相吻合。由于考古学家的考察对象是以物质文化遗存及其所反映的意义为主，因此在这种对于族群的新理解之下，考古学者需面对的问题是：我们应如何建立客观的考古文化现象与人群主观认同间的关系。

对于历史考古学者而言，这不只是如何修正考古学田野方向以与人类学族群理论相结合的问题，也是应如何解读历史文献的问题。在本书第一章与第二章中，我曾提及人类如何在资源竞争中以划分族群边界来维护、争夺共同资源，以及，族群认同如何借“集体记忆”来凝聚，族群边界如何借“集体记忆”来划分。根据这些族群与记忆理论，在第三章中我也提出边缘研究的构想。在此，我们可以由边缘研究的观点，探讨先周历史与考古的问题。但问题的重点已非“周人的族

源”，而是“华夏族群边界的形成”。

华夏族群边界的形成：渭水流域的例子

许多人类学研究显示，人类族群的形成与人群间的资源竞争有关，[43]而新族群体系与新的资源竞争关系，又常由自然环境变迁与人群迁徙所造成。[44]在华夏的形成过程中，我们也能见到如此的环境变迁与人群资源竞争关系，也就是本书第二部分所描述的公元前2000—前1000年的气候变迁，以及河湟、鄂尔多斯及其邻近地区、辽西地区的游牧化。

在鄂尔多斯及其邻近地区，约在公元前2000年，整个地区人群的农业活动减少，人们对畜牧或狩猎的依赖增加，人群间冲突趋于剧烈。此后，人群活动遗迹在考古学上明显衰退或完全消失。在辽西地区，同样的人类生态变化发生略晚，但在公元前1500—前900年之间，也造成人类活动遗迹衰退的考古现象。青海河湟地区，在辛店、卡约时期（约当公元前1600—前500年）当地人群也逐渐不住在固定的房屋中，放弃养猪与农业而偏好饲养马、牛、羊，放弃大型陶器而偏好便于携带的小型陶器与小饰物。这一切迹象都显示，当地的人已过着游牧生活了。

与这些变化相关的是，公元前1400—前600年左右，沿着鄂尔多斯南缘，以及整个向东延伸的晋、陕、冀三省北方山岳地带上，出现所谓“北方式青铜器文化”人群。虽有地区间的差别，一般而言这些人群在经济生态上更依赖渔猎或畜牧，而较少依赖农业，并有武装化倾向。这些考古学上的现象显示，约发生在公元前2000—前1000年的环境变迁，使得适于混合经济人群生存的环境区域南移。公元前1400年左右，晋、陕、冀三省北方山岳地带成了人群资源竞争剧烈的地区。部分人群显然愈来愈赖驯养动物为生，这样的经济生态使得他们有很好的机动性，适于在激烈的资源竞争中掠夺他人或避免被他人掠夺。两个考古遗址，李家崖与碾子坡，说明这种人类生态变迁在公元前1300—前1200年左右已波及关中平原的北方边缘地区。

李家崖与碾子坡遗址

陕北清涧的李家崖遗址是一个古城遗址，时代最早约当公元前1300年。古城东西面筑有城墙，南北两面利用无定河河道的悬崖峭壁为防御屏障；说明当时人群冲突剧烈，防御设施有其必要。除了石斧、石刀、骨铲等工具所显示的农业生产活动外，马、牛、羊、猪、狗、鹿等动物骨骼发现不少，显示畜牧业也相当发达，以及当时人也从事狩猎活动。出土青铜器中除礼器与生产工具之外，又有大量的武器与车马器。这些青铜器中有些为商式，有些是商与地方风格的混合产品。更令人瞩目的是一些独具地方风格的产品，如马首刀、铃首剑、蛇首匕、管銎斧等。这些器物上的地方风格，也就是以动物纹饰为特征的北方青铜器文化传统；(45)一般认为这是商周时期经常与商周人为敌的北方人群遗存。(46)与此属于同一文化系统的遗址多发现在晋西陕北，一般称作李家崖文化，或光社文化晚期遗存。最南边的此类文化遗存，曾被发现在泾水中游的淳化黑豆嘴墓葬遗址中。(47)

值得注意的是，李家崖遗址所出的陶器、石器、铜器、墓葬等，都与鄂尔多斯的朱开沟遗址所出非常相似。(48)朱开沟遗址被占居的时代约自新石器时代晚期到商初。如本书第五章所言，这是目前所知鄂尔多斯地区自新石器时代晚期人类活动衰退以来延续至最晚期的遗址。朱开沟遗址被放弃后，鄂尔多斯地区约有1000年考古学上的几近空白，至春秋晚期始出现游牧人群的墓葬。

甘肃长武碾子坡遗址，位于泾河支流黑水北岸的缓坡台地上。出土物中包含有多种不同时代、不同性质的文化遗存。以目前的资料看来，最早到这里居住的是仰韶文化的人群，后来又有客省庄二期文化人群到这台地上来居住活动。这部分的资料尚未发表，但根据其他地区的发掘以及学者们的意见，陕西仰韶文化与客省庄二期文化的人群是以农业为其主要生业活动。(49)

碾子坡遗址的主要发现是先周时期居址与墓葬。居址屋基、墙壁及居住面皆经过精细的加工。墙上的壁龛内有未去皮的炭化高粱遗存。用于储藏的窖穴分布在房基附近，这些用过后废弃的坑内有灰土及夹杂的陶、石、骨等工具。(50)

与丰镐地区西周遗存比较而言，该遗址的最大特色是农业工具在数量与种类上都很少，而兽骨遗存则特别多。兽骨中有牛、马、羊、猪、狗、鹿的，其中牛骨约占一半以上。因此考古学者认为，以养牛为主的畜牧业在他们的经济生活中占有重要地位。[51]碾子坡先周文化早期阶段的年代，与前述李家崖遗址的年代相当，约当公元前1300年。

碾子坡遗址在先周文化的探讨中经常被提及，而李家崖遗址所属的光社文化，也是主张周人源于山西说的学者们探讨的关键。这些探讨大多着重于器物（尤其是陶器）的分类谱系关系。对于这两个遗址，在此我们有不同的关注焦点。鄂尔多斯地区、辽西地区以及河湟地区的考古遗存显示，由新石器时代晚期到青铜器时期，驯养动物在这些农业边缘地区人群中的经济生态上愈来愈重要。李家崖遗址与碾子坡遗址出土的大量牛、马、羊、猪、狗骨显示，相对于当时关中地区以农为主的人群，较依赖驯养动物的混合经济人群，大约在公元前1300年已出现在渭水流域及其外围地区。

周人族源传说的历史记忆诠释

周人入居周原的时代约在公元前1300—前1200年间。先前由考古资料中，我们已说明约当公元前2500—前1000年，发生在华北北方农业边缘地带的气候变迁、人类资源竞争与经济生态变化。这些发生在渭水流域北方与西方的环境与人类生态变化，在公元前1300年左右也波及渭水流域。从历史文献中我们知道，这时东方商人与商文化的势力已侵入关中东部地区。[52]因此，在周人崛起于周原的时代，渭水流域人群所面临的冲击至少是双方面的。一方面，当地以农为主的定居人群，开始接触到一些较依赖驯养动物、较具侵略性的人群；另一方面，文明发展程度较高的商人挟其优越的政治力西侵，也对当地人群造成威胁。

公元前2世纪，史家司马迁在《史记》一书中记载了周人族源，以及居于周原之前他们的迁徙过程。这故事称，周人的始祖为后稷（相当于农神之意），其母姜原为帝喾元妃。后稷自小就好种植，曾为尧的农师。后来，因夏代帝王忽视农业，他的儿子失了官，率领族

人迁到戎狄地区。此后族人便在戎狄间转徙流离，很长一段时间没有从事农业。到了首领公刘在位时，他重新领导族人从事农业，但在他之后，周人又放弃行农业足足有八代之久。到了古公亶父时，这位周人领袖才又带领族人复行农业。定居后，他一再容忍戎狄的侵扰，不愿与之战，最后为了避戎狄而迁于岐山下的周原，百姓也追随他迁来此地。这时，周人“乃贬戎狄之俗，而营筑城郭、室屋，而邑别居之”。(53)

对许多历史学家而言，这记载是，或至少大部分是，过去曾发生的历史事实。历史学者对此作了许多的历史地理考证。但是，我们知道“共同起源”对于人群的凝聚非常重要，以致人们经常创造、虚构、修正本族群或他族群的来源。(54)以此而言，这故事的历史真实性是可以存疑的。以下我将由另一种观点，即“社会记忆”观点，来看这个历史记载。由此观点，这个记载应被视为周人（或后来的华夏）自我宣称的族群起源故事（emic ethnogenesis）。(55)

虽然《史记》成书之时，离周开国之初约有一千年之久，但这个周人起源记载中的片段，也见于较早的文献如《尚书》《诗经》《国语》之中。因此这个周人起源传说，至少其中主要结构因素，应有较早的渊源。在这周人起源故事中，有三点值得我们注意。其一，周人宣称祖先原来是行农业的，经过一番波折，到了周原后他们又努力从事农业。其二，周人宣称曾长期在戎狄间迁徙，但到了周原他们就“营筑城郭室屋”定居下来。其三，周人宣称其为避戎狄之侵夺，不愿与之战，而迁于周原。这个周人族源故事，传递了一个明显而强烈的信息：周人以“农业”“定居”与“爱好和平”（或以德服人）来划定他们与另一些人（戎狄）的族群边界。因此，无论这个族源传说中有几分历史真实，它的主要意义都在于：一群人以此族源“历史”作为集体记忆来凝聚本群体。即使这族源叙事的内容主要也是根据周人记忆中的一些历史事实，但这记忆也是一种选择性记忆。以这种选择性历史记忆，一个人群选择并强调他们的文化特征，以设定他们与另一些人的族群边界。

强烈的族群边界设定，常发生在因资源竞争而产生的人群敌对关系中。(56)周人的族源传说如此强调他们的“农业”“定居”与“以德服

人”特性，似乎显示以此凝聚的一群人处在一种资源竞争危机中：某些人以“非农业”“移动”以及“战争武力”的手段来获取自然资源，与依赖农业定居生活的人群发生资源竞争。这样的背景，符合我们在考古学上所见——渭水流域北方与西方的人群，在公元前2000年之后对驯养草食动物的依赖程度愈来愈强，他们的移动性与武装化程度也相对增加。而且，这个趋势，以及其他来自西方、北方的文化因素，在公元前1300年左右已出现在关中平原的边缘地区；如长武碾子坡、清涧李家崖、淳化黑豆嘴等遗址所见。

这个强调农业、定居、以德服人的周人族群意识究竟出现在何时？这是个不易解答的问题。不过，周人强调农业、定居等本族群特色，而又不否认他们与戎狄的牵连，这样的族群意识很可能出现在西周时期。在这时期，周人一方面无法否认自身与戎狄的牵连，但又亟于以这些文化特征来解释本身的族群性质，以让自己与一些同样以农业为重的人群彼此认同，并与另一些人群（戎狄）划清界限。这篇周人族源传说也有可能成于春秋战国时期，如此，前面所称的“周人”便是东周时自称“夏”或“华夏”的周邦国贵族；“华夏”借此界定自己，也界定自身与戎狄的区分。

无论如何，在克商之前的两三个世代中，周人及其他渭水流域族群所面临的真正敌人并非“戎狄”，而是来自东方的商王朝。与东方殷商政治体及其文化人群的接触，使得渭水流域各族群对彼此产生“西土之人”这样的认同意识。许多古文献，如《尚书》中的《泰誓》与《牧誓》篇，《诗经》的《皇矣》，《逸周书》的《商誓》与《度邑》两篇，都有关于西土与西土之人的记载。“西土之人”这样的自我称号，表示在周人率领当地土著（包括戎人部族）与商王朝的政治对抗中，产生了新的认同体系。同时，由于“西土”是相对于东方而言，这也显示以周人为首的渭水流域人群在文化上、政治上对东方的进取态度。

周人强调“农业、定居、以德服人”的族源传说以及“西土之人”的自我意识，显示周人在族群意识上的矛盾。强调本身“农业、定居、以德服人”的族群本质，使周人与渭水流域所有务农的人群甚至与东方的商人成为一体，并排除经常迁徙、不以种植为主要生业、好以武

力侵夺的人群。强调“西土之人”认同，周人与西方各族群为一体，包括在文化、经济生态上与周人有相当差异的族群，而排除东方以商人为主体的人群。这种族群意识上的矛盾性，是后来造成西周时期渭水流域政治纷扰的主要原因之一，也是华夏西部族群边界形成过程中的过渡现象。

周人与戎的关系

华夏的形成，包括两个相关的历史过程。一是，各族群经选择、修改、妥协而形成共同的族源历史记忆，以凝聚彼此，并由共同的族号来宣称新的族群范围，以此产生族群自我意识（ethnic self-awareness）。这个过程大致发生在春秋战国时期。此时黄河、长江中下游各邦国贵族人群间，出现共同的自称（华、夏、华夏或“中国”之人）以及在他们的起源传说中出现共同的始祖（如帝喾、黄帝）。另一个过程是，在人群间产生强化族群边缘的异族意识（the sense of otherness）。一个族群自我意识的产生，不只是由内部各族群凝聚而成，更重要的是，内部的凝聚需赖外部敌对力量（真实的或是被想象建构的）促进。因此“族群自我意识”与“异族意识”是一体的两面。这个华夏异族意识的产生过程，约略发生在西周至春秋战国之间。在这段时间中，周人与戎人的关系变化，以及因此导致“戎”这个称号含义的转变，表现了这一华夏之异族意象的形成过程。

戎或西戎，在春秋战国时期是华夏民族对非我族类的称号，但这并不表示自周初或先周以来“戎”便是有别于周人的野蛮民族。由“戎”的字形构造（由甲、戈两部分构成）与其用法如戎工、戎兵等来看，“戎”字的本义应是指“兵器”或与军事有关的事物。汉代许慎所著的《说文解字》中，也将戎字解释作“兵”（兵械）。“戎”作为“野蛮的异族人”，应是后起的引申义。

在西周金文中，“戎”被用来称某些人群。如，陕西扶风县西周墓葬中出土的“冬戈簋”铭文有“冬戈率有司、师氏，奔追御戎于[周或][周或]林”。最早当周人称某些人群为“戎”时，是将他们当作野蛮的异族，或有其他含义，这一点值得深究。许多迹象说明，“戎”最早不但不是“野蛮的异族”，他们还与周人有密切的关系。在这方面，历史学者早有

深入的研究。首先，如前引《史记》中的记载，周人曾长期与戎狄相处，因此在他们迁到岐山下的周原后，还需努力去除戎狄之俗。其次，根据《逸周书》记载，武王克殷时曾以“轻吕”进行一些胜利仪式。据学者考证，轻吕即“径路刀”，乃是流行于北方民族中与宗教有关的器物；在考古学上，这是属“北方青铜器文化”系统的铜刀。日本学者江上波夫曾指出，汉代时匈奴呼韩邪单于曾在与中国订盟的仪式上使用这种刀。(57)更直接的证据是，姬姓之族是周人的核心族群，姜姓族则是其最主要的姻亲及盟友，而在西周、春秋时期，这两大族群都还有一部分支族仍被称为“戎”。(58)

周人崛起于周原之时间，与使用北方青铜器的畜牧化、移动化、武装化人群出现在渭水流域的时代相当。文献中姬、姜二族与戎有密切关系，武王又曾使用属于北方青铜器系统的刀剑于重要仪式上。这些证据都说明，在克商之前，以周人为首的“西土之人”中应包含“戎”。甚至可能周人与姜姓族原来都是“戎”，他们也就是考古所见商周之际出现在渭水流域的畜牧化、武装化人群。“戎”的含义在这时（商周之交）由“兵器”引申为“战士”或“善战的人”。周人在进入周原后，才开始行其农业生活（贬戎狄之俗）。他们强调自己的祖先是农神（后稷），强调自己以德服人，而非以武力，反倒有欲盖弥彰的味道。

周人的姻亲与盟友姜姓之族，与戎的关系更为密切。姜姓的申国在《竹书纪年》中被称为“申戎”。《国语·周语上》记载，千亩有“姜氏之戎”。《左传》中也有关于“姜戎氏”的记载。(59)另外根据历史文献，周人初入周原时，借着与姜姓族联姻并结为同盟来巩固他们的地位；西周之亡是由于姜姓族的申侯勾结犬戎作乱，将姬姓周王室及其臣属逐出渭水流域。这些史料都显示，在周人进入周原前以及整个西周时期，姜姓之族在渭水流域都有相当影响力。姜姓之族和戎人的密切关系，与姜姓族在渭水流域的土著本质及其政治地位息息相关。姬、姜、戎之间错综复杂的关系，以及西周时他们间发生的一些事件所透露的族群政治（ethnic politics），是我们探索华夏形成的关键。

姬、姜、嬴、戎间的族群政治

如前所言，姬姓周人初入周原时便与姜姓族结为姻亲及盟友。周人与姜姓族的密切关系，更反映在周人以“姜嫄”为周始祖后稷之母的族源传说上。姜姓族的本土卓越地位以及他们与姬姓、嬴姓、戎的关系，表现在一条文献史料上。这条史料见于《史记·秦本纪》，其内容为：大骆（戎人某部首领）的一个儿子“非子”，为周孝王牧马有功，孝王想安排“非子”作为大骆嫡嗣，取代原来的嫡子“成”。“成”为姜姓申侯之女与大骆所生，因此申侯反对这改嫡的事。他对孝王说：

昔我先郦山之女，为戎胥轩妻，生中潏，以亲故归周，保西垂，西垂以其故和睦。今我复与大骆妻，生嫡子成。申骆重婚，西戎皆服，所以为王，王其图之。[60]

这个史料说明，姜姓申侯与戎人豪族间的累世通婚，能使得西戎与周王以及所有附于周的西方诸侯和平相处。如前所述，姬姓与姜姓之族原来可能都出于“戎”，那么这条史料也说明，当姬姓周人与其他类似背景的西方诸侯已完全“东方化”时，他们靠着姜姓族与戎人大骆之族的婚姻，来维持他们与戎之间危弱的联系，渭水流域的政治安定由此得到保障。

非子一族替周王养马，迁到宝鸡的汧水一带。他们在政治与文化上可能都相当受周人影响。周孝王培植他成为大骆族戎人的首领，显然希望以此控制戎人并抑制姜姓申侯的势力。非子虽然没能成为大骆戎人的继承者，但周王另作了政治安排。他赐给非子“秦”邑的土地，使之成为周的附庸国，并赐之以“嬴”姓，让他继承并“恢复”嬴姓之族的祖先祭祀。据文献记载，嬴姓是东方以善畜牧著称的古老氏族。从此非子一族开始自称“嬴秦”，并假借了所有嬴姓祖源记忆以及东方的嬴姓近亲远亲，借此遗忘他们的戎人出身。[61]因此，在这华夏西部族群边界形成的关键时期，“华夏”（严格地说是还未完全形成的华夏）与戎的族群边界尚未完全封闭，或者说至少有两个族群，姜姓之申与嬴姓之秦，处于华夏与戎的族群边缘上。

这种姬、姜、嬴、戎间的族群政治，一直延续到西周末。在周幽王时，又发生改嫡政争。这一次，周王要改的是自己的嫡子——又是

姜姓申侯的外孙。结果造成申侯勾结犬戎倾覆西周。周孝王企图变更大骆之嫡，以及周幽王改自己的嫡子，所涉及的“受害者”都是姜姓的申侯，这或许显示两代周王皆有意抑制姜姓申侯的势力。再者，在前一例中，申侯以他与戎的关系来威胁周王改变主意；在后一例中，申侯直接联合戎人倾覆周室在渭水流域的基业。这都说明姜姓之族对周王的威胁，来自他们与戎人的良好关系。更重要的是，周孝王希望以秦人的祖先非子来取代申侯的外孙；当周幽王被杀，周人退出渭水流域时，秦人又受周王委任收复渭水流域失土。这似乎也说明，至少从孝王开始，周人便有计划地培植秦人势力，以对抗姜姓与归附姜姓的戎人。因此至少自西周中期起，姬、姜、嬴与戎之间便存在一种发展的、持续的族群政治关系。

华夏西部、北部族群边缘的形成

综合考古所见华北的环境与人类生态变迁，以及历史文献中所见西周时期渭水流域的族群政治，我们可以大略勾勒华夏西部、北部族群边缘的形成过程，以及与之相应和的，凝聚华夏的共同“起源”记忆之建构过程。首先，在公元前1300年前后，西方河湟地区与北方鄂尔多斯地区人群的畜牧化、移动化、武装化风气，逐渐渗透到渭水流域一带。在晋陕之北的山岳地带（后来的长城地带）混合经济人群与以农业为主的人群产生剧烈的资源竞争。东方的商文化与其政治势力也在这时侵入陕西东部。就在这时，周人崛起于渭水中游的周原。无论周人是由哪里迁来周原，在克商之前他们仅在周原也至少有百年历史了。就此而言，我们可以同意学者之说：姬周、姜姓族与西北诸戎都是渭水流域土著，他们有相当的同质性与密切关系。(62)在克商之前，虽然部分包括姬、姜与戎的渭水流域部族在文化上已有不同程度的东方化，但在周人克商的过程中，事实上姬周率领的是一个“西土之人”军事同盟，其中包括“戎”。因此，以“戎”作为野蛮异族的代名词，应是克商以后逐渐转变的，最早“戎”只是指这些人群的武力化特性，而无野蛮人的含义。

周人强调他们祖先在行农业上的功绩，这可说是在族群认同上一

个强烈的宣告，使得他们可以和其他行农业的部族逐渐由共同目的（追寻及保护农业资源，对抗以畜牧、移动与掠夺为特征的人群）结为一个族群。在克商之后，姬周与其同盟，尤其是因分封而东迁建国的各部族，与东方旧有各邦国部族逐渐因密切文化交流而融和。

由西周到春秋战国时期，特别是在周室东迁之后，周邦国贵族因着他们对戎狄的共同危机意识，以及在“尊王攘夷”之会盟与军事行动中产生的共同记忆，逐渐强化他们间的“夏”“诸夏”或“华夏”认同。在春秋战国时，“夏”“诸夏”与“华夏”这些周邦国贵族之自称词逐渐普遍。“诸夏”之称，代表着这样的认同群体仍为多元结盟，而非一体，反映在政治上便是春秋时周邦国间的会盟。“华夏”的原意可能便是“诸夏”；“华”也就是“花”，有众多繁盛之意。然而约由战国时期至汉代，“华夏”由复数词成为单数词，且“华”本身也成为“夏”的同义词。这个“华夏”族称的变化，也反映着由春秋到秦汉，华夏由多元到一体的过程，其在政治上的反映则是秦汉统一帝国的出现。

此新的族群认同也反映在东周各邦国贵族的家族祖先源流历史记忆上；各族自身原有的始祖之上，逐渐出现更早的共同始祖。《史记·周本纪》中记载后稷之母是帝喾元妃。同书《殷本纪》中称殷契的母亲简狄是帝喾的次妃。《五帝本纪》中，唐尧与帝挚的母亲也是帝喾的妃子。但是在较早的文献里，有关商、周祖源都不见帝喾传说。(63)学者认为这是周人造出来的传说系统，以强调周人在华夏族群中的核心地位。(64)但是，这并不表示关于帝喾的传说可以被忽略。相反的，它的重要性在于：这个以帝喾为始祖的商、周族源传说，显示在华夏形成过程中，早期华夏通过对商、周王室族源的再诠释，以共同始祖记忆将各地商、周邦国贵族结合在一个“我族”范畴之中。较晚，约在战国时期，在帝喾、颛顼、太皞等各邦国贵族祖先之上又出现了华夏共同始祖黄帝，此标志着华夏认同演进的完成阶段。

以上是华夏“起源”记忆形成过程。我们回到西周时渭水流域的族群政治情境，来看看华夏“边缘”的形成过程。当时，虽然局势变迁已使周王室及其追随者持续“东方化”，但许多被称为“戎”的部族仍保留其原来的生活方式与社会结构。他们在渭水流域仍有很大的势力，周人为了政治理由仍需与诸戎沟通。因此，在族群本质上介于戎和东方

化的周人集团之间的姜姓之申便举足轻重了。最后渭水流域政治的安定，只能依靠姜姓申侯之族与戎的婚姻关系来维持。对于渭水流域的姜姓族而言，不断地与此地的新兴势力联姻——先是姬姓周人，后来是大骆之族——似乎是他们维持在当地优越地位的手段之一。

对周王室而言，这种西方的族群政治关系，对于王室在东方所继承、建立的权威是有损害的。因为以婚姻关系为主要媒介的政治结盟，是一种部落联盟式的结合，[65]与“国家”所依靠的阶层化、中央化政治结构基本上是相冲突的。当周王逐渐不能忍受这种关系时，他便直接结合大骆族中的非子一系（秦王室之先族），以对抗姜姓与其他戎人。最后，虽然周王室在渭水流域的势力被申侯与犬戎发动的政变铲除，但周人全力栽培的秦人崛起，将渭水流域纳入其势力范围，并在春秋战国时期逐渐成为“华夏”的一员。周室东迁，以及秦人在春秋时期的华夏化与其驱戎军事行动，消除了华夏与戎之间最后的模糊界线。在华夏心目中“戎”成为野蛮异族的代名词，华夏西方、北方族群边界也至此大体完成并逐渐明确化。

春秋战国时，戎不但在西方，也广泛分布到中原各地。传统的看法多以为这是戎人东窜的结果。我们无法否定这个说法。但另一个可能是：戎的广泛分布，或许是华夏形成在春秋时达到一新阶段的信号。在这一新阶段，华夏族群自我意识的出现，也使他们意识到许多必须排除在华夏之外的人群（戎）的存在。

虽然在一段时间内，有时华夏诸国仍不愿承认秦人为华夏，但由春秋到战国时期，秦人的族源传说中逐渐加入华夏的成分，而使他们成为毫无疑问的华夏。秦自认为是华夏，西方的华夏（包括秦人）开始称更西方的人为“氐羌”，于是“氐羌”或“氐”“羌”成为华夏的新族群边界。由战国到汉代，以此为代表的华夏族群边界又在华夏的扩张下向西推移到河湟地区（见本书第八章）。

边缘与“异例”

在第三章中，我曾解释“民族溯源研究”在理论上的困境，并提出“民族史的边缘研究”构想。结合考古学与历史学的“周人族源研

究”无法得到令人满意的结论，以及这种研究讨论中学者的理论与方法缺失，这些都说明民族溯源研究的矛盾。在本章中，从边缘研究的角度，我借着周人的族源，以及造成此族源传说的人类生态与族群政治背景，来说明华夏西部、北部族群边界的形成。这个实例，也说明了以上两种研究取向（溯源研究与边缘研究）在对民族的定义、所依持的考古学以及在对历史文献的诠释上，都有很大的差别。

在对“民族”的定义上，前者倾向于将民族视为有共同客观文化特征的人群集结；后者将民族当作是建立在成员主观认同上的人群范畴。在考古学方面，民族溯源研究认为客观文化遗存能反映一个民族的文化特质，因此主要借重以器物形态比较与文化分类为主的考古学；民族边缘研究，由于相信族群边界的形成与环境、人类生态变迁及人类资源竞争有关，因此强调探索古代自然环境与人类生态变迁之考古学。最后，在对历史文献的解读上，溯源研究者期望在族源史料中探索有关某一民族起源、分布、迁徙的史实；由民族边缘研究角度，我认为关于一个族群（或民族）起源的历史记载是一种社会记忆，或历史记忆，它所表现的是人们合理化其当前族群性质、族群关系的表述，其中经常充满虚构与修饰成分而不一定是历史事实。虽然如此，透过文本分析（也是记忆分析）来诠释人们“为何要留下这些记忆”以及对真实的过去人们“为何失忆”，我们可以读出当时人的认同与认同变迁。

最后，溯源研究中的考古器物学，以及历史与考古资料的结合，其方法论基础都是以事物与事物之间的“相似性”（similarity）来建立逻辑关系的类比法（analogy）。譬如，在器物学上，考古学者以器物的“相似性”来建立文化分类谱系，并描述其在时空中的传播与变迁。这种考古学上的文化分类、传播与变迁，又被类比到历史文献之中——学者希望在文献中找到“相似的”历史事实，来与考古遗存现象作比附。更普遍的情形是，历史文献已为学者提供了“过去的架构”，历史考古学者只是用相似的、可类比的考古资料填入此架构之中。毫无疑问，类比法是许多人类知识产生的基础。但是类比的滥用或过分依赖类比，都经常造成一些伪知识。[66]“周人族源研究”这类建立在类比法上的历史考古学探索，便是例证之一。

与之相对的，在边缘研究中最重要的是对“异例”（anomaly）的诠释。所谓的“异例”，在本文中指一些变化的、不正常的、互相矛盾的考古遗存与文献现象。譬如，铜器铭文中渭水流域西周诸侯常自称为“王”，这与我们在先秦文献中所见“天无二日，民无二王”的西周封建制度相矛盾，这便是一个“异例”。又如，《史记》所载周人族源传说中强调他们是华夏正宗，但某些史料又暗示他们与戎有密切关联，这也形成一个“异例”。在考古资料上，一种考古文化的消失与变迁，如夏家店上、下层文化间的缺环，也形成一个需要解释的异例。因此，在考古与历史资料的结合上，最有意义的不是能互相印证的考古资料与历史记载，而是两者间的矛盾。如在文献中周人强调自身的农业定居特色，在考古上周人与一些畜牧化、武装化的人群同时出现在渭水流域的历史舞台上，也形成一种异例。透过对这些异例的诠释，我们能对历史上的一些现象有更深入的了解。

在一个人群的核心，或在一个安定的时代中，我们经常可见到一些典范的、恒常的文化现象。异例经常产生在边缘——地理的边缘、时代变迁的边缘与社会边缘人群之中，因此它们容易被遗忘，或在某种强势意识形态（如族群认同）的影响下被大家忽略。边缘研究的主要旨趣，便是除了类比与其他逻辑法则之外，透过对异例的分析与诠释，来进一步了解历史与人类的社会本质。

---

(1) 钱穆：《周初地理考》，见《古史地理论丛》。

(2) 王玉哲：《先周族最早来源于山西》，《中华文史论丛》1982年第3期，第1—24页。

(3) 邹衡：《论先周文化》，载《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980，第335—353页。

(4) Cho-yun Hsu & Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization*（New Haven: Yale University Press, 1988）, pp.33–67.

(5) 伊藤道治：《西周文化の起源と宗周》，载《中國古代王朝の形成》，东京：创文社，1975，第346页。

(6) 见以下所探讨的张长寿、梁星彭（1989），尹盛平、任周芳（1984），胡谦盈（1986，1987），卢连成（1985），李峰（1991）

及杜正胜（1991）等人之文。

(7) 巩启明：《陕西新石器时代考古工作的几个问题》，载《考古与文物》编辑部编《陕西考古学会第一届年会论文集》，1983，第12—13页。

(8) 徐锡台：《早周文化的特点及其渊源的探索》，《文物》1979年第10期，第58—59页。

(9) 尹盛平、王均显：《扶风刘家姜戎墓葬发掘简报》，《文物》1984年第7期，第16—29页。

(10) 任周芳、刘军社：《陕西武功郑家坡先周遗址发掘简报》，《文物》1984年第7期，第1—15、66页。

(11) 尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期，第42—49页。

(12) 卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第37—48、56页。

(13) 胡谦盈：《试谈先周文化及相关问题》，载《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，第64—80页；胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，载黄盛章主编《亚洲文明论丛》，四川人民出版社，1986；胡谦盈：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学辑刊》1989年第6期，第123—142页。

(14) 胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1987年第1期，第70—81页。

(15) 李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第265—283页。

(16) 张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第1—22页。

(17) 尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期；邹衡：《论先周文化》，载《夏商周考古学论文集》。

(18) 胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1987年第1期，第77页；卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第48页。

(19) 李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期。

(20)　杜正胜：《先周历史的新认识》，载《古代社会与国家》，台北：允晨文化实业公司，1992，第290、309页。

(21)　张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第8—9页；李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第267页。

(22)　卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第45—48页。

(23)　李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第277页。

(24)　李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第275—276页。

(25)　卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第40页。

(26)　卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第46页；胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，载《亚洲文明论丛》，第66—70页。

(27)　张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第20—21页；李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第279—280页。

(28)　邹衡：《论先周文化》，载《夏商周考古学论文集》，第336—337页。

(29)　梁星彭：《〈论先周文化〉商榷》，《考古与文物》1982年第4期，第87—89页。

(30)　张忠培：《客省庄文化及其相关诸问题》，《考古与文物》1980年第4期。

(31)　尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期，第46—47页。

(32)　尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期，第45—47页。

(33)　张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第21页。

(34) 李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第273页。

(35) 张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第2—20页。

(36) Patty J. Watson, Steven A. LeBlanc & Charles L. Redman, *Archeological Explanation: The Scientific Method in Archeology* （New York: Columbia University Press, 1984）, p.69.

(37) Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past* （Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1987）, pp.50–52.

(38) Guy Gibbon, *Explanation in Archaeology* （Oxford: Basil Blackwell, 1989）, p.171; Ian Hodder, “Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review,” in *The Spatial Organisation of Culture*, ed. by Ian Hodder （Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1978）, p.3.

(39) James Deetz, *Invitation to Archaeology* （Garden City, NY: Natural History Press,1967）; J. N. Hill, *Broken K Pueblo: Prehisoric Social Organization in the American Southwest*, Anthropological Paper no. 18 （Tucson: University of Arizona Press, 1970）.

(40) C. A. Bishop & M. E. Smith, “Early Historic Populations in Northwestern Ontario: Archaeological and Ethnohistorical Interpretations,”*American Antiquity* 40 （1975）: 54–63;以及前引探讨先周族源的中国考古学家们。

(41) Thomas. H. Charlton, “Population trends in the Teotihuacan Valley A. D. 1400–1969,” *World Archaeology* 4（1972）: 106–123; William Y. Adams, “On the Argument from Ceramics to History: a Challenge based on Evidence from Medieval Nubia,” *Current Anthropology* 20 （1979）: 727–744; William Y. Adams, Dennis P. Van Gerven and Richard S. Levy, “The Retreat from Migrationism,” *Annual Review of Anthropology* 7 （1978）: 483–532; Ian Hodder, “Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review,” in *The Spatial Organisation of Culture*, pp.3–24; Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past*, pp.455–456.

(42) Ian Hodder, "Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review," in *The Spatial Organisation of Culture*, pp.3–15; Robert J. Sharer & Wendy Ashmore, *Archaeology: Discovering Our Past*, pp.455–456.

(43) Gunnar Haaland, "Ecomomic Determinants in Ethnic Processes," in *Ethnic Groups and Boundaries*, pp.58–73; Leo A. Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* （The Hague: Mouton Publishers, 1975）.

(44) S. R. Charsley, "The Formation of Ethnic Groups," in *Urban Ethnicity*, ed. by A. Cohen（London: Tavistock, 1974）; Michael Banton, "The Direction and Speed of Ethnic Change," in *Ethnic Change*, pp.32–52; G. Carter Bentley, "Migration, Ethnic Identity, and State Building in the Philippines: The Sulu Case," in *Ethnic Change*, pp.118–153; Nancie L. Gonzalez & Carolyn S. McCommon, eds., *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity* （Boulder: Westview Press, 1989）.

(45) 杜正胜：《动物纹饰与中国古代北方民族之考察》，《历史语言研究所集刊》1993年第64本第2分册，第231—408页；乌恩：《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》1985年第2期，第135—155页；林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载《考古学文化论集（一）》，第129—155页。

(46) 吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期，第51—52页；乌恩：《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》1985年第2期，第152—153页。

(47) 张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第4—6页。

(48) 吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期，第48—51页。

(49) Kwang-chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp.112–122, 277–280.

(50) 中国社会科学院考古研究所泾渭工作队：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学集刊》1989年第6期，第123—142页。

(51) 中国社会科学院考古研究所泾渭工作队：《陕西长武碾子坡先周文化

遗址发掘记略》，《考古学集刊》1989年第6期，第129—134、141页。

(52) 张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第2—4页。

(53) 《史记》卷四，周本纪第四。

(54) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp.261–262; Charles F. Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change,” in *Ethnic Change*, p.8;王明珂：《民族史的边缘研究：一个史学与人类学的中介点》，《新史学》1993年第4卷第2期，第95—120页。

(55) Ming-ke Wang, *The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty*, p.154.

(56) Ian Hodder, “The Maintenance of Group Identities in the Baringo District, Western Kenya,” in *Social Organisation and Settlement*.

(57) 江上波夫：《ユウラシア古代北方文化》，第133—149页。

(58) E. G. Pulleyblank, “The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,” in *The Origins of Chinese Civilization*, p.420.

(59) 王国维：《古本竹书纪年辑校》，世界书局，1957，第15页；《国语》卷一，周语上；《左传》，僖公三十三年、襄公十四年。

(60) 《史记》卷五，秦本纪第五。

(61) 《史记》中称：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩，女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……（大费）佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳，舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄……自太戊以下，中衍之后，遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯。”这个史料中所称的嬴姓，显然在殷代是相当有势力的家族。其族源传说中“吞玄鸟卵而生子”的说法，也与商人的族源传说相同，这证明他们是与商族有密切关联的东方之族。在西周时，可能这一族人早已没落，因此才有周孝王要非子“复续嬴氏祠”。无论如何，非子出于西戎的大骆一族，该族在渭水流域戎人中有举足轻重的力量，他们应该是西方土著。中国自古有赐姓的制度；由社会记忆的观点，赐姓，也表示受赐者得到新的家族起源记忆，因此改变其本身的族群本质。非子从周王那里得到的赏赐，最重要的可能便是

一个东方的、尊贵的家族记忆，以提高本族群的地位。后来，秦人便借着此家族历史记忆，来强调其华夏身份。身为华夏的司马迁采纳这说法，将秦人纳入华夏的大家庭中。

(62) E. G. Pulleyblank, “The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times,” in *The Origins of Chinese Civilization*, p.421.

(63) 《诗经·大雅·生民》《诗经·商颂》；《尚书·周书·武成》；《国语》卷一，周语。

(64) 杜正胜：《先周历史的新认识》，载《古代社会与国家》，第276页。

(65) Marshall D. Sahlins, *Tribesmen* （Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968）, p.56.

(66) 有关类比法在增进我们知识上的限制，以及不规则的、矛盾的一些现象在诠释上的重要性，考古学者古尔德曾对此提出例证作深入的探讨说明，参见Richard A. Gould, *Living Archaeology*。

第八章　华夏对西周的记忆与失忆

周王室东迁，开启了中国史上的春秋战国时期。由于犬戎之祸造成这样的局面，因此这事成为春秋战国时中原诸侯国贵族们深刻的历史记忆。此时北方戎狄又继续往南争夺生存资源，在此情况下，华夏认同及其族群边缘逐渐明确与强化。这样的变化终造成秦汉帝国的出现。华夏是一个保卫及扩张其资源领域，并在内部作资源阶序分配的“族群”（以共同祖源凝聚的人群）。秦汉统一帝国及其结构，可说是遂行华夏族群本质与意图的工具，特别是，华夏需要以军事武力来维护其边缘。于是在华夏形成所造成的新人类生态体系下，许多“历史”被建构，更多历史被遗忘。以下我要说明的便是，分析战国至汉初华夏历史文献对西周的“遗忘”，我们可以进一步了解华夏及其族群边缘形成的历史变化。

近代以前学者探讨西周史事，传统上皆依赖大约编写于战国至汉初的所谓先秦文献。近代中国考古学大兴，尤其是大量具铭文的西周铜器出土后，结合西周铜器铭文与先秦文献来研究西周史成了主流趋势。这也是一种历史研究的二元证据法。我相信，的确，这样的研究方法使我们对西周的认识有很大的增长。然而我也相信，一篇文献不只是“过去事实的载体”，它也是人们对过去“记忆的载体”。以此角度来说，西周铜器铭文记载的是西周时人认为重要的社会记忆，而先秦文献对西周的描述是战国至汉初时人们对西周的回忆与记忆。如上所述，华夏认同及华夏边缘较明确地出现在春秋战国时期，那么西周金文与先秦文献两者间的“差距”，应更能表现华夏与华夏边缘形成这样巨大的人类社会变迁。

一个社会人群选择、重组甚至创造他们认为重要的“过去”，并以他们认为可靠的方式保存下来。经由强调及保存这些“社会记忆”，该人群表达他们现实上的期盼、焦虑及其自我认同。我们先看看，西周时人在铜器铭文中留下了哪些重要记忆，这些记忆表现何种的社会认同与关怀。

西周铜器铭文所表现的西周记忆

西周时，文字主要被书写在铜器、竹木简册与甲骨上（不排除其他材料可能也被用来书写文字）。西周甲骨，目前发现不多，而且大都集中在周原一带，时间大约在西周早期或早周。由于甲骨是一种不易腐坏的材料，因此在其他地区、较晚的年代没有发现西周甲骨，这显示周人书于甲骨可能是受商人影响。西周时的竹木简册，虽然在考古遗存中没有发现，但由于这是一种易腐朽的材料，因此不能说当时没有书于竹木的习惯。尤其是，金文中有“册”字，官名有“作册”，这都显示当时有专司记载大事于竹木简册的职官。

无论如何，文字记忆刻在竹木简册上与铸之于铜器有相当差异。首先，它们间的差异在于前者是易朽蚀的材料，后者，如果保护得妥可以留存上千年而无腐损。其次，将文字书于铜器，远较将之书于竹木来得耗费功夫。最后，由西周考古遗存来看，我们也知道西周时人细心埋藏、保存铜器，却未如此对待竹木简册。这样的差异也说明，铸于铜器的文字所传递的记忆，对于当时人而言是特别重要而需刻意保留的记忆。因为它们重要，所以保存它们必须选择永久性材料，值得花费相当人力，也值得仔细珍藏。这种保留重要社会记忆的企图，更明白地表示在许多铜器铭文的典型结尾语“子子孙孙永宝用”上——需要被子孙永远保存的不是器物本身，而是它所承载的重要、荣耀的记忆。

首先，我们看看哪些事值得记诸铭文。在西周铜器铭文中，最普遍而又明显的是为凝聚家族所保存的那些社会记忆。在最简单的铜器铭文中，通常只有作器者的名，其祖先之名，或者只有一族徽。在较长的铭文中，作器者常记载自己或祖先的功绩，以及因此受赏的荣耀。铭文经常以期望“子子孙孙永宝用”结尾。在这些铭文中，作器者主要以家族成员的身份来制造、保存这器物，并希望自己的名字、父祖的名字，以及由祖先到己身的功绩，能够为后世子孙永远记得。然后，借着这些家族记忆来凝聚此群体。有能力制作这些铜器的家族群体，自然是各有领域（国）的诸侯家族。

这些诸侯家族是以男性成员为主体。另外，他们通过婚姻关系建

立一个个的联盟圈。因此本家族存在于什么样的联盟圈，这也需要借着金文来保存相关记忆。西周铜器铭文中，有许多是为器主的妻、母及出嫁的女儿所作之器。如散伯车父鼎甲器铭曰：“散伯车父作邧邧姞尊鼎”；(1)这是散国贵族为其来自姞姓家族的妻子所作器。王乍姜氏簋铭：“王乍姜氏尊簋”；(2)这是周王为其来自姜姓家族的妻子所作器。在这些铭文中，作器者提及女子的姓，也就是吹嘘自己的母亲、妻子从哪个尊贵家族嫁来，自己的女儿嫁到哪个尊贵家族去。在有些西周铜器铭文中，女子与男子并列，如《㝬叔鼎》铭称“㝬㝬叔、信姬乍宝鼎，其用享于文祖考，㝬㝬叔、信姬其易寿考多宗永命”，(3)又如《询簋》铭“乍文祖乙白同姬尊簋”。(4)这样的例子并不普遍，而以这种特殊方式被记载的女子通常是尊贵的姬姓，如此更可见女性在这些社会记忆中的功能。

许多西周铜器铭文中，都记载器主之祖先在西周开国时的功绩，以此他们强调本家族为姬周盟邦的记忆。譬如询簋铭称：“王若曰：询，丕显文武受命，则乃祖奠周邦。”(5)这是透过周王之口，来肯定作器者的祖先曾佐助文王、武王之事。师克盨盨盖铭曰：“王若曰：师克，不显文武雁受大命，匍有四方，则隹乃先祖考有勋于周邦，干害王身乍爪牙。”(6)乖伯簋：“王若曰：乖伯，朕丕显祖文武，膺受大命，乃祖克弼先王，翼自他邦。”以上铜器铭文都循着同样的叙事手法，也就是透过周王之口来肯定作器者之祖先辅佐文王、武王克商的记忆。能够吹嘘此记忆的家族，应都是周开国时期姬周旧盟邦集团的成员。周之旧邦，这应是渭水流域邦国统治家族最尊贵的一种群体身份认同。

在铜器铭文留下的西周社会记忆中，战争是重要主题之一。许多铭文中都记载作器者受命征伐而后受赏赐之事。周人邦国对外征伐的对象很多，而其中被记录得最频繁的是他们与东国、东夷、南国、楚荆、淮夷、南淮夷之间的战争。如，令簋记载“伐楚白”之事。宗周钟记载“南国服子敢陷虐我土”，因而劳师征伐之事。明公簋描述“王令明公遣三族伐东国”之事。小臣速簋记录了“东夷大反，白懋父以殷八师征东夷”之事。《应侯视工鼎》“敢加兴乍（作）戎，广伐南国，王命应侯征伐淮南夷”，此为应侯参与伐南国、淮南夷之战。西周金文中

也有一些关于周人与其西方、北方敌人作战的记载，如冬簋甲记载器主“率有司、师氏奔追御戎于㦅㦅林”并有其母随军而行之事；如不期簋称“白氏曰：不期，攸方、严允广伐西俞，王令我羞追于西”，此为器主参与虢季子白所领导的伐严允战事。但整体说来，由许多这一类的铭文看来，当时威胁西周邦国贵族的敌人，或周人为扩张势力而征伐的对象，大多是在渭水流域的东方与南方。

相对于婚姻结盟、祖先祭祀、对外征伐等大事来说，有些铜器铭文记载的是今人看来相当末微而不那么重要的主题，如较常见于铭文的渭水流域西周贵族彼此划分田土疆界的事。这类铭文记载分田之事由，再详载新田疆的四方边界所至，记录主持分田的官员及邻近见证人等等。如《五祀卫鼎》记载裘卫从其邦君那儿得到田，并描述这田的四方边界。(7)永盂鬲从嫛散氏盘等器都有类似主题的铭文。这些分田土疆界的记忆需载之于铭文，以及铭文记录此事需劳动许多来自各方的“证人”，显示西周中晚期渭水中下游各邦国间的田土争夺与纷扰相当激烈。

西周邦国贵族的记忆与认同

我们无法一一举出所有的西周铜器铭文内容。以上所举的例子，几乎都是渭水流域西周王畿及其附近出土之铜器。虽然目前考古所见西周铜器的分布很广，但绝大多数仍出土于陕西西周王畿附近，可见在当时，这里的周王室及邦国贵族是最有能力掌握社会记忆（也因此掌握政治权力）的一群人。以下我们便根据这些铜器上保留下的社会记忆，来尝试重建西周时居于渭水流域的这些方国贵族的认同体系。

首先，对一个西周王畿附近的贵族而言，毫无疑问，最重要的社会身份应是自己属于一个有特定领土、人民的统治者家族。这个家族群体，由一群父系男性血亲所组成，其成员包括祖先、当前族人与其后代。在铜器铭文上强调该家族祖先的光荣过去，现在本家族人（作器者）所得的荣耀（通常是王的赏赐），并期望此记忆随着铜器而传之子孙，也就是借此强调并期望该家族的优越地位得以延续久远。

其次，一个邦国贵族也是更大范围的、由几个邦国统治者家族构

成的政治联盟圈之成员。这样的政治联盟圈，通过几个家族间的婚姻关系来建立。如姜姓的夨国统治家族，与奠、散、井等姬姓国统治者都有婚姻关系，而奠、散、井等又各自有其婚姻联盟圈，如此构成一些层层重叠或不完全重叠的圈子。因此，在铭文中提及自己母亲、妻子母家之姓（或及其国氏）以及女儿所嫁之国，这是一个西周贵族强调自己在一尊贵政治联盟圈中之身份地位。

周克商之后，许多周之盟邦贵族被分封到东方与南方建立其邦国。此时他们的家族旧邦仍留在陕西王畿附近。这些留在渭水流域的邦国，虽然一般来说国土狭小，但相较于往外发展的亲族邦国来说，他们是尊贵的旧邦。今日所见大多数西周铜器皆属这些邦国之器，也可以证明这一点。他们特殊的地位，一方面由于他们多在周王庭中有特定职守，接近权力核心；另一方面，他们的地位并非完全来自克商后周王的封赐，而更来自其为周人克商时的盟友。在渭水流域，许多邦国作器者在铭文中强调祖先协助周人克商之事，也就是宣称自己出身于周开国前就已经存在的旧族，是以姬周家族为中心的一个“开国集团”之成员。并不是宣称这种记忆，就能被承认为这尊贵的开国集团之一员。从这类铭文前的“王若曰”来看，这种认同必须通过周王的认可，或者通过周王的认可，其开国元勋之后的身份更能得到肯定。

有些铭文记载作器者参与对外族的征伐，因而受赏赐之事。除了希望以此荣耀的家族记忆，凝聚后代子孙的家族认同之外，它也表达了西周邦国贵族的“异族意识”。也就是说，通过这些四方征伐铭文，他们告诉后人，那些人群是与“我们”敌对的“他们”。异族意识也是一个群体自我界定的认同边缘。经由强调这些与敌对异族间的战争记忆，西周邦国贵族界定“我群”最外层的社会文化边界。以此来说，西周金文中经常记载周邦国贵族征讨南方、东方异族之事，值得我们注意。看来似乎是，对南方、东方异族的敌意，与来自各方的邦国联军共同征伐他们，以及刻意将这些战事记录于铜器铭文中，借此，西周贵族们强调一个更大范围的“我群”认同，包括渭水流域旧邦集团、封于东方的新邦国以及顺服于周王的东方旧族。这是我们在金文中所见西周贵族最大范畴的我群认同。总之，居于渭水流域的西周贵族曾根据其所存在的社会情境，为了某些社会目的，选择性地保存记忆于铜

器铭文之中。现实的社会群体组织提供记忆与回忆的框架，决定哪些事值得被记忆。如此，他们的社会记忆产生于家族、姻亲政治联盟圈、周之开国旧邦集团以及相对于野蛮外夷的周邦国等之贵族群体圈中，他们制度化的集体回忆——在铜器上铸铭文以及用之于特定仪式，均是为这样的活动——也强化了这些群体认同。

战国至汉初华夏对西周的遗忘

战国至汉代的文献中记载许多西周史事，我们可以将之视为当时的人在一种新的族群认同与新社会秩序下对西周的集体回忆。这种新认同与新社会秩序便是，由战国末至秦汉逐渐成熟的华夏认同与华夏帝国（以汉帝国为代表）。人们的群体认同靠着历史记忆来塑造及强化，认同变迁也靠建构新记忆以及“失忆”来达成。因此，西周铜器铭文所留下的周人记忆，与战国至汉初时华夏对西周的集体回想之记忆，这两种记忆间的“差距”特别能反映华夏（与华夏边缘）形成这样的时代变迁。

我们无法全面探讨西周金文资料与先秦文献间的断裂与异例。事实上学者早已根据金文怀疑先秦文献的正确性。譬如，关于西周的礼制，学者大概都接受某些仪式、礼制在西周时的确存在，但是如《礼记》《周礼》《仪礼》中所记载典制整齐的礼乐制度，可能是战国至秦汉儒家对过去的想象与重建。以下我仅从几个方面来说明战国秦汉时人对西周的遗忘，或记忆误差。

在战国文献中所表现的西周记忆中，我们可以发现许多渭水流域的西周邦国被遗忘了。在考古发掘以及相关铭文中，这些小邦国如夨、渔等，陆续被发现。其中，20世纪70年代在宝鸡一带陆续出土的夨国遗址、墓葬及铜器特别令人瞩目。考古资料显示，夨国是一个几乎与西周共存亡的国家。相关铭文也说明，夨国统治者家族是姜姓之族，他们与散、井、渔各国之间都有婚姻关系，也曾与散国有疆土纠纷。最后，在有些铭文中夨国之君自称“夨王”。以下，我便主要以这些与夨国有关的西周记忆，从几个主题来说明战国至汉代时人对西周的遗忘。这几个主题是：历史上的太伯奔吴问题，西周诸侯分田疆的

记忆，西周诸侯称王问题以及西周的主要外敌。

太伯奔吴问题

春秋晚期，江苏南部的句吴崛起，进入中原政治舞台。战国到汉代的汉文典籍中，许多记载都述说长江下游的吴国王室是周太伯的后代。司马迁所著《史记》，关于此的记载如下：

> 吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌。太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千馀家，立为吴太伯。[8]

便是如此，战国至汉代，及至于当代，许多学者都相信吴国王室是姬姓周人的后代；在周克殷立国之前，周文王的两位伯父，太伯与仲雍，为了避让王位而奔于江苏南部。张筱衡早在20世纪50年代就曾指出，太伯所奔之吴，就是虞，在渭水流域而不在江苏南部。夨国遗址出土后，张筱衡之说获得考古上的证实；太伯所奔之吴，就是夨国。

此历史事件与记忆，涉及十分繁琐的考古材料与文献论证，以及文字考据，我将在本书第九章中作详细解说。在此，我们仅从故事中太伯从西安附近奔逃到1000余公里外长江下游苏杭一带，并成为本地统治君王这样的情节，便可知这是个十分明显而荒谬的集体遗忘，或集体历史建构。由西周到战国，相关的过去被遗忘，战国至汉初之人“忘了”太伯所奔之吴是在宝鸡一带。此“遗忘”及新的历史记忆建构与华夏的形成有关。江苏南部吴国统治阶层长期受华夏影响，他们假借“太伯奔吴”传说以成为一个尊贵华夏祖先的后裔，并以华夏身份对抗侵扰华夏之国的楚国，因此当时华夏之国的贵族们似乎也相信吴国王室家族为周太伯的后代。

争田与分田疆

在前面，我们曾提及夨、散分田的《散氏盘》铜器铭文。由许多类似的西周铜器铭文看来，渭水流域诸国间的分田土疆界，或争田，应是当时相当普遍且重要的事。在战国至汉代，西周诸侯分田疆之事还保存在一个“虞芮争田”之历史记忆中。汉初注经的学者毛苌，对《诗经》中“虞芮质厥成”有如下的诠释。周文王时，虞、芮两国国君争田，久不能决。他们都认为文王是个有仁德的人，于是约好去让文王判别曲直。进入周人领域后，见到耕作的人都互相礼让田间分界之处，走在路上的人也彼此让路。进入城邑中，又见到男女分开来走，也不教老年人手提重物。到了朝中，士礼让大夫，大夫礼让卿。虞、芮的国君说他们自己是小人，不适于到这君子的地方。于是，他们彼此让出有争执的疆土，将它变成闲放无人居之地。

虞、吴两字的主要部分都是“夨”，虞、吴都是夨的异体字。因此“虞芮争田”之“虞”事实上就是“夨”。“芮”就是西周金文中的“内”国，也是渭水流域的邦国，与夨国邻近。也就是说，在西周金文记忆中与散国有田土纠纷的夨国，在战国文献记忆中，早在周文王时就与内国有同样的纠纷。因此，这个战国时人对发生在西周立国之前的一段记忆显然是有所本；或许不会早到周文王时，但至少它反映了西周渭水流域各邦国争田分疆界的事实与记忆。然而在华夏形成后的战国至汉代，儒家化的华夏将周文王“圣王化”。西周邦国贵族分田土记忆的原始社会意义被扭曲，在加入新的情节后便成了“虞芮争田”的历史记忆。这样的历史记忆，成为儒家实现其理想国的工具，被用来强化华夏英雄圣王以德服人之特质。

西周邦君称王问题

描述周代典制、礼仪的《礼记》称“天无二日，土无二王”，《孟子》中也记录孔子的话称“天无二日，民无二王”；许多战国至西汉的先秦文献都显示，当时人认为自西周以来便只有天子可称王。

然而在西周金文中，经常有当时的邦君自称“王”的情形。除了上面提及的夨王外，至少还有“吕王”（吕王鬲）、“丰王”（丰王斧）、“武乖几王”（乖伯簋）、“厘王”（彔伯𢦏簋）等见于西周铜器

铭文中。有些学者认为，他们是“同周天子并无受封和统属关系的他邦君长，即包括某些以姬、姜为姓者的氐羌首领”。[9]王国维早已注意此现象。他对此的解释为：“古时天泽未分，诸侯在其国自有称王之俗”；也就是说，他认为，当时王的地位至高无二的观念尚未建立，所以诸侯在其国内称王。

他的说法是对的，但我们仍可对此作些补充。首先，这些称王者主要是渭水流域的邦国之君。夨国活动在宝鸡汧陇地区。与厘王有关的彔伯活动在扶风周原南部。与吕王与武乖几王有关的方国以及相关器物，都分布在灵台、武功一带。丰王一族曾与秦相婚，大约不离陕甘一带。其次，这些其统治者称王的邦国大部分是周开国集团中周人的盟友旧邦。[10]

金文中西方邦君称王的现象，显示西周时的渭水流域可能有不同于东方的政治结构与秩序。在周人及其盟邦克殷之后，部分周人宗亲与盟邦支族被分封到东方，另一部分旧族则仍留在渭水流域的王畿附近。当时的情况或许是，接收并结合商人旧有邦国势力的封建宗法制度流行于东方，而渭水流域诸邦国仍保留部族联盟的余习。我们从西周铜器铭文记忆来看：周人的盟友邦国在克商之后仍世代传递着祖先有功于周开国大业的记忆，以此强调他们与周王的联盟关系，他们又以婚姻关系建立其政治结盟网，包括姜姓申侯与戎人领袖家族的婚姻结盟，这些都是部族联盟政治的特色或余习。人类学的研究也显示，这种以双边或多边彼此交换女性以建立政治联系的作为，是一种流行于许多部落联盟中的政治结合方式。[11]渭水流域之西周邦君经常自称为“王”，应也是此种部族联盟体制下的现象，或当时已为此过去体制之余习。

国家是有中央化（centralization）权威与由上到下层级化（stratification）统治组织的政治体。战国到汉代文献所勾勒的西周体制，强调周王无上的权威，以及层级有序的爵制及相应的礼乐制度，便是属于这种类型的政体。在战国至秦汉华夏的形成过程里，有中央化至高王权的统一华夏国家在列国之合纵连横政治中逐步成为现实。于是西周时一些情况被遗忘，过去邦国君主称王之事已非战国至汉代时人所能想象。

周人对外征伐问题

《史记》称，早在西周建国之前，戎狄便曾攻打大王亶父所领导的姬周族。该书又提及建立西周的武王将戎人驱于北方，以及后来周穆王对犬戎的征伐，最后叙述申侯与犬戎攻灭西周之事。《汉书·匈奴传》的记载与此类似，但更详细些；除了史记的内容外，其文提及懿王时王室衰，戎狄交侵，以及懿王的曾孙宣王兴师伐戎。到了公元5世纪范晔所著《后汉书》中，西周与戎之间的史事又更丰富了。除了古公亶父、武王、穆王、懿王、宣王与戎的战争外，又增添了季历（武王之祖）伐西落鬼戎、燕京之戎，文王（武王之父）御伐昆夷、𤞤𤞤狁之戎，夷王（懿王之子）命虢公伐太原之戎，以及厉王（夷王之子）时戎狄寇杀秦仲之族，而后宣王命秦仲之族伐戎，以及最后，幽王命伯士伐六济之戎而败北等西周君王伐戎之事迹。这些正史与更早的先秦文献对戎狄的记载，使中国史家普遍认为“戎狄之祸与西周相始终”。

如前节所言，在西周金文中渭水流域西周邦国对外征伐的方向似乎不在北方，而是在南方与东方；征伐的主要对象并非戎，而是东国、东夷、淮夷、南淮夷、南国、楚荆等。若战国至汉的文献记载是正确的，那么究竟是什么原因使得西周王畿附近的邦国很少记录对戎的战争，而多记录他们伐东国、东夷、淮夷、南国、楚荆等外敌的战争？若战国至汉的文献记载有误，那么为何有这样的记忆误差？从《史记》到《汉书》而及于《后汉书》，西周诸王与戎之间的战争内容愈来愈丰富；从这一点来说，我认为这些“史实”十分可疑，或至少西周贵族不认为它们非常重要。无论如何，西周金文与战国至汉的文献之间，在此的确有些记忆断层。

在上一章中我曾提及，西周时期姬、姜、秦、戎之间的复杂关系。周人与其最主要的姻亲及盟友姜姓族，可能都与渭水流域诸戎有密切关联。直到西周、春秋时，这两大族群中都还有部分支族仍被称为“戎”。克商之后，姬周与其盟邦努力往东、往南发展；金文中出现的大量征伐南国、东夷、南淮夷的铭文，反映的便是此趋势。相对的，周人及其西方盟邦与西方诸戎关系日远。然而，即使如此，“戎”并非渭水流域西周邦国的异族外敌；周人解决与戎之间纷争

的主要办法是通过婚姻结盟（如姜姓申侯家族与戎人大骆家族间的婚姻），或扶植戎中的新兴势力（如非子部族的秦人），而非征伐。最后结束西周的申侯与犬戎之乱，其性质应介于内乱与外患之间。

周室东迁后，犬戎之祸的历史记忆，以及所有西周邦国与北方部族间的冲突经验与记忆，使得周之邦国对北方部族采取严峻的防堵与征伐政策，此防堵政策促使或加快北方部族的游牧化。相对的，北方部族的游牧化也促成或加快南方诸夏、华夏邦国贵族我族意识的凝聚。也就是说，华夏对其北方、西北“戎狄”之异类感与敌意，是促成华夏认同最早也是最重要的“华夏边缘”。东周时，据《史记》记载，“自陇以西有绵诸、绲戎、翟、镕之戎，岐、梁山、泾、漆之北，有义渠、大荔、乌氏、朐衍之戎，而晋北有林胡、楼烦之戎，燕北有东胡、山戎”。这个从陇西到燕山之北的一条线，便是此北方华夏边缘。因此，东周以至于汉晋时的华夏重新找寻、建构一个关于戎的历史记忆，这个“历史”强调自周开国前以来戎人一直都是周人及华夏的敌人。

为何记得？为何遗忘？为何误记？

政治动荡与因此造成的人口迁移、文献流失，是造成失忆的原因之一。西周末年，申侯与犬戎发动政变，周幽王在动乱中被杀，继位的周平王及其邦君、贵族们逃离渭水流域。在逃亡前许多铜器被贵族们仓促埋入土中，由铭文传递的记忆也随之中断。其他材料记载的文献也可能在动乱中流失。这是战国时人对西周渭水流域一般情况失忆的原因之一。

在战乱中文献流失，不是造成一个社会对过去失忆的唯一原因，甚至不是最重要的原因。遗忘，由另一个角度来说，也是重整社会记忆的机会。尤其在一个大变局之后，社会需重整社会记忆，以重新凝聚社会价值，重新界定社会人群的范畴。因此人们选择、重组、遗忘过去，以使之符合新的社会现实。由此观点，以下我要说明造成战国、汉代时人对西周的记忆、遗忘与误记的最主要原因是春秋战国时期华夏的形成。华夏认同需要一些“敌对的他者”来强化其边缘。西周亡于戎的记忆，以及春秋时期华夏的驱戎，使得战国至汉代的华夏忘

了“戎”原是姬姓、姜姓的盟友或本族支系，而将之视为自周开国之前一直存在的敌对异族。

华夏与华夏边缘同时形成。然而促成华夏我族意识萌芽最重要的“华夏边缘”，应是华夏对戎狄之异类感造成的其北方我族边缘。春秋战国文献叙事常以“戎狄”与华夏、诸夏作对比，此亦证明较明确的华夏族群边界先出现在其北方。在东方与南方，华夏之族群边界尚在调整之中。为了现实的族群利益，有些原来的蛮夷被纳入华夏之中，这可由重整历史记忆与遗忘来达成。如春秋末期，在华夏需借重东南的句吴来对抗楚国的时代背景下，华夏与句吴的领导家族一同将“太伯奔吴”的记忆移植到句吴的祖先身上。由此，句吴王室成为毫无问题的华夏子孙。相对的，渭水流域的夨国以及句吴原来的祖源记忆，都被遗忘了。

虽然华夏族群意识逐渐形成，但在政治上，春秋战国时期的华夏集团仍处在分裂的状态。战国儒家是一个统合有序之华夏理想国的设计者。“西周”在他们的历史记忆建构中，成为拥有中央化王权之帝王与阶序化大小诸侯，共同组成的和谐、统一理想国。在这种背景下，西周时渭水流域以婚姻为联系的部族联盟余习，以及邦君称王之俗，都被遗忘。西周邦国贵族争田分疆界的记忆，也成了儒家化华夏圣王的故事。

古史记忆与失忆

在本章中，我以一些西周铜器铭文与战国至汉代文献为例，说明由西周到汉代哪些记忆被记得，哪些被遗忘或误记。显然，人们仰息其间的社会群体认同体系（包括家庭、家族、族群、部族、国家等）提供集体记忆与回忆的架构。社会群体认同变迁，则导致人们的集体失忆与重建新记忆，以排除部分成员或召纳新成员。战国至秦汉时期，华夏认同与统一的华夏国家形成，同时进行的便是当时人对“历史”的集体回忆、失忆、修订，他们对西周部分情况的失忆、误记与想象，只是其中的一小部分。即使后来中原帝国的统治阶层有时并非华夏或汉人（如所谓征服王朝），但战国至汉初华夏作者留下的历史记忆，包括西周与戎狄的记忆，一直是中原帝国内重要的社会集体记

忆。

战国至汉代学者建构了华夏古史系统，这倒不是个新说；史家顾颉刚早在20世纪20年代便提出“古史层累造成说”这样的看法，并造成喧腾一时的古史辨运动。然而当时经过一连串冗长的辩论后，特别是在“科学的”方法如考古学、民族学被用在史学研究（以当时傅斯年建立的历史语言研究所之研究为代表）之后，顾颉刚被认为只是拆穿了一些虚构的古史，但对于过去“真正发生了什么”并没有太多贡献。

如今我们应如何重新了解顾颉刚“古史辨”之学术意义？首先，我们应了解当年的时代背景，以及此背景在长程历史上的意义。战国至汉初华夏作者们选择性地保留、修订与建构华夏历史记忆，其时代情境背景是此一时段中华夏认同与华夏帝国的形成。在此之后虽有魏、辽、金、元、清等北族入主中原，但此体系并未有巨大变更。这个庞大的族群认同与政治体系（也是人类生态体系）遭遇重大调整的时代是在清末至民国成立时的前二三十年间。此便是，世界国族主义潮流下的中国国族建造；将以华夏认同意识为核心的中原帝国，改造成以中华民族——传统“华夏”与“华夏边缘”之集结——为基础的新民族国家。在此巨大时代变迁下，自然，民国成立前后有一波对中国古史的集体回忆（包括争议）、失忆与重新建构的浪潮，包括今日学者们论之甚详的晚清“黄帝子孙历史”争论。[12]古史辨运动，也是此浪潮的一部分。当时参与此古史辨之学者众多，他们对各个古代圣王存在与否，以及其所代表之民族等议题殷切关注，并相互激辩。这些都显示，他们并非是要否定古史，而是相反，殷切盼望为中华民族建立一个可靠的、科学的古史。

因此可以说，顾颉刚虽提出“古史层累造成说”这样的历史卓见，但他未能察觉当时他参与的疑古、信古与重建古史争议，仍是为合理化“现在”（科学、民主与民族统一之当代中国）的新一波古史建构。因此他也未能提出一个理论来解释人们的群体与文化认同如何影响其回忆，以及人们如何以“过去”来合理化“现在”，以及合理化对理想未来的追求。但我们无法以此苛责顾颉刚。无论如何，西方两个社会记忆或集体回忆理论的先驱哈布瓦赫与巴特利特与顾颉刚是同时代的人，他们的经典著作完成于20世纪20至30年代。[13]然而几乎是在半

个世纪之后的20世纪80年代，他们的著作才广泛影响历史学、社会学与人类学，[14]特别是在族群认同及国族主义等问题上。此也显示，由于生活在“历史”所造就的世界中，因此人们普遍对于“历史”之建构性缺乏基于社会记忆的认识；这一方面，古今中外皆然。

---

(1) 史言：《扶风庄白大队出土的一批西周铜器》，《文物》1972年第6期。

(2) 刘合心：《陕西省周至县发现西周王器一件》，《文物》1975年第7期。

(3) 尚志儒、樊维岳、吴梓林：《陕西蓝田县出土[害+夫]叔鼎》，《文物》1976年第1期。

(4) 段绍嘉：《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，《文物》1960年第2期。

(5) 段绍嘉：《陕西蓝田县出土弭叔等彝器简介》，《文物》1960年第2期。

(6) 陕西省博物馆，陕西省文物管理委员会编：《青铜器图释》，文物出版社，1960，图102。

(7) 唐兰：《陕西省岐山县董家村新出西周重要铜器铭辞的译文和注释》，《文物》1976年第5期，第55—59页。

(8) 《史记》卷三十一，吴太伯世家第一。

(9) 王世民：《西周春秋金文中的诸侯爵称》，《历史研究》1983年第3期，第5页。

(10) 王明珂：《西周矢国考》，《大陆杂志》1987年（第75卷）第2期，第7—10页。

(11) Marshall D. Sahlins, *Tribesmen*, p.56.

(12) 有关中国国族近代建构过程中“黄帝子孙”之讨论，参见沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》1997年第28期，第1—77页。以及拙作《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，《历史语言研究所集刊》2002年（第73卷）第3期，第583—624页；与《英雄祖先与弟兄民族》，中华书局，2009。

(13) 巴特利特之名著为*Remembering*（Cambridge: Cambridge University

Press, 1932）。哈布瓦赫之经典著作为*On Collective Memory*（Chicago: The University of Chicago Press,1992），该书原始版本见*Les Travaux de L'Année Sociologique*（Paris: F. Alcan, 1925）。

(14) Middleton & Edwards, *Collective Remembering*, pp.2–4; Coser, *On Collective Memory*, pp.28–34.

第九章　边缘人群华夏化历程：吴太伯的故事

华夏边缘随着华夏的扩张向外漂移，这是借由两种变迁过程来达成的：其一，华夏心目中异族概念向外漂移的过程，这是下一章的主题；其二，华夏边缘人群假借华夏祖源记忆以成为华夏的过程，这是本章的主要内容。

现在，江苏一带的人毫无疑问是华夏。但是，在战国以前这里的人曾被华夏称作“荆蛮”。春秋时期，苏南吴国的王室曾假借华夏祖先而成为华夏，这便是苏南地区人群华夏化的重要关键。在《史记·吴太伯世家》中，司马迁记载了春秋时吴国王室的起源及其世系：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌。太王欲立季历以及昌，于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮，文身断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千馀家，立为吴太伯。

根据这个记载，偏居东南的吴国王室是周人后裔。由于江苏丹徒大港烟墩山宜侯墓及其他有关西周考古材料的出土，有些学者认为，“太伯奔吴”的历史记载在此得到考古学证据的支持，因此更确信在商末曾有太伯为首的一支周人，由陕西周原迁至长江下游。在另一方面，由于渭水中游的周原与苏南句吴在地理上隔得相当远，许多历史学家怀疑这段历史记载的真实性。[(1)]早在20世纪50年代即有学者提出，太伯所奔之吴可能不是东南沿海之吴，而是渭水流域的夨（吴）。20世纪70年代，夨国遗址在陕西省宝鸡附近的汧水流域被发现后，这个说法也得到考古学证据的支持。

在本章中我将说明，目前的考古证据难以支持太伯曾奔于苏南的说法；太伯可能只是逃到宝鸡的夨国去。但是，只否定太伯曾奔于苏南是不够的。一个历史记载可视为一种社会记忆；为了某种现实理

由，社会常选择、强调或创造一些“过去”。因此，春秋时期为何有“句吴王室为太伯之后”这样的社会记忆保留下来，值得我们深究。关于这一点，我将以华夏族群边缘人群“寻得或假借华夏的祖先”以及华夏“寻回失落祖先的后裔”，来解释句吴为太伯后裔之说的由来。并说明族群（ethnic group）是由集体祖源记忆来凝聚，并以改变、创造新的集体祖源记忆来达成认同变迁。因此，由春秋吴国王室家族的华夏化，以及汉魏晋南北朝时其他北方民族华夏化的例子，可以说明“找寻失落祖先的后裔”及“寻得或假借一个祖源”这样的双向或单向认同活动，是华夏改变本身族群边界及华夏边缘族群华夏化的一种基本模式。这也是人类族群认同与族群认同变迁的普遍现象。

考古证据：长江下游西周青铜器文化及其渊源

1954年，江苏丹徒县出土一批西周铜器，其中的宜侯夨簋有铭文记载虞侯被改封到宜地的事。据古文字学者唐兰考订，虞便是吴，虞侯夨是仲雍的曾孙周章，他所受封的“宜”在江苏丹徒附近。他认为，这个考古发现证实了古文献中的太伯奔吴之说。[2]后来此类出西周青铜器的墓葬在长江下游续有发现，因此唐兰的看法广为考古学界与历史学界接受。[3]并且，由于这些墓葬大多是不见于北方的土墩墓，有些器物又颇富地方特色，学者多认为这印证了《史记·吴太伯世家》之说，认为“吴国统治者是周人，人民为荆蛮。丹徒烟墩山、母子墩等墓反映中原、土著两种文化因素，体现了这种民族构成”。[4]或指出，此考古资料可印证文献中太伯奔吴后“文身断发”接受荆蛮之俗的记载。[5]

在这些研究中，学者大多只是以这些墓葬出土的“西周青铜器”来印证文献中太伯奔吴之说。但是，具有某种文化特征的器物，可能被外来者刻意收集或仿作，它并不能毫无疑问地反映拥有者的族群身份。更重要的是，在这样的“历史考古学”研究中，学者们以历史资料所组构的“过去”作为考古资料分类与解释的蓝图；为了符合这蓝图，学者们对某些考古资料的分类与解释有削足适履之嫌。譬如：苏南有“西周墓葬”，但这些墓主生前所住的“居址”似乎很少被发现，或有

意被忽略。在同一地区，与这些墓葬时代部分重叠的人类居址也确曾被发现，这些遗存被称作“湖熟文化”遗存；相反的，这文化的墓葬却很少被发现。再者，苏南西周青铜器墓几乎都是葬于土墩的，但以本地区的土墩墓来说，学者也倾向于将有商周铜器的与没有的分开，而忽略它们在其他方面的相似性。显然因为学者为了呼应太伯奔吴之说，而将出西周青铜器的墓葬与湖熟文化居址分开，也将出西周青铜器的墓葬与其他的土墩墓分离，以表现外来的上层统治阶级与土著荆蛮的差别。(6)因此在考古学上即出现了同一时地有湖熟文化居址却无墓葬，有西周墓葬却无居址的怪现象。(7)这实在是因为太伯奔吴故事深深影响考古学与历史学学者对于考古资料的分类、命名与诠释。因此，对于这个问题我们必须先将文献记载置于一旁，由所谓湖熟文化、苏南土墩墓（包括出商周青铜器的墓）之间的关联，它们所反映的社会经济背景及其渊源，逐一厘清。然后再探讨这考古学证据是否支持周人曾涉过千山万水移居于此，并统治当地的原居民的说法。

马家浜文化与良渚文化时期

公元前5000—前3000年的太湖地区是考古学上马家浜文化时期。在较早的马家浜类型中，当时人们住在近水边的土丘上，种植水稻并从事渔猎与采集。他们留下稻谷粒、农作工具，以及大量的兽骨、鱼骨、螺蛳壳等遗存。墓葬特色是未见墓坑，随葬品不丰，但玉器已出现在墓葬中。崧泽类型（约当公元前4000—前3300年）是马家滨类型的发展与延续。与前期相比，这时人们使用石器增加，制陶技术更进步，墓葬中的随葬品更丰富。稻作农业是人们主要生计所依，畜养（猪）及渔猎为辅助生业。葬式仍是不挖墓穴的平面掩埋。(8)

在良渚文化时期（约当公元前3000—前2200年），太湖地区居民的原始农业已相当发达，并驯养水牛、猪、狗、羊等牲畜。稻作之外，当时人可能还种植瓜果植物。竹器编织与丝、麻纺织工艺有相当高的水平。良渚文化遗存中最受人瞩目的是它的玉器，有珠、管、坠、玦、璜、璧、镯、瑗、琮等(9)。玉琮上曾发现兽面纹与鸟纹，学者认为与商代铜器纹饰的源流有关。(10)在墓葬上，虽也有浅穴，但主要还是平面掩埋。有些墓的随葬品异常精美丰富，显示当时社会分化

已达相当程度。

在西方的宁镇地区，新石器时代晚期遗址发现不多。经发掘的主要有南京的北阴阳营遗址，太岗寺遗址与江宁的昝庙遗址。在这些考古遗址中，普遍出现玉制装饰品。出土的穿孔石斧与有段石锛等石器，显示当地文化与长江中下游原始文化的关联。[11]南京北阴阳营遗址是一个圆阜形土墩，早期遗存的年代与太湖地区马家浜期相当[12]。当时的人从事锄耕农业。有些陶器在形制上受龙山文化影响，有些在纹饰上受仰韶文化影响。玦、璜、管、珠、坠等玉器被普遍用来殉葬。埋葬死者是以平地掩埋，或是选低洼处掩埋的方式，不挖墓穴。[13]宁镇地区约当崧泽时期的是昝庙下层遗存，这类遗存的玉器有半璧形玉璜及玉坠等。更晚的有相当于太湖流域良渚文化的遗存。发现有良渚式高颈双鼻壶，玉器有玉璧及兽面纹玉佩等。

湖熟文化时期

在苏南新石器时代晚期遗存之上，普遍存在着一种由铜石并用时代到青铜时代的遗存。这些遗存无论是居址或墓葬大多出于丘墩上。对于这些考古遗存的分类与命名，学者们的意见相当分歧。一般的命名有湖熟文化（宁镇地区）、马桥类型（太湖地区）、土墩墓遗存（苏南），或吴文化、吴越文化，出有西周青铜器的土墩墓又被称为西周墓。对于同一命名，学者所指称的遗存范围又有差别。譬如，对于湖熟文化，有些学者认为这是由殷商到东周的遗存，[14]有些将之定为殷商中期到西周早中期的遗存。[15]这些纷歧的意见，多少皆因受到太伯奔吴历史记载的纠葛以及对“吴文化”的认定不同所致。

太湖地区晚于良渚而早于西周的考古遗存，可以马桥类型为代表。出土陶器为典型的几何印纹陶。此时已出现了刀、凿、镞等小件铜器。出土遗物中的觚、觯、尊、簋、瓦足盘等器，和器物上的云雷纹，以及扁平三角形石镞，都与中原的河南偃师二里头、郑州二里岗的同类器物或纹饰有密切关系。[16]此时明显的变化是，殉葬玉器的传统衰退，且大量吸收中原地区文化因素。

在宁镇地区，湖熟文化遗址大多分布在河湖沿岸紧靠山岗的土墩上，通常有上、下两层遗存。早期湖熟文化（下层遗存）的人群，约

活动在商中期到西周中期之间。他们的文化与本地区新石器时代晚期人群文化，有许多前后相承的关系。[17]在墓葬上，两者都保有苏南新石器时代以来平地掩埋的方式。早期湖熟文化人群与北方商文化圈人群有相当的接触。他们所使用的鬲与二里岗商代中期的鬲极为接近；内壁有刻纹的陶钵也常见于商代早期遗址。湖熟文化陶器上的几何印纹，更经常在殷商陶器上发现。[18]其他如商人文化特征的卜甲，在北阴阳营的湖熟文化遗存中也有发现。[19]

西周中晚期，江苏南部考古遗存多出于土墩墓。此时，原始青瓷已在发展阶段。丹徒烟墩山、大港母子墩、溧水乌山、句容浮山等地部分墓葬中有典型西周青铜器。据一项不完全的统计，20世纪50年代以来陆续发现出有青铜器的土墩墓已近百座。铜器中有标准的地方产品，有由中原传入之器（亦可能在当地仿制）。[20]

以上考古文化遗存显示，苏南地区新石器时代晚期至西周时期的文化是相当灿烂的；对于中原文化而言，它不只是接受者，也是贡献者。近几十年来中国考古学上的一个重要成就，就是打破以中原为中心的华夏文化起源一元说，而长江下游的考古发现，即在这方面作出相当的贡献。在有关太伯奔吴的文献记载中，商代晚期的苏南一带经常被描述成蛮荒地区。这其实反映着华夏族群形成后，在族群中心主义偏见下华夏对边缘地区及边缘人群的观念。事实上与考古所见并不相符。

其次，由北阴阳营期或良渚文化时期到商周时期，苏南地区持续受北方中原文化的影响。因此西周青铜器出现在此地，不能作为商末太伯率领移民来此的证据。再者，新石器时代晚期苏南地区的社会分化已达相当程度。某些墓葬中大量使用玉器殉葬；由采集材料到制作这些玉器需耗费许多的社会人力，因此拥有这些玉器也代表拥有足以掌握大量社会人力资源的权力或财力。由于长期与北方地区已在有文化接触，当地社会领导阶层又已在相当程度上掌握了社会资源的利用与分配，因而在此情形下，来自渭水流域的太伯是否能取代当地的领导阶层，这是相当令人怀疑的。因此，太伯奔于句吴之说并不能得到考古学上的支持，反而在某些方面，考古材料反映了这一历史记载的虚构性。

长江下游的西周墓葬与青铜器

我们再来看看被当作是太伯奔吴证据的长江下游西周墓葬及有关青铜器。这些被称作西周墓葬的遗存，被发现在江苏句容浮山果园，丹徒大港母子墩、磨盘墩、烟墩山，溧水乌山，仪征破山口，丹阳司徒，南京浦口等地。浮山果园西周墓发现有西周时代的陶鼎、陶鬲与几何印纹硬陶、原始瓷豆等。铜器只有1件铜戈。[21]溧水乌山一、二号墓出土铜鼎、铜方鼎、提梁卣等西周器，同时也有陶器与原始青瓷。[22]丹阳出土的是窖藏，铜鼎有烟炱痕，铜簋有长期使用的磨损痕迹。[23]南京浦口出土西周末期到春秋初期的青铜器，形制简朴，范铸痕清楚。各器底部都有浓厚的烟炱痕，有的还有修补痕迹。[24]母子墩出土青铜器较多，计有青铜礼器9件，铜兵器百余件（大多是镞），车马器数百件（大多是小甲泡）。另外也发现了几何印纹陶及原始瓷器，其中有6件青瓷豆。出土宜侯夨簋的烟墩山遗址中，发现铜器共14件，也有“青釉陶豆”1件。[25]

以上这些墓葬除了出青铜器外，它们还有一些本土特色：大多伴有几何印纹硬陶及原始青瓷，且大多建在土墩上。由这两点来看，它们与其他广泛分布在苏南的土墩墓没有太大的区别。部分铜器上的纹饰，与当地陶器上的几何印纹相同或相似。[26]这些青铜器制作与埋藏的年代，最早在西周昭、穆王时期。在前面我们曾提到，自新石器时代晚期以来，苏南与中原早已有双向的文化互动。因此，苏南出现的所谓“西周青铜器”很可能是当地贵族模仿中原器物之作，部分也可能是当地贵族收集的中原产品。若要将这些墓葬当作是周人墓，在考古证据上不够充分。更值得注意的是，许多这种苏南西周青铜器都有经过长期使用的痕迹，而北方殉葬的商周青铜器大都纯为礼器；显示这些器物对于苏南贵族而言，有不同于它们对中原商周贵族的象征意义及用途。

最后，烟墩山宜侯夨簋上的铭文，是支持太伯奔于苏南者最常引用的证据。铭文中记载虞侯夨改封于“宜”之事；虞侯之父为虞公。唐兰及许多学者皆认为虞与吴相通；由出土地点证明“宜”在江苏丹徒一带，虞侯夨就是仲雍的曾孙周章。因此，他们认为宜侯夨簋的出土，证实了太伯奔于句吴之说。[27]

同样根据这篇器铭，黄盛璋提出不同的意见。他依据铭文中“锡（赐）在宜王人十有七姓，锡郑七伯”，认为“周初淮河流域为徐戎、淮夷等族所隔阻，远未达到长江下游，丹徒一带不可能有周贵族在宜，十有七姓，也不可能将郑之七伯锡到这里”。他认为“宜”必近郑；本器后来被带到丹徒去，才因此出现在丹徒烟墩山墓中。他并由铭文记载，周王先省览武王、成王伐商图及东国图，然后到“宜”举行改封仪式，认为“宜”在东国，又是畿内直辖，可能即后来的宜阳。[28]董楚平则认为南方的吴或虞是由北虞分出，初封可能在江北仪征一带，后来南迁丹徒或其附近。[29]由此可见，根据本器铭文来解释句吴王室源流，学者们的意见也相当分歧。

无论如何，根据宜侯夨簋证明太伯奔句吴之说，主要是因为在文字学上虞、吴两字可通用。在宜侯夨簋铭文上，“虞”字从虎从夨。据李学勤考证，此字为从吴省声，是虞字的异构。[30]也就是说，吴与夨是相通的。周法高对此也早有说明；他指出：吴字省“口”就是夨，如周字省去“口”作“用”是一样的。[31]因此，综合许多学者的举证及意见，以及宜侯夨簋铭文中虞字的形构，都说明构成虞、吴的一个主要成分是夨。夨与吴可相通；虞、吴都是由夨演变而来。[32]如果“虞侯”出现在苏南的器铭中，使得学者忽略由陕西到苏南的山水隔阻，而相信太伯曾远奔到此。那么，如果在陕西也发现与“吴”有关的考古证据，是否能更合理地说明太伯所奔之地呢？

另一种考古学证据：渭水中游的夨国遗址

由于长江下游的句吴距陕西岐山太远，许多历史学者如崔述、刘节、童书业等，均怀疑在周克商之前周太伯为了避让王位是否可能，或是否有必要，奔逃到如此遥远的异邦。[33]但对于太伯所奔之吴究竟在何处，则是众说纷纭。

周初重器散氏盘，铭文记载夨、散二国割土约剂之辞。张筱衡认为夨国即吴国，也是虞、芮争田之虞国。陇县一带有吴山，夨之得名与吴山有关，因此夨国应位于吴山所在的陇县一带。[34]他的看法为太伯所奔之吴提供一新说，但在当时没有受到重视。20世纪70至80年

代，夨国遗址及遗物纷纷出土于陇县、宝鸡一带，所出器物大多是西周早期之器，也有部分中、晚期器。这些考古发现证实了夨国的存在及其时代和地理位置。(35)

根据这些考古发现以及有关出土器物铭文的研究，考古学家认为夨国早在商末周初就活动在汧陇河谷台地，主要存在时代与西周平行。夨国确切的位置或其较集中的活动范围，约在汧水上游的陇县到下游的宝鸡一带。根据出土器物及铭文显示，夨国东与姬姓的散、井等国为邻，南与渔国为邻，而夨国之君与这些国家的领导家族间都有婚姻关系。(36)

刘启益根据夨国考古遗存发挥张筱衡之说，认为太伯所奔之吴就是夨国，也就是虞国。他与张筱衡的意见可归纳如下：（1）夨之得名与吴山有关，吴山在陇县西，汧水之南；（2）传说中的“虞芮争田”之虞便是夨国，因与岐山周原很近，虞芮两国的国君才可能去到那里找西伯（文王）解决争端；（3）“太伯奔吴”传说中的吴也是夨国，除文字上的关联外，还有吴山为证；（4）周灭商之前的“荆楚”在今阡阳县，阡阳位于汧水中游，吴山在其西；由此也证明太伯所奔的吴或荆蛮是在汧水流域一带。(37)

张筱衡与刘启益之说，尤其是在地理上，似乎解决了千古以来学者对于太伯传说的怀疑。但黄盛璋对此有不同的意见，他认为夨国非吴国亦非虞国。他提出的理由如下：（1）从文字的形音义上来说，夨不是吴或虞；（2）夨国不是姬姓，而吴是姬姓国；（3）吴山在春秋战国时被称为汧山，后来才改为吴山。(38)我们若仔细探索黄盛璋对此说的质疑，可发现他的看法不能完全成立。首先，黄盛璋以汉代著作《说文解字》之例，并不能说明西周时夨的字音与字义；毕竟两者在时代上差了1000多年。而且，西周时的夨国完全不见于历史文献中，我们不知道夨作为国名时的读音及含义。其次，汉代文献称吴山本名为汧山，或说古文为汧山，只说明汉代人所看到的古文献中它被称为汧山，并不表示吴山之名是战国之后的人所创造的。胡渭在《禹贡锥指》中说：“自周尊汧山为岳山，俗又谓之吴山，或又合称吴岳。”(39)依他的看法，吴山是汧山的俗名或别称。现在由于夨国遗址发现在吴山附近，以及相关的铭文考释，使我们得以接触到汉代人难

以窥见的资料，证明至少在西周时这里就被称作“吴”或“夨”了。

至于夨国之姓的问题，我曾由“夨王”与邻近国家的婚姻关系，姜姓的吴岳（大岳）传说，以及夨国邻近吴山的位置，推证夨国王室应为姜姓。[40]因此我同意黄盛璋以及许多其他学者的意见——夨是姜姓国。但是夨为姜姓国，并不因此否定太伯所奔之吴即为夨。太伯传说中主要有两个组成部分：一是“太伯去国奔吴”或“太伯奔荆蛮”，二是“太伯成为荆蛮的君主”。以前者来说，这是很普遍的由于继承造成的政治性出走或分家，后者则是带有明显华夏族群中心主义歧见的历史记载。如果我们将太伯是否成为吴的君主当作未知，只以“太伯去国奔吴”这件事来看，则太伯所奔之吴国并不必是姬姓国。周人与姜姓族有密切的婚姻关系早为学者们所熟知。据文献记载，古公（太伯之父）的妻子也是来自姜姓。一个失意的王子，逃到母舅的国里寻求安慰与保护也是合理的。西周将亡之时，太子宜臼（平王）曾奔于姜姓外公的国（西申）里。因此太伯所奔的吴，很有可能便是姜姓的夨，就在宝鸡附近。

至于“荆蛮”与汧水、吴山一带的地理关系，刘启益以先秦文献及金文说明荆便是楚，荆、楚常连称。他又指出，周原甲骨卜辞中有“楚子来告”，此楚曾附于周方伯，其位置应离周原不远。他与张筱衡都引《水经注》中“楚水又南流注于渭”，及《元丰九域志》“凤翔府，虢，有楚山”，证明楚在今汧水中游的阡阳县。[41]刘与张的这个说法，虽然还需更多的证据来支持，但是西周建国之初或更早的楚或荆楚，与春秋时人观念中的荆楚，的确可能所指不同。扶风庄白大队出土的墙盘铭文中提及“弦鲁昭王，广能荆楚”。[42]虽然春秋以来，即以此荆楚等同于春秋时楚国所居（长江中游一带），但事实上昭王南征之荆楚是在何处仍值得探讨。出土于岐山县董家村的五祀卫鼎，记载当地贵族划分田界的约辞。参与公证者中有“荆人”与井人；[43]我们可以怀疑当时这“荆人”是远来自湖北或江淮的蛮夷。

“荆”可能与汧山（岍山）、汧水中的地名“汧”，或西周金文中的国名“井”有关。小篆中“荆”作；但以金文证之，在西周时“荆”从井作。刘节曾指出，汧或岍原来是从井的；他由出土彝器及铭文证明井人所居可能在今汧水流域。[44]由西周金文中，我们也知道夨、散之

间有“井邑田”；井又曾与宝鸡茹家庄、纸坊头的渔国通婚。(45)井之所在应距宝鸡不远。荆、井、汧等这些古文字上错综复杂的问题，还待文字学家去厘清。在此，我且举一个尚待验证的假设：可能在西周建国之前，周人观念中即已有地名为井（或荆），为偏远蛮荒之地，这个地方就在汧水流域到宝鸡一带。后来由于文字的增衍及人群的流变，当地的地名分化为汧（水名）、岍（山名）、井（国名），而“荆”后来成为蛮荒之地的代名词；它作为一种华夏南方族群与空间边缘概念，其指称内涵随着华夏的成长往外推移。对于荆蛮最原始的指称地，及此地名或人群概念的漂移等问题，我们还需有更多的资料来探讨。

以上我们陈列了两种有关“太伯奔吴”的考古学证据。虽然“夨国说”看来较为合理，但我们还需更多的证据来支持此说。至于“句吴说”，我认为主张此说者所提出的考古学证据，事实上难以成立，或至少是不充分的。这个说法仍需面对一个老问题：太伯何需，或是否有可能奔逃到长江下游一带？

我们有时得承认，“过去”对现代人而言有如一个“异国”，(46)对于在那国度里发生了什么的问题，我们的认识会受到当代的“理性”所限。对于许多历史学者而言，当代的社会现实（如江苏南部是中国的一部分，苏南的人是毫无疑问的华夏），与历史文献记载（太伯奔吴），都塑造着学者的“理性”。因此在这种背景下，考古资料也被用来合理化我们对过去的认识。

现代历史学家与考古学家借各种文献及文物来证明太伯曾奔于苏南，春秋时苏南之国的统治家族是否也能寻找、运用各种社会记忆来证明自己是华夏之裔呢？由于了解今人的“理性”，我们也可以尝试探索古人的“理性”。因此，以下我将由另一种角度来探讨太伯传说。由这个角度，我们探讨的主题不是太伯传说中的“历史事实”，而是历史记忆。

作为历史记忆的太伯传说

历史文献所记载的不完全是“历史事实”，这是所有历史学者都同

意的。因此，历史学者的一个重要工作便是在许多文献记载的比较中“去芜存菁”，以找出“历史事实”。对于许多历史学者而言，这就是历史工作的全部。但是，愈来愈多的史家对于“芜”感兴趣；如果它不是历史事实，那么为何它会被编造出来，而且被记载流传？由此观点，历史记载可以被当作是一群人的集体记忆，这种集体记忆固然大多是根据过去发生的事实，但也有许多是创造、扭曲、假借而产生的虚构性集体记忆，或至少都是选择性的，以符合某社会群体所认知的社会现实。我们可以由此角度来探讨“太伯奔吴”传说。

首先我们看看产生这说法的春秋时期（公元前771—前476年）的社会背景。公元前771年，西周因戎祸而结束，东迁后的周王室失去实质上号令诸侯的地位。这时期留下的历史记载，或是春秋战国时人所记得的，主要是周所封诸侯与蛮夷戎狄相争，以及他们之间互争领导权的记录。这些周所封诸侯自称“夏”或“华”或“华夏”，以别于他们心目中的蛮夷戎狄。这些历史记忆显示，在春秋时期华夏的族群范围逐渐明确化；一方面以相同的自称来凝聚“我族”，一方面以蛮夷戎狄等异族概念来排除他族，以划定华夏的族群边界。也就是说，定义及辨别谁是华夏，以及争夺“诸夏”（许多华夏之国）的领导地位，对于春秋列国之领导贵族来说非常重要。这时有几个处在华夏边缘的政治群体，如渭水流域的秦，长江中游的楚，以及长江下游的吴、越等国，大量吸收华夏文化并迅速发展，因此先后卷入中原诸夏的政治活动中。就是在这族群与政治环境下，先秦文献中留下许多关于这些“华夏边缘”之国统治家族祖先起源的复杂历史记载。

以自称太伯后裔的吴国王室来说，根据文献记载，我们对吴国较深切的了解始于吴王寿梦时期。这时南方的楚国崛起，侵陵诸夏，中原诸夏的安危受到极大的威胁。在吴王寿梦时，楚国的大夫申公巫臣投奔晋国。他又从晋国出使吴国，教吴国如何用兵及车战以牵制楚国。吴国从此卷入华夏的政治之中；当时是公元前585年。[47]华夏历史文献对于在此之前的吴国只有太伯传说记载以及太伯到寿梦的王室世系，这也证明在寿梦之前吴与中原华夏诸国的往来很少。

由太伯到寿梦的吴国王室世系，《史记》中的记载如下：

太伯卒无子，弟仲雍立，是为吴仲雍。仲雍卒，子季简立。季简卒，子叔达立。叔达卒，子周章立。是时周武王克殷，求太伯、仲雍之后，得周章，周章已君吴，因而封之。乃封周章弟虞仲于周之北故夏墟，是为虞仲，列为诸侯。周章卒，子熊遂立。熊遂卒，子柯相立。柯相卒，子疆鸠夷立。疆鸠夷卒，子余桥疑吾立。余桥疑吾卒，子柯卢立。柯卢卒，子周繇立。周繇卒，子屈羽立。屈羽卒，子夷吾立。夷吾卒，子禽处立。禽处卒，子转立。转卒，子颇高立。颇高卒，子句卑立。是时晋献公灭周北虞公，以开晋伐虢也。句卑卒，子去齐立。去齐卒，子寿梦立。

在这个谱系中显然有两种不同的世系，表现于两种不同形式的人名上。最早的四代人名中都带有伯、仲、叔、季等称号，这是周人的命名习俗。此后到寿梦共十五代，诸王的名字都与这周人命名习俗无关。主张这是吴国王室的真实谱系者，或能将之解释为周人东迁后“从蛮夷之俗”的反映。但是，这更像是将一个周人谱系安置在当地领导家族原有谱系之上的结果。

到了寿梦的下一代，周人命名习俗又出现在他第四子的名字“季札”上。季札在吴国历史上是个特别的人物。他之所以特别，是因为他没有成为吴王，也没有丰功伟业，却能被历史记载下来。根据《史记》的记载，寿梦有四个儿子，其中季札特别贤能。寿梦想把王位传给他，但季札不肯受，于是寿梦先以长子诸樊摄国事。寿梦死后，诸樊要将王位让给季札，季札还是不肯接受，逃位耕田去了。于是诸樊继承王位。王诸樊死时，传位给他的弟弟余祭，希望如此兄弟相传，最后得以让季札得位。因此余祭又传位给余昧。余昧死，遗命传位给季札，季札又避位逃走。(48)由这个季札逃位让国的记载中，我们可见到太伯传说的影子。太伯故事像许多传说故事一样，不断地被重述。《吴越春秋》中对于太伯故事的记载，除了与《史记》相似的内容外，还增添了一些情节。如古公死前，令季历让国于太伯。古公死，太伯、仲雍归来赴丧，并且再一次让国不受，返还荆蛮。与《史记》中的版本相比较，《吴越春秋》中的太伯故事，与季札兄弟间的让位就更相似了。

我们可以更深入地探索历史记载中季札这个人。《左传》中记载，鲁襄公二十九年吴子派季札出使至鲁。季札来到这个保存周礼最好的周人宗亲之国时，他要求观赏周人礼乐。在观赏中，季札对每一节都有恰当的叹美之词。然后他又到齐、郑、卫、晋等中原上国，对这些国家的执政者以礼以德多有建言。与《左传》类似的记载，也出现在《史记》之中。这些文献表达着，季札虽出身于边远的吴国，但他对于华夏文化有深切的了解与爱慕。也就是说，华夏的历史记忆特别强调季札深受华夏礼乐教化的行为言谈。

为了理解季札与太伯奔吴历史记载的关系，我们须再提起20世纪30年代英国心理学家巴特利特关于记忆的研究。[49]他曾做过一些有关个人记忆的著名实验，说明当人们在回忆一个故事时，事实上是在重新建构这个故事，以使之符合自己的心理构图（schema）。他所谓的“心理构图”，就是由于人们过去经验与印象之集结，而形成的个人或社会群体的一种态度或心理倾向。每个社会群体都有一些特别的心理倾向，这种心理倾向影响该群体中个人对外界情景的观察，以及他如何结合过去的记忆，来印证自己对外在世界的印象。因此，在回忆时我们是在自己的心理构图上重建过去。[50]由此角度，我们可以思考华夏历史文献（一种集体记忆）对季札的记载。

季札的事迹，以及华夏对此的记忆，也许说明了太伯传说的由来。太伯逃位奔吴传说，是周人历史记忆的一部分。当崛起于苏南的吴国逐渐接触华夏，而他们的上层领导家族深度华夏化时，他们逐渐有了如华夏的“心理构图”。在此构图上，过去的历史记忆（太伯传说），被他们与华夏共同用来合理化他们的华夏身份。他们将当时所知的太伯世系，与本家族的世系衔接起来（并遗忘一些祖先）；这便是吴为周人后裔之说，以及《史记》中吴国王室世系的由来。在发现自己是太伯后代后，他们的行事也更遵循华夏的道德典范，以符合自身华夏倾向的“心理构图”。因此，太伯让国之事在季子兄弟身上重演，而季子本人深度华夏化的言行，更是华夏认同下的一种表征与展演。

不只是自我宣称华夏即可获得此种身份，吴国统治者的华夏认同还需得到其他华夏的认可。据《论语》《左传》《国语》等古文献记

载，在春秋时期，不但吴国君王自称是周人之后，许多华夏上层人物包括鲁君、晋君等诸侯以及孔子，也都认为吴国王室是周人后裔。(51)在此，如季子这般深度华夏化的吴国贵族应是关键人物。季子兄弟让国的事，中原诸国或有耳闻。而季子个人在周游列国时所表现的深度华夏化，也让华夏诸国贵族印象深刻。更重要的是，吴人站在诸夏这一边与楚为敌。根据《左传》定公四年的记载，吴王劝随国不要藏匿战败的楚王时，他说：

周之子孙在汉川者，楚实尽之。天诱其衷，致罚于楚，而君又窜之，周室何罪？君若顾报周室，施及寡人，以奖天衷，君之惠也。

在这段话中我们可以看出，当楚国威胁到许多华夏的安危时，吴国俨然成为周之子孙的保护者。吴王是否曾说出这些话并不重要，重要的是它保留在华夏的历史记载中，成为华夏的集体记忆。因此，当春秋时期诸夏受到秦、楚等国及戎狄的侵扰时，中原诸夏应当乐于发现在南方有个“兄弟之国”（而非蛮夷之邦）能为周之子孙效力。黄池之会（公元前482年）后，得到盟主之位的吴王夫差志得意满，遣人向周敬王致意邀功。他所说的，仍是夸耀自阖闾以来吴国为“兄弟之国”所立的功绩，而周敬王也口口声声称夫差为“伯父”。(52)这些华夏的文献记载，一再肯定吴国王室的华夏身份，但是我们也可由此看出，诸夏认可吴国王室家族为华夏的族群利益背景。

因此，句吴王室成为太伯后裔，可说是句吴与华夏互动的结果。一方面句吴王室吸收华夏文化（包括华夏的历史记忆），使他们在华夏历史记忆中找到太伯传说，以合理化自己的华夏身份。华夏在族群利益抉择下，也以“太伯奔吴”的历史记忆来证实句吴王室的华夏身份。而句吴王室成员季札的深度华夏化，可理解为他以言行来证明自己的华夏身份；华夏的历史记载也因此特别记得季札的事迹，以认同他的华夏身份。最后，所有这些句吴与华夏双方面刻意强调句吴王室之华夏性的努力，反而显示了句吴由华夏边缘进入华夏族群核心时的族群认同危机。就是这种危机，使得句吴王室需要以言行（季札的华夏化言行，以及吴国对楚国的征伐）来强调华夏认同，也使华夏有需要在历史上特别记得吴国王室的这些华夏化言行。(53)

近年来，人类学者马歇尔·萨林斯与奥贝塞克拉（Gananath Obeyesekere）之间，有一场关于历史与文化结构的绵长辩论。这场辩论的背景是，根据许多文献记载，英国航海家库克船长（Captain James Cook）在1779年抵达夏威夷。在一场祭典中他被土著尊为神，后来又被土著杀害。萨林斯认为，过去发生的历史事实（库克船长到达夏威夷被土著尊为神），成为当地文化结构的一部分；这样的文化结构，在夏威夷历史中不断被重复（土著将外来白人当作有神性的酋长）。(54)奥贝塞克拉则指出，事实上库克船长并没有被土著神化，而是被有文化偏见的西方船员、旅行者、人类学家神化了。他认为这种“西方人到野蛮地区被当地人尊为神”，是西方文化中一种根深蒂固的观念。因此萨林斯所谓“神话的创造”，不只在土著中，也发生在包括人类学家的西方人之中。(55)

太伯传说与库克船长的事迹，可说是同一故事模式的不同版本。这种故事模式——高等文明的人到野蛮地区被尊为神或酋长——不只是奥贝塞克拉所谓西方人的偏见，而是人类文化接触中产生的普遍现象。“寻找一位外来的祖先或神”或“寻找到野蛮地区被尊为神或酋长的祖先”，普遍存在于土著与华夏（或夏威夷土著与欧美白人）的文化与认同结构中。

季札兄弟间的让国，重复太伯兄弟让国此一历史事件；这就是萨林斯所谓在历史结构中重复实践的历史。但是这种历史结构的基础其实只是历史记忆，而不必是历史事实。因此，奥贝塞克拉对库克船长故事历史真实性的质疑是合理的。作为社会集体记忆，“神话”与“历史”在人群认同上并没有太大的区别。因此，除了探讨一个历史事件是否曾发生之外（如，是否有太伯迁到苏南？是否真有库克船长在夏威夷被土著尊为神？），更重要的问题是，在什么样的社会背景与历史过程中，一个“历史事件”或“被创造的神话”得到了它特别的社会意义。

华夏化的策略：寻得或假借一个华夏祖先传说

以上我们只是在“历史事实”之外，提出一种对太伯奔吴传说的解

释。在关于句吴的历史文献上，我们难以再进一步证实这个解释。但是，如果将眼光顾及许多华夏边缘人群成为华夏的例子，那么我们可以发现，事实上这种解释在理解所谓“华夏化”时有其普遍性。也就是说，由吴国王室华夏化与太伯传说的例子，我们可以发现一种华夏边缘人群华夏化的普遍策略，那就是，寻得或假借一个华夏祖先传说。而对于华夏而言，“寻回失落的先人后裔”是他们认可某华夏边缘人群为华夏的办法。通过这样的互动过程，华夏与进入华夏的人群共同建立新的历史记忆。

这种假借祖先传说的例子，在中国历史记载中不胜枚举。春秋时期，与吴国同处于华夏边缘的国家有秦、楚、越。关于秦王室的族源，《史记·秦本纪》中记载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华，女华生大费，与禹平水土。……乃妻之姚姓之玉女。……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。(56)

《史记·楚世家》中也记载楚王室的由来：

楚之先世出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。……季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。(57)

同书中越王的家世也与华夏有关：

越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。(58)

春秋战国时期，可以说是华夏第一次调整其族群边界。这时吴、

越、楚、秦等国王族成为华夏这一过程，似乎皆由其上层统治家族寻得或假借华夏祖先，以及由华夏赋予一华夏祖先记忆，这样的双向互动来完成。

汉代至魏晋，华夏不断以华夏祖先记忆赋予移入中原王朝之域的“五胡”政权之统治者家族身上。《史记》中称“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维”。(59)《后汉书》中记载“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也”。(60)《晋书》中记载，鲜卑慕容云的家世为“祖父和高句骊之支庶，自云高阳氏之苗裔，故以高为氏焉”。(61)同书中对于另一鲜卑人慕容廆族源的记载则为“其先有熊氏之苗裔，世居北夷，邑于紫蒙之野，号曰东胡”。(62)又同书中，匈奴右贤王之后的赫连勃勃对他人说“朕大禹之后，世居幽朔”。(63)魏晋时期迁入关中的许多被华夏称作“羌”的豪酋家族，也因此得到其华夏祖先。如《晋书》中记载，“姚弋仲，南安赤亭羌人也，其先有虞氏之苗裔。禹封舜少子于西戎，世为羌酋”。(64)《隋钳耳君清德颂》石碑中称一个羌人大姓钳耳之族，“本周王子晋之后，避地西戎，世为君长”。(65)《元和姓纂》中也记载，党姓之羌自称夏后氏之后。(66)

在春秋吴国的例子中，吴国的统治者找到自己的祖源，而华夏也找到失落祖先的后代，华夏化顺利完成。然而在有些例子中，有时华夏认为找到其失落祖先的后代，但该人群却不肯忘记原来的祖源，或者创造出其他祖源，因此置其身于华夏认同之外。在文献记载中，有“箕子奔于朝鲜”的历史记忆，但后来朝鲜半岛上的王国却保有或创造朱蒙、檀君等开国祖先之历史传说，此便是一个例子。(67)至于魏晋时期进入中原的“五胡”君长家族，他们有些假借或接受华夏的祖先记忆，同时假借华夏之姓，而成为华夏。有些则不接受华夏的祖先记忆，同时坚持其部族与家族认同，也因此他们被华夏视为“胡”。

因此，“华夏化”不只是需要假借华夏祖先以创造本族群的新集体记忆，还需该族群与华夏两方面对于过去的“结构性失忆”。对该族群内之个人来说，遗忘本族群原来的起源历史，可以由上一代不对下一代提起本族群的过去历史来达成。对华夏来说，“失忆”常由于对新移入者的过去毫无所知所致。因此，族群认同变迁最常发生在移民的环境中。在此情景下，个人、家庭或人群可以摆脱不利于己的族群认

同，以一种较为平等的身份参与当地社会。

经由“寻回失落的祖先后裔”，一个族群调整其边界以容纳另一族群。经由“寻回被遗忘的祖先”，一个族群或个人改变其认同。族群中心主义（ethnocentralism）、不对等的族群文化互动关系、现实的利益，都是造成这种现象的背景。族群中心主义使人们认为，在本族之外的人都是化外野人；如果有高等文明人群存在，那便可能是我族“失落的祖先后裔”。汉代“中国人”发现东北方的朝鲜有些人群颇知礼义，因此认为他们是华夏历史记忆中一位失落的商王子箕子的后代（或受箕子教化的人群后代）。朝鲜半岛上各王国贵族，则有时接受“箕子”作为开创本地文明的祖先，同时又保有或创造本身的祖源历史传说。此后，因着个人的时代经验，中国与朝鲜知识分子对于“朝鲜人祖源”的认知，长久以来便徘徊或争议于箕子、朱蒙与檀君之间。西方学者也曾以“东迁的巴比伦酋长即为中国的黄帝”，来合理化中国古代的高度文明。在清末民初中国人的民族挫折中，有些历史学者也在“中国民族西来说”里找到被遗忘的西方祖先。[68]前述这些“过去”，在我们的知识体系中有些是史料，有些是神话，有些是历史研究，但由某种角度看来它们都是一种可以被修正、借用、重组的集体记忆。

作为集体记忆媒介的文献与文物

20世纪70年代，社会人类学族群研究者大多认为，对于起源的共同信念（the common belief of origin）在凝聚一个族群上非常重要。这种共同的信念，也就是一种“集体记忆”。因此我认为“集体记忆”与“集体失忆”（结构性失忆）这两个概念，可以帮助我们理解族群认同与认同变迁等现象。太伯奔吴传说与吴国王室的华夏化，可说是一个实际的历史例证。经由这个例证，我们可以探索华夏的形成与华夏认同的本质等问题，以及历史资料与考古文物在此探索中可能扮演的角色。

基本上，我对于太伯曾奔于苏南且成为当地之君是存疑的。更重要的问题是：为何在春秋时期，有些华夏上层人物与吴国统治者都相

信句吴为姬姓太伯之后？我对此的解释是：吴国统治阶层的华夏化，使他们找到一个“华夏的祖先”，并努力在行为规范上表现华夏特质；为了现实族群利益，以及合理化吴国统治阶层的华夏特质，华夏也在此南国找到太伯的后代。

那么，我们如何理解长江下游发现的西周青铜器，以及西周到春秋吴国考古遗存中的商周文化特质呢？以考古学证据来证明太伯曾奔于句吴者，显然认为人群的迁移会在考古遗存上留下记录。事实上，不是历史上所有的移民活动都能在考古上找到证据。D. J.布莱克曼（D. J. Blackman）曾以斯拉夫人在公元6—7世纪移入希腊半岛为例，说明在考古记录上很难发现历史记载中的移民。[69]许多历史考古学者，在不同的例子中，也有类似看法。[70]更何况，在苏南的例子里，我们在前面曾说明，由新石器时代以来，此地与中原地区便有双向的往来。学者们有意忽略马桥类型与湖熟文化中的偃师二里头、郑州二里岗等中原文化成分，而独强调西周文化特征，以应和太伯曾奔于句吴之说。因此，苏南出现的商周式青铜器，只反映由新石器时代晚期以来，当地与中原地区愈来愈密切的往来关系，而不能当作是商末周人移民的证据。

在第三章中我曾提及，“文物”常被人们用作记忆的媒介。出于墓葬与窖藏的文物，可说是有意被人们制造、收集及保存下来的文物；这些器物上所包含的文字铭刻、纹饰图案，蕴含某种社会价值与历史记忆。商周青铜器，便是如此的“社会记忆媒介”。由此观点，苏南地区出土商周式青铜器，便有了另一种解释：西周时期苏南地区的上层阶级制作、收集、拥有此种青铜器，由此（以及其他途径）他们获得一些商周的文化价值与集体记忆。这些文化价值与集体记忆的累积，终于使他们在太伯传说中发现自己华夏的祖源，并产生如季札般深度华夏化的人物，也使华夏相信他们找到了失落的祖先后裔。

由以上的探讨，我们可以发现两种对待历史与考古资料的方式。探索太伯奔吴的历史事实，有些学者将历史文献与考古遗存当作是历史的客观证据。这种结合历史文献与考古资料的方法，是基于两个前提：其一，文献资料虽然有扭曲、残缺，但经由历史学者的考校，可以去芜存菁使历史事实重现；其二，即使历史文献记载有不足之处，

出土考古文物也提供了客观的证据，可以据之重建历史事实。这便是长久以来流行在中国上古史研究中的“二重证据法”。我并不否定文献资料与考古资料在这方面的重要性。但是，由历史记载中的太伯传说与有关的考古文化现象，我们可以看出文献与考古资料的另一种面貌。在此，历史文献记载与考古文物可以被当作是人群集体记忆的“二重遗存”。它们的制作与保存，常是在人们某种“意图”下完成。也就是说，历史文献作为一种集体记忆的传递媒介，它所传递的有时并非完全是客观的历史事实，而是主观的、选择性的历史。它经常是当时某一人群，或某一社会阶层的人，选择、重组他们认为重要的“过去”以合理化社会现实，因而留下的记忆遗存。但是这并不表示它就毫无价值；制作这种历史记忆的时代人群的“意图”，更广泛地说，就是某一时代社会人群的“心理构图”值得我们深入研究。在另一方面，考古文物作为一种集体记忆与社会价值的媒介，它的制造、搜集、拥有、典藏都可能表现行为者的“心理构图”，这种心理构图表现器物拥有者的文化倾向、族群认同，或认同危机。因此我们所见到的，只是在这种心理构图下的社会记忆遗存。

重组集体记忆以改变社会结群范围，是人类适应自然与人为环境变迁的一种策略。因此，借着保存、寻索、重组与改变各种集体记忆，个人与群体都可能以强化或改变祖源来凝聚或改变族群认同。以此，我们可以理解一个族群（如华夏）的形成，及其本质与变迁。

---

(1) 无论是根据文献，或结合文献与考古资料对于太伯奔吴的研究可谓是卷帙浩繁。对于太伯所奔的地点，太伯奔吴反映的是让位，还是周人的武装移民，抑或春秋句吴的祖源等问题，各家主张不一。本文不准备一一检讨这些看法。在本文以下篇幅中，我只举出这些研究的一部分，以反映两种结合文献与考古资料的解释。对于太伯奔吴研究较完整的书目，可参考张云：《春秋时代的吴国》，硕士学位论文，台湾大学历史学研究所，1993，第二章。

(2) 唐兰：《宜侯夨簋考释》，《考古学报》1956年第2期，第79—83页。

(3) 肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》1984年第5期，第14—15页；李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，《文物》1985年第7期，第16页；许倬云：《周人的兴起及周文化的基础》，载《中国上古

史待定稿》，历史语言研究所，1985，第9—10页；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp.398–399。

(4) 李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，《文物》1985年第7期，第16页。

(5) 肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》1984年第5期，第14—15页。

(6) 曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，《考古学报》1959年第4期，第47—50页；K.C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp.398–399。

(7) 张永年：《关于"湖熟文化"的若干问题》，《考古》1962年第1期，第35页。

(8) 中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984，第149—153页；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp.197–206；王仁湘：《崧泽文化初论——兼论长江三角洲地区新石器文化相关问题》，《考古学集刊》1984年第4期，第278—306页。

(9) 中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，第153—156页。

(10) K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, p.255；南京博物院：《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》1980年第3期，第12页。

(11) 魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》1983年第9期，第825页。

(12) 魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》1983年第9期，第826—827页。

(13) 赵青芳：《南京市北阴阳营第一、二次的发掘》，《考古学报》1958年第1期，第14—18页。

(14) 张永年：《关于"湖熟文化"的若干问题》，《考古》1962年第1期，第36页。

(15) 魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》1983年第9期，第827页；董楚平：《吴越文化新探》，浙江人民出版社，1988，第134页。

(16) 黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，《考古与文物》1983年第3

期，第58—59页。

(17) 魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》1983年第9期，第826页；曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，《考古学报》1959年第4期，第53—54页。

(18) 董楚平：《吴越文化新探》，第135页；张永年：《关于“湖熟文化”的若干问题》，《考古》1962年第1期，第34页。

(19) 黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，《考古与文物》1983年第3期，第60页。

(20) 肖梦龙：《初论吴文化》，《考古与文物》1985年第4期，第63—69页。

(21) 宁结：《江苏句容浮山果园西周墓》，《考古》1977年第5期，第292页。

(22) 刘兴、吴大林：《谈谈镇江地区土墩墓的分期》，《文物资料丛刊》1982年第6期，第85页。

(23) 刘兴、季长隽：《江苏丹阳出土的西周青铜器》，《文物》1980年第8期，第3—6页。

(24) 魏正瑾：《南京浦口出土的一批青铜器》，《文物》1980年第8期，第10页。

(25) 江苏省文物管理委员会：《江苏丹徒县烟墩山出土的古代青铜器》，《文物参考数据》1955年第5期，第58页。

(26) 李学勤：《从新出青铜器看长江下游文化的发展》，《文物》1980年第8期，第35—36页；肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》1984年第5期，第13—14页。

(27) 唐兰：《宜侯夨簋考释》，《考古学报》1956年第2期，第79—83页；肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》1984年第5期，第14—15页；李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，《文物》1985年第7期，第16页。

(28) 黄盛璋：《铜器铭文宜、虞、夨的地望及其与吴国的关系》，《考古学报》1983年第3期，第396—397、304页。

(29) 董楚平：《吴越文化新探》，第147—151页。

(30) 李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，《文物》1985年第7期，第16页。

(31)　周法高：《金文诂林》，香港中文大学出版社，1974，卷十，第6072页。

(32)　刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》1982年第2期，第43页。

(33)　董楚平：《吴越文化新探》，第138页。

(34)　张筱衡：《散盘考释》，《人文杂志》1958年第4期，转引自刘启益《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，第43—44页。

(35)　卢连成、尹盛平：《古夨国遗址墓地调查记》，《文物》1982年第2期，第48—57页；王永光：《宝鸡县贾村原发现夨王簋盖等青铜器》，《文物》1984年第6期，第18—20页。卢连成、胡智生：《宝鸡茹家庄、竹园沟墓地有关问题的探讨》，《文物》1983年第2期，第12—16页；《宝鸡贾村再次发现夨国铜器》，《考古与文物》1984年第4期，第107页。

(36)　王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》1987年（第75卷）第2期，第2—7页。

(37)　刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》1982年第2期，第42—46页。

(38)　黄盛璋：《铜器铭文宜、虞、夨的地望及其与吴国的关系》，《考古学报》1983年第3期，第295页。

(39)　（清）胡渭：《禹贡锥指》，载阮元辑《皇清经解》第三册，汉京文化事业有限公司，1980。

(40)　王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》1987年（第75卷）第2期，第1—16页。

(41)　刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》1982年第2期，第44页。

(42)　徐中舒：《殷周金文集录》，四川人民出版社，1984，第195—196页。

(43)　徐中舒：《殷周金文集录》，第103—104页。

(44)　刘节：《古邢国考》，《禹贡》半月刊第4卷第9期（1947），第1—4页。

(45)　王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》1987年（第75卷）第2期，

第3—6页。

(46) 在此，我借用一本探讨历史记忆的著作，参见David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* （London: Cambridge University Press, 1985）。

(47) 《史记》卷三十一，吴太伯世家第一。

(48) 《史记》卷三十一，吴太伯世家第一。类似的记载也见于《公羊传》与《吴越春秋》。

(49) 关于巴特利特对记忆的研究及其贡献，见本书第二章。

(50) F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, pp.197–214.

(51) 董楚平：《吴越文化新探》，第139—140页。

(52) 《国语》卷十九，吴语。

(53) 伊恩·霍德在非洲肯亚的巴林戈所作的研究告诉我们，需要以鲜明的文化特征来强调族群身份的人群，经常是有认同危机或族群身份在日常生活中非常重要的人群。参见Ian Hodder, "The Maintenance of Group Identities in the Baringo District, Western Kenya," in *Social Organization and Settlement*, pp.47–73；以及本书第三章的有关探讨。

(54) Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* （Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981）; *How "Native" Think: About Captain Cook, for Example* （Chicago: The University of Chicago Press, 1995）.

(55) Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* （Princeton: Princeton University Press, 1992）.

(56) 《史记》卷五，秦本纪第五。

(57) 《史记》卷四十，楚世家第十。

(58) 《史记》卷四十一，越王勾践世家第十一。

(59) 《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

(60) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(61) 《晋书》卷一百二十四，慕容云载记第二十四。

(62) 《晋书》卷一百零八，慕容廆载记第八。

(63) 《晋书》卷一百三十，赫连勃勃载记第三十。

(64) 《晋书》卷一百一十六，姚弋仲载记第十六。

(65) 欧阳修：《集古录跋尾》，转引自马长寿《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局，1985，第82页。

(66) 吴世鉴：《晋书斠注》卷一百一十六第六，转引自《元和姓纂》。

(67) 明代中国承认朝鲜“自为声教”，同时也由于使臣往返而得知朝鲜对本身族源历史的看法。两国政治经济关系的转变，朝鲜以檀君强化民族自觉，以及中国知识分子重新解释朝鲜的“起源”，这些都显示历史如何成为合理化现实政治与族群关系的工具。关于明人对于朝鲜的认识，参见李庆龙：《明人董越有关朝鲜著作与明人对朝鲜的认识》，《史原》1993年第19期，第173—212页。

(68) 这是指法国人拉克伯里（Terrien de La comperie)的中国民族西来说，他认为公元前2282年率众东迁的巴比伦酋长奈亨台（Nakhunte)即是中国的黄帝。当时不少中国学者附和其说。参见蒋智由：《中国人种考》，华通书局，1929，第26—38页。

(69) D. J. Blackman, “Comment,” in *Bronze Age Migrations in the Aegean*, ed. by R. A. Crossland and A. Birchall （London, 1973）.

(70) D. Phillipson, “Iron Age History and Archaeology in Zambia,” *Journal of African History* 15 （1974）: 17–18; R. D. Mathewson & C. Flight, “Kioto Bowls: a Fifteenth and Sixteenth Century Pottery Type in Northern Ghana,” *West African Journal of Archaeology* 2（1972）: 88–89.

第十章　华夏边缘的漂移：谁是羌人

“羌”这个字作为一种人群称号，最早出现在商代甲骨文中。此后，中国先秦文献里关于“羌”或“氐羌”的记载很少，而且含意不明确。到了汉代，被当时“中国人”称为“羌”的甘青河湟地区土著，曾与汉帝国有长期血腥的冲突。此时汉文典籍中才对“羌”这个人群有深入而丰富的记载。5世纪史家范晔所著的《后汉书·西羌传》，主要记载后汉两次羌乱时期的汉羌战争经过，并追溯羌人的来源至春秋战国的戎、西周的姜姓族，以及其他先秦文献中商周的羌、氐羌、玁玁狁等。

根据《后汉书·西羌传》、殷商甲骨文及其他先秦史料，历史学者对于羌族的地理起源、迁徙、分布有很深入的研究。这些研究都将商代到汉代的“羌”当作一个民族，他们由商代或更早开始，一波波地东迁融入华夏。留在西方的羌人，又受到春秋战国时的秦人与后来秦汉帝国的进逼，节节西迁，部分形成汉代河湟地区以及西南地区的羌人。

在本章中，我从一个新的角度来看这个问题；在此，“羌”并不是代代住在中国西疆的某一“民族”，而是代代存在于华夏心中的一种华夏对西方异族的“概念”。这个概念表达着“西方那些不是我族的人”。因此，由商代到汉代随着华夏的向西扩张，他们心中“羌人”所指称的空间人群概念也逐渐向西推移。

殷代的羌人

在商代甲骨文中，羌字写作。由字形看来，它由“羊”“人”两个部分构成。甲骨学者大多将此字释为“羌”。[1]在甲骨文中，商人称一个地区（或一个国家）为羌方，称那里的人为羌。甲骨文学者曾试图考据羌方或羌人所在。由与羌有关的方国位置关系，陈梦家认为所有这些国家都在山西南部与河南。李学勤考据商王田猎区域地理，也认为羌方在山西南部或更西的地方。白川静得到类似的结论，他认为羌

在河南西部的平原与丘陵相交的地方。岛邦男则认为羌与羌方在陕西东北沿黄河的地方。虽然学者们的意见有些出入，但基本上他们都认为羌在殷的西方，地理位置大约在河南西部、山西南部与陕西东部。[2]由于甲骨文中的羌地理分布广，学者们也指出“羌”可能被商人用作西方非我族类的通称。[3]

许多卜辞内容都说明，在商人眼中，羌是相当有敌意的西方人群。卜辞中记录商或其属国与羌之间的战争。有时战争规模相当大；有一次，商王曾派遣五族的军队，另一回在战场上用了10000名战士。另一些卜辞，则记载被俘的羌人如何在商人的祖先祭祀中如牛羊般被宰杀，成为宗教仪式中的牺牲。甲骨卜辞还显示，有一些羌人战俘成为商人的奴隶。显然，在商人眼里羌人不仅是敌人，也是可以被视为“非人”的异族。[4]

殷代的“羌”，应是商人对异族的称号，而非某人群的自称族号。理由是，首先，羌有时也写作——形如一个被绳子系颈的羌人。这是一个带有污蔑意味的称号，不应是某人群的自称。其次，在周人克商之后“羌”在历史文献上消失了数百年；这也证明“羌”只是商人的异族概念与称号。再者，共同的自称族号是一个族群形成的标志之一。如果我们相信甲骨文学者所言，“羌”分布在广大的西方，那么由当时人群的沟通与相应的社会组织、结群发展程度看来，很难相信当时已存在一自称“羌”的广大族群。羌字由羊、人构成；很可能当时在商人之西有些人群，他们之所以被商人称为羌（羊人），或因在他们的宗教信仰上羊有特殊重要性，或因他们像羊一样被用为祭祀中的牺牲。但最有可能的是，如前所言，新石器时代晚期以后，华北农业边缘地区人群普遍以养羊取代养猪，并减少农业活动，这个经济生态上的变化使以种植粮食作物为主要生业的人群印象深刻，因此以“羌”来称他们。总之，“羌”原来不是一群人的自称；在汉代之后直到现代，许多西方人群因接受中原人给予之“羌”这样的族群称号，才自称“羌”或“羌族”。[5]

西周时羌在文献中消失

公元前11世纪，周人结合西方各族群的力量共同克商。在此前后，周人与其盟友逐渐东方化；他们继承了许多商人的文化以及书写传统。西周时人留下的直接史料，最丰富的便是西周金文。在西周金文中“羌”字非常罕见，更无被用作人群称号的例子。有些先秦文献，如《尚书》《诗经》《逸周书》《易经》《左传》与《国语》等，其中部分材料被认为成于西周，或反映西周时的情况。在这些早期文献资料里，“羌”只出现在《尚书·牧誓》《诗经·商颂》与《逸周书·王会》之中。

《尚书·牧誓》是一篇武王誓师伐纣的文告，在此文告中，羌为周人阵营中的八个“异族”之一（其余为庸、蜀、髳、微、卢、彭、濮）。[(6)]本篇文辞浅易，有些用语又是战国时才有的用法，因此许多学者皆指出《牧誓》为战国时人述古之作。[(7)]在这篇文告中包括羌的所谓“牧誓八族”大多不见于金文，而见于战国文献之中，也说明这不是商末的作品。《诗经·商颂》中关于羌的内容为：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”《韩诗》与《史记》都称商颂是宋国贵族正考父所作，以颂美宋襄公之词。白川静、王国维对此都有考证而同意此说。[(8)]值得注意的是，这里所称的远方异族为“氐羌”而非“羌”。在《逸周书·王会》中出现的也是“氐羌”。在商代甲骨辞例中，常出现（氐羌）“以羌”，意思是掳获或征发羌人。[(9)]由字形看来，先秦文献中的“氐羌”很可能便是甲骨文中的“以羌”，只是意义有了变化。宋为商人后裔的封国；可能是，春秋时期的《商颂》作者仍可以看到祖先传下来的文献，但他们已不清楚“以羌”的真正意思，而将它当作一个异族称号。总之，在西周时并没有一个当时存在的族群被称作“羌”。

周代之戎、姜姓族与羌的关系

虽然西周时没有称为“羌”的族群，但是姬姓周人的亲密战友兼姻亲，姜姓之族，却被许多学者认为是羌人的一支。其原因为：首先，在字形与字音上羌与姜有密切的关联。其次，羌人与姜姓都是住在西方与商人敌对的人群。再次，更直接的证据来自《后汉书·西羌传》；这篇文献记载，汉代河湟西羌是“姜姓之别”。根据这篇文献，西周时

的戎人也是羌人的一部分。

《后汉书·西羌传》中的说法，很值得怀疑。首先，在先秦文献与金文中，“羌”与“姜”从来不相混淆。其次，虽然姜姓族与羌都是商人的西方敌人，但他们的地位不同；羌对商人来说是可以被用为祭祀牺牲的人群，而姜姓之族与姬姓周人都是渭水流域的重要氏族。姬姓周人曾受商人之封，为商政治圈的一员，因此他们的姻亲与盟友应不至于被当作野蛮的非人类看待。再者，姜姓之族的分布主要在渭水流域的中游，由宝鸡到西安一带。如果甲骨学者的考证可靠，那么羌或羌方的分布与位置是在商人与姜姓族的中间。

至于西羌如何成为姜姓的别支，我们从《后汉书·西羌传》的相关记载中可看出一些端倪。其文为：

西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳。及舜流四凶，徙之三危，河关之西南羌地是也。濒于赐支，至乎河首，绵地千里……

由三苗与三危的线索，可以看出《后汉书·西羌传》作者如何得到此结论。首先，《尚书·尧典》中记载，三苗被放逐到三危。三危即在西羌所居之地（河关之西南），因此西羌便是三苗的后代。《左传》中又称，春秋时期“姜戎氏”的祖先原住在瓜洲。魏晋时期注释家杜预认为，这些被逐的“坏分子”所居的西方瓜洲、三危都在同一地。《西羌传》作者可能持同样的观点，因此姜戎氏也成了三苗的后代，西羌则是姜姓（姜戎氏）的别支。显然，这种结论是在注释家的传统中被创造出来的，而非根据历史学家的文献证据，更非作者对当时人群、地理的实际观察采访结果。无论如何，“羌”是商人对西方异族的通称，“姜”则是西方某族群的自称。他们可能有部分重叠，但并非同一。

关于戎与西羌的关联，《后汉书·西羌传》中说得更是模糊而牵强。自司马迁著《史记》以来，“四裔传”成为中国正史中不可缺的一部分。四裔传的内容，主要是对华夏边缘族群的风俗习惯、社会组织及当代该族群与中国的往来关系作民族志式的描述，有时亦包括同一

地区民族活动的传说与历史性记载。譬如，在《史记·匈奴列传》中司马迁首先记载了匈奴其先祖夏后氏之苗裔；其次，他叙述匈奴的风俗，而后又用相当长的篇幅叙述戎翟的历史。但是，他并没有宣称戎狄与匈奴有任何直接关系，他只是将匈奴之前北方及西北的异族活动置于《匈奴列传》之中。

《后汉书·西羌传》的体例完全比拟《史记·匈奴列传》。传首曰："西羌之本，出自三苗，姜姓之别也"；这是一段传说史料。接着描述羌人的社会及风俗习惯，而后叙述戎人的历史，其中穿插有关氐羌与羌的记载。然后，作者记述秦人灭戎的经过，以及戎人受秦所逼西逾汧陇，又回到酋豪分立的状态。而后，作者叙述汉代河湟羌族的始祖传说："羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。"显然不同于司马迁的是，《后汉书·西羌传》的作者有意将姜姓、氐羌、戎与汉代西羌的历史衔接起来。

事实上，秦汉时代的河湟羌人与"戎"在文化、社会结构、经济生态上有相当大的差别。河湟羌人直到西汉前期还与中国无甚关联，而诸戎则颇受华夏文化的影响。河湟羌人是游牧或半游牧人群；戎相当依赖畜养动物，但春秋时的戎人并非游牧人群。河湟羌人为了适应游牧生活，发展出由各层级大小豪酋领导的分枝性部落社会结构（segmentary social structure）；各个戎人邦国或部族联盟群体，则统于其有至高政治威权的领袖，汉文典籍中所称的"戎王"。《后汉书·西羌传》作者似乎也注意到春秋时陆浑、蛮氏戎的领袖自称"子"（华夏封建国的爵号之一），以及战国时大荔、义渠戎的领袖也自称"王"，这与西羌"豪酋"有相当的差异，因此他称西迁的戎人"反旧为酋豪"来解释戎如何成为羌。事实上，分枝性社会结构是许多游牧社会的特色，这与当地的经济生态与人群亲属关系都有密切关联，并不是轻易可以变来变去的。

西方学者倾向于将"戎"视为具有某种血统，或使用某种语言的人群，因此努力将戎与现代某种族或语族的人群联系起来。如夏德（Friedrich Hirth）认为戎与突厥族（Turkish）有关；艾伯华（Wolfram Eberhard）则认为他们是先藏族（proto-Tibetan）。[10]在这种学术传统下，蒲立本（E. G. Pulleyblank）则将戎以及华夏化

之前的姬姓与姜姓之族，都当作是藏缅语族（Tibeto-Burmans）的一支，如此也将戎、姜、羌联系在一起。[11]这种看法值得商榷。首先，“藏缅语族”是现代语言学家的概念，是以语言学上某些语言特征之相似与差异来划分的语言人群范畴。这个人群范畴，与以人们主观认同来凝聚的族群没有绝对关联。其次，事实上并没有任何证据可证明戎人说的是与现代藏缅语有关的语言。我们也不清楚戎人语言与其周遭华夏语言之差别程度。

《左传》中有一段记载，叙述姜戎氏首领对晋人说的话：“我诸戎语言饮食不与华同”。这段史料经常被学者引来证明，戎人的语言、文化与华夏不同是一客观存在的事实。但基于我在羌族地区的田野调查经验，我对这结论不那么有信心。理由是，在族群认同上最重要的不是语言的客观异同（语言学的判准），而是人们对语言的主观认知（语言使用者的感觉与认知）。譬如，对语言学家来说，黑水藏族与茂汶羌族说的都是藏缅语族羌语支中的羌语，两者只有方言上的差别。但许多茂汶羌族认为黑水人也是羌族，所以他们觉得黑水人说的话与自己“差不多”。但是，当许多黑水人自认为是藏族，与东边的羌族没有关联时，他们便认为羌族的话自己听不懂。同样的道理，当姜戎氏说他们的语言与华夏不同时，他只表达了与华夏不同的认同；我们并不知道究竟他们与华夏在语言上的差别有多大。语言的客观同异，在族群认同上既非充分条件，亦非必要条件。而且，语言是一种经常处于学习、假借与遗忘中的动态经验。因此，即使我们知道戎人与羌人说的是某种语言，也不能解答他们在族群认同与族源上的关联。

更重要的是，在下面我们将进一步说明，由春秋战国到汉代“戎”与“羌”都是华夏对非我族类的称号。随着华夏本身族群意识的发展与变迁，“戎”与“羌”的概念，以及这些概念所指称的人群范围也会随之变化。因此，不同时代的戎或羌，以及不同地域的戎或羌，都可能说不同的语言或在体质上有相当的差异。

战国文献中的氐羌

春秋战国时期，陇山以东的戎人多被秦人征服。随着秦人的华夏化，他们也成了华夏域中的人民。就在这时，“氐羌”出现在汉文典籍之中。除了前述《诗经·商颂》中所记载的“自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王”外，《逸周书·王会》中也记载，一个远方异族“氐羌”以鸾鸟来向周王进献。在写成于战国末期的《吕氏春秋》中，也有关于一个远方异族“氐羌”的记载；他们被掳后不担心被关进牢里，只担心死了尸体得不到火葬。同书中另一个记载则说，西方有些“无君”（不统于国君）的人群，其中之一便是“氐羌”。有火葬习俗的氐羌，也见于《荀子》一书中。类似的记载又见于《墨子》之书中，但这个火葬人群被认为是在秦之西的义渠，而非氐羌。《山海经·海内经》中记载：“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌；氐羌乞姓。”在此氐羌又成为一个人名。

以上这些先秦文献，不同的篇章可能成于不同人之手，或成于不同时代。《商颂》写成于战国，争论较少。《逸周书·王会》中有义渠、楼烦、渠叟、匈奴、长沙等较晚的族称与地名概念出现，因此不会早于战国。同样的理由，《山海经·海内经》也不早于战国。《荀子·大略》篇，成于荀子的学生或汉代学者之手。《吕氏春秋》则毫无疑问成于战国末期。以上部分文献的完成年代可能还有争论，但所有这些作品大致能代表战国时人的思想。

这些作品的性质以及有关“氐羌”的内容，可以让我们探索当时人的“氐羌”概念内涵。在《吕氏春秋》《逸周书·王会》与《山海经·海内经》中，有关氐羌的记载都混杂着传说、神话。如《逸周书·王会》中，记载许多远方国家带来珍奇土产献给周王；其中许多国家与动物都带有浓厚的神话色彩。《山海经》更不待说，以其荒诞神奇的内容著称。出现在《逸周书·王会》中的一些传说国名与动物，部分也见于《山海经·海内经》。在《吕氏春秋》中，氐羌也与许多传说国家或人物如饕餮、穷奇等一起出现。《吕氏春秋》与另一些著作，如《荀子》《墨子》又有一共同特质：它们都出于战国思想家之手。我们知道，这些思想家经常只是借用些传说或典故来发挥其学说，所述却不一定是过去或当代的事实。这些作品中所提到的火葬氐羌，或无君的氐羌，都有如此的不确定性质。一个有力的证据是，记载当代及过去

史事的战国历史文献如《国语》《左传》《战国策》等，其中都没有关于氐羌的记载。另外，在所有这些载有氐羌的先秦文献中，氐羌的确实分布地域都不清楚；在《吕氏春秋》《荀子》《逸周书》中，我们也只知道“氐羌”是指某西方人群。这也说明，战国时“氐羌”并非指某一与华夏经常有往来接触的异族。

总之，在战国时氐羌或出现在思想家们的著作中，或出现在记载一些虚构的、神话式的地理、人群与物产之作品中，主要指传说中的某西方异族。因此，当时“氐羌”不是某一族群的自称，亦非华夏对某一常有接触的异族人群的称号。战国时期的东方华夏对于秦以西的世界认识极少。这是因为在春秋战国时期，秦用了太多的力量来成为华夏，并与东方诸夏争雄。相对的，他们在西方的进展很慢。公元前688年，秦武公征服了天水一带的冀戎与邽戎，将这儿变成秦的郡县。过了300年之后（公元前4世纪），秦人才灭了獂戎，将势力推进到渭水上游，即今天的甘肃省陇西县一带。到了公元前272年，秦国才征服义渠戎，将洮河、大夏河流域纳入其势力范围。

秦与西汉时的羌与氐

战国之后，中国进入秦与汉帝国时期。华夏得到统一帝国作为遂行其意志的政治体，因此其疆域与族群认同在此时得以扩张。往西方，帝国官员、军队，帝国的政治控制、华夏的农业与文化价值，都向西移到任何可以开垦种植的地方。同时，由于对西方人的认识愈来愈多，“戎”已不适于用来描述所有西方非华夏人群。在此背景下，原来模糊的、神话式的西方异族概念“氐羌”分裂成两个人群称号，氐与羌，被秦汉时人用来称不同的异人群。

秦征服义渠之后，在新获得的西到永靖、东到陇山的地方建立陇西郡。公元前2世纪时的汉代陇西郡有氐道与羌道。《汉书》中记载，公元前187年武都道与羌道发生严重地震。《后汉书》中也记录，在汉景帝时（公元前157—前141年），汉朝政府将土著首领“留何”所率族人迁到狄道、安故，与临洮、氐道、羌道县。但是“氐道”与“羌道”只是地名概念；在西汉初年，“羌”作为异族的概念还是很

模糊。这一点，我们从《史记》中可以得到证明。

《史记》中的羌

《史记》大约成书于公元前90年左右；据作者司马迁称，这部史书对当代的记事止于公元前122年。因此《史记》中有关“羌”的记载，可以代表西汉前期学者对于历史上与当代西方之地理与人群概念。今本《史记》中提到“羌”之处不少，为了分析上的便利，我们可将之分为两类。第一类有关“羌”的记载，表达一种历史的或地理的概念。

《五帝本纪》：南抚交阯、北发，西戎、析支、渠搜、氐羌……四海之内咸戴帝禹之功。

《周本纪》：我有国冢君，司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、髳、微、纑、彭、濮人，称尔戈、比尔干、立尔矛，予其誓。

《秦始皇本纪》：地东至海及朝鲜，西至临洮、羌中，南至北向户，北据河为塞。

《六国年表》：故禹兴于西羌，汤起于亳。

第二类有关“羌”的记载，是指当代的、与汉人接触的西方异族。

《汉兴以来将相名臣年表》：后将军充国击羌，酒泉太守辛武贤为破羌将军。

《平准书》：其明年，南越反，西羌侵边为桀。

《李将军列传》：（李广曰）吾尝为陇西守，羌尝反，吾诱而降，降者八百余人。

《匈奴列传》：西置酒泉郡，以鬲绝胡与羌通之路。

《卫将军骠骑列传》：南诛两越，东伐朝鲜，击羌、西南夷，以故久不伐胡。

《平津侯主父列传》：今欲招南夷，朝夜郎，降羌僰。

《淮南衡山列传》：南越宾服，羌僰入献，南瓯入降。

《大宛列传》：今使大夏从羌中，险，羌人恶之。

《龟策列传》：蛮夷氐羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。

乍看来，似乎《史记》中关于羌的记载不少。但是，我们现在所看到的《史记》与其原始版本有些差距。首先，有些篇章早已散佚，目前所见为后代学者所补。其次，《史记》中对西汉的记事止于公元前122年，但在今本部分篇章中，出现这年代之后的记事，或甚至有司马迁死后才发生的事。这是因为，后汉班固所著《汉书》记录了整个西汉时期的史事，因此对于发生在公元前122年之后的西汉史事，《汉书》自然比《史记》记载完整。后世学者为了记事完整，便以《汉书》的相关内容来补《史记》的不足。以上《史记》中提到“羌”的文字，部分便是在这两种情况下进入《史记》之中的。

譬如，《汉兴以来将相名臣年表》《龟策列传》早已失传，现有篇章为后世学者所补。而且，前者中提及有关羌的史事发生在司马迁身后，也证明非出于司马迁之手。《平准书》与《大宛列传》在《汉书》中都有类似的篇章。崔述与梁启超都认为，《汉书》中这一部分的内容，被用来补入《史记》的《平准书》与《大宛列传》中。《平准书》中所言“南越反，西羌侵边为桀”是发生在公元前112年的事；这也超出了《史记》记事截止的年代。

《平津侯主父列传》中有关羌的内容，出现在该文所引严安的文章中。五世纪注释家裴骃引徐广之说，指出在当时《史记》别的版本中并没有严安这篇文章。《汉书》与《史记》的一个不同之处，便是前者常将著名人物的文章整篇纳入相关篇章中。因此，非常可能的是，《平津侯主父列传》中有关羌的内容（严安之文）是由汉书中补入。

《史记》记事截止的年代，是我们判断该书中某段文字是否为《史记》原文的重要依据。崔述根据司马迁自己的说法，认为《史记》记事止于公元前122年；梁启超也同意这看法。崔述又指出，汉

书中某些内容被补入相关的《史记》篇章中。这些篇章，即包括前述《李将军列传》《匈奴列传》《卫将军骠骑列传》与《平津侯主父列传》；这实在难以当作是巧合，而应有特殊意义。更有趣的是，在这些《史记》篇章里，“羌”都出现在最后的段落中，也就是崔述等认为不是《史记》原文的部分。另外，《淮南衡山列传》中有关羌的记事，正发生在公元前122年（淮南王谋反），但该文所引伍被之言“南越宾服，羌僰入献，南瓯入降”数语，似乎是公元前111—前110年左右的事情。

值得注意的是，所有《史记》有关当代西方异族“羌”之记载的篇章（第二类），与学者认为其内容并非全为《史记》原文的篇章，几乎完全重叠。除去这些有问题的材料外，剩下的只是第一类中的《五帝本纪》《周本纪》《秦始皇本纪》《六国年表》《匈奴列传》《货殖列传》等。在前面我们曾提及，这一类篇章中的氐羌、羌中、西羌、羌等词汇，或代表着华夏的地理概念，或代表华夏历史与传说中的人群概念，而非当代的某一异族。也就是说，在《史记》中司马迁可能根本没有提及一个当代的、称为羌的西方异族。

这并不是说，在《史记》的写作时代汉代中国人没有“羌”这样的异族概念。而是，在公元前122年之前，汉代人对于“秦人”以西的西方人群认识较少；汉代人与河西、河湟地区非华夏人群的密切接触，以及由此产生的重要事件，都发生在公元前122年之后。因此，在西汉前期“羌”这样的异族概念较不明确、不普遍。

无论如何，由于西汉初陇西郡已有羌道、氐道等地名，而且《史记》中称接近氐道的白马地区土著为“氐”，这都说明汉代前期中国人可能曾称洮河、白龙江流域的部分土著人群为“羌”。后来由于中原王朝势力向西迅速扩展，特别是在武帝时期（公元前156—前87），原处华夏边缘的陇西地区成为华夏之域，其人成为华夏域中之人，使得“羌”这个异域、异族概念继续向西漂移。

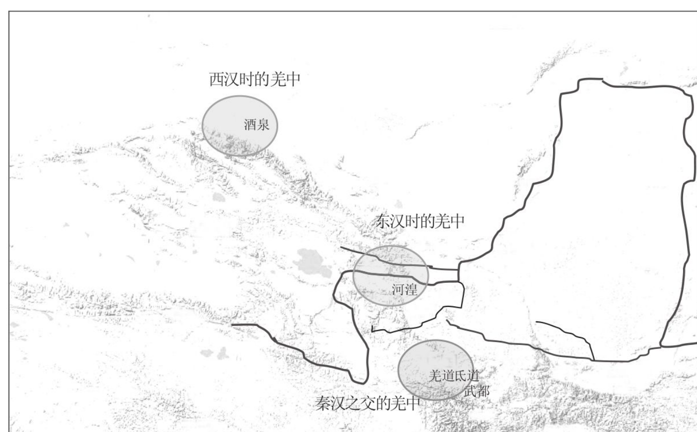
“羌”地理人群概念的向西漂移

《史记》中有一个地理名称，羌中。但是，从《史记》简略的记

载中，我们很难知道羌中的确切地理位置，只知大约在陇西、临洮附近，或在更西的地方。在《汉书·地理志》中，羌中的位置较明确，而且不止一处有羌中之称。

首先，最早的羌中应在洮河到白龙江之间。《汉书·地理志》中记载，桓水（白龙江）发源于蜀山（岷山）西南流过羌中。还有，洮水（洮河）发源于西羌中。由这两个例子可见，“羌中”指的是洮河到白龙江之间。其次，前汉时的“羌道”是在白龙江流域的武都西北，东与氐道相邻；这个羌道的位置也证明羌中所在。《史记·秦始皇本纪》中称秦的领域“西至临洮、羌中”；当时秦的势力尚未及河西与河湟，因此这羌中应还是指洮河与白龙江一带（见图九）。

在西汉中原王朝的势力达到甘肃河西走廊时，羌中这地理概念便向西迁移，指这个新的西部边疆。在《汉书·地理志》中，河西张掖郡有羌谷水（黑河），发源于“羌中”，东北流入居延海。酒泉郡的呼蚕水（北大河）发源于“南羌中”，东北流至会水入羌谷。敦煌郡的南籍端水（疏勒河）与氐置水（党河）都源出于“南羌中”。这四条河都发源于今日的祁连山脉向北流；如果祁连山一带称南羌中，那么此“羌中”当然是指祁连山脉以北的河西走廊一带，而不会是以南的青海河湟地区。上述文献资料中，南北流经张掖郡的河为“羌谷水”，以及呼蚕水流入“羌谷”，这些也都说明张掖、酒泉一带在这时被称作羌中。



图九　秦汉时期中原之人的“羌中”概念变迁

汉武帝时期，张骞从大夏归国，他原来试图通过但终于失败的路线便是沿南山（祁连山）经羌中东行。这也证明当时的羌中是在河西一带。《汉书·赵充国传》中有一段关于匈奴使臣在羌中活动的报告，称“疑匈奴使已至羌中，道从沙阴地，出盐泽，过长坑，入穷水塞，南抵属国”。这个匈奴使臣在“羌中”的活动路线，据顾颉刚考证，就是经由居延海（沙阴）西南行到新疆的罗布卓尔（盐泽，即蒲昌海），回经长城（长坑），由张掖北的穷石山（穷水塞）转回张掖（属国）。这个地域还是在河西走廊，或包括西域的东部。

河西走廊出土的西汉竹木简册，是当时汉人在此活动留下的官私文书记录。这些简册，直接反映了当地汉人的生活与观念。居延汉简中的一份官方文件，内容为一道命令，指示当地主事官员，如果属下官吏被“羌人”杀了，抚恤他们的家属“葬钱三万”。(12)另一件，看来是某人写给他的恩人（可能是当地长官）的信函，其中部分内容是说，因贫困被带到“羌中”安置多年，不知该如何报答大恩大德。(13)这两件汉简的书写年代，约当汉宣帝神爵年间（公元前61—前58年）。它们的内容明白显示在西汉中晚期，河西地区张掖郡的汉人称当地为“羌中”，称当地的土著为“羌人”。这种将河西张掖一带当作羌中的概念，大约从武帝拓疆至河西走廊时便逐渐形成。

汉代“中国人”与青海河湟地区人群的接触较晚。据《后汉书·西羌传》记载，汉景帝时研种羌人首领留何降汉，请求替中国守陇西郡。于是，他与族人被中国安置在临洮、羌道一带。这个记载只见于《后汉书·西羌传》，在成书较早的《史记》《汉书》中都无此记录，因此其可靠性可以存疑。再者，由临洮、羌道等地名来看，他们可能是陇西洮河流域附近被称作羌的土著。《后汉书·西羌传》中说，研（人名）很豪健，因此“羌中”的人称他的后代为研种。前面我们曾提及，西汉时“羌中”地理位置之一便是洮河流域。《汉书·武帝纪》中记载，公元前112年，西羌十万人造反，与匈奴相勾结攻打安故、枹罕。安故、枹罕在今洮河、大夏河流域，由地理位置来看，这里所谓的“西羌”可能还是陇西郡西部的土著，并非河湟人群。(14)

到了昭帝（公元前87—前74年）与宣帝（公元前74—前48年）的时期，汉人势力进入河湟地区，此时“中国人”对“羌”的地理人群概

念扩及到河湟地区。汉昭帝时中原王朝积极向湟水河谷移民，此举引起河湟土著与汉人之间的冲突。宣帝时，中原王朝将领赵充国、辛武贤等人与河湟羌人的战争，在《汉书·赵充国传》中有较详细的记载。由这时开始，汉代中原王朝的势力才深入河湟地区，汉人也由此对河湟土著有较多的了解。由《汉书》中我们知道，最早河湟土著与汉接触时他们被称为“西羌”，有时也被称为“南羌”。这显然是因为，如果我们将洮河流域当作“羌中”，则西方的河湟人群为“西羌”；如以河西地区为“羌中”，则南方的河湟人群为“南羌”。但是，在《汉书》中陇西羌人从来不被称为“东羌”，[15]河西羌人也未被称为“北羌”。这也说明在西汉时，“羌中”并不是一个包括陇西西部、河西、河湟的地理概念，而是，羌中与羌人这样的地理人群概念有一个漂移的过程。它首先出现在汉初或秦时，指当时陇西郡洮河流域到白龙江一带的地域与人群，然后随着中原王朝势力的向西发展，先指河西走廊张掖一带，然后又扩及河湟地区与当地人群。

东汉时，河湟羌人部落与汉帝国之间有长期、血腥的战争。中原王朝的陇西、关中地区都受到极严重的摧残，河湟羌人更受到残酷的屠杀。这个历史事件造成了深刻的历史记忆，使得河湟地区人群成为“羌人”的代表。相反的，陇西与河西的许多土著都逐渐华夏化了；他们原为“羌人”的记忆逐渐被华夏与“羌人”后裔淡忘。在河湟羌人的“叛乱”时期，陇西与河西的华夏在战场上有卓越的表现。传统上“中国人”认为，这是因为边疆地区的人常与异族接触，故民风剽悍，习武成风。[16]但是，我认为另一个可能的解释是：某些华夏边缘人群进入华夏后，因仍有族群认同危机（深怕受华夏歧视），因此必须特别强调对“异族”的敌意来宣称本身的华夏认同。

由后汉到魏晋时期，华夏心目中“羌”的地理人群概念更远至新疆的天山南路。历史文献记载，阳关之西有婼羌、赤水羌。[17]魏晋时期，婼羌之西沿昆仑山脉至帕米尔更出现许多羌人族群，如黄牛羌、白马羌、葱茈羌等。[18]在塔里木盆地北缘的沙雅遗址，发现一印，印文为“汉归义羌长印”。[19]这些资料说明，“羌”的地理人群概念，在东汉及魏晋时期仍在向西漂移。但无论如何，由河西往西域漂移的羌人概念已失去主流位置。河湟土著成了羌人的代表，而且在东汉魏晋时

期，中原人士心目中的羌人概念又由河湟向西南沿着青藏高原的东缘延伸。

“羌”地理人群概念往西南漂移

根据《后汉书·西羌传》，羌人还分布在汉代中原王朝的西南边界上。该书称，羌人之祖无弋爰剑的一个孙子，卬，畏惧秦人的兵威，率其族人向南迁徙，而后子孙分成许多不同的族群，与河湟羌人没有来往。卬的子孙为：由北至南，靠近武都的参狼羌，广汉的白马羌，越巂郡西的旄牛羌。同书还记载，在公元94—108年之间（东汉和帝与安帝在位时），蜀郡檄外的大牂夷种羌、龙桥等六种羌、薄申等八种羌，纷纷来向中原王朝请求内属。[20]

在前汉，除了武都有羌道之外，西南地区并没有被称作羌的地域与人群。譬如：在《史记·西南夷列传》中，西南方人群都被称作夷，冉駹东北以白马为首的人群则又称为氐。在《汉书·西南夷两粤朝鲜传》中，这一部分沿袭《史记》，也是没有称羌的人群。但是在《汉书·地理志》中，则称武都有氐也有羌。《后汉书·西羌传》中称西方、西南的人群为羌，如上述。但在同书《南蛮西南夷列传》中，白马被称作氐，其他西南土著，包括大牂与旄牛部，则被称作夷；冉駹地区则有六夷、七羌、九氐。由这些史料可见，在西汉时除武都附近一些人群被称为羌之外，其他西南地区人群还没有被中原之人称为“羌”。当时中原王朝之人对西南土著最普遍的称法为夷，并称甘肃南部武都、文县与四川松潘一带的人群为氐。西汉时的刚氐道、湔氐道、甸氐道，都在涪江与岷江上游，这说明西汉时人曾认为此地为氐人所居。因此，《后汉书·西羌传》中所说的白马羌、旄牛羌，以及蜀郡檄外的大牂夷种羌、龙桥等六种羌、薄申等八种羌，都是后来才出现的“羌人”概念；汉人在长期接触西南夷之后，以“羌”来称呼在此之西他们所知甚少的土著人群。

历史学者常争辩氐、羌是否为一个民族，或白马是羌还是氐人。事实上在汉魏晋时期，氐、羌、夷都是当时华夏之人对异族的称号，而非某族群自称。因此这是基于中原王朝与华夏边缘人群的互动，是

中原之人对其边缘人群的认知、分类与命名。《后汉书·西羌传》所载，某一羌人祖先（卬）的后裔，代代生养、分支、迁徙而形成整个西南地区的羌人，此并非历史事实。一个族群是由其共同祖先一代代的“生”成，这是人们对“族群”的误解。这种误解，使得许多近代民族史学者努力追溯某些民族的共同起源，也曾使得《后汉书·西羌传》的作者以“无弋爰剑的后代”，将从青海河湟到云南北部的一些“羌人”联系在一起。

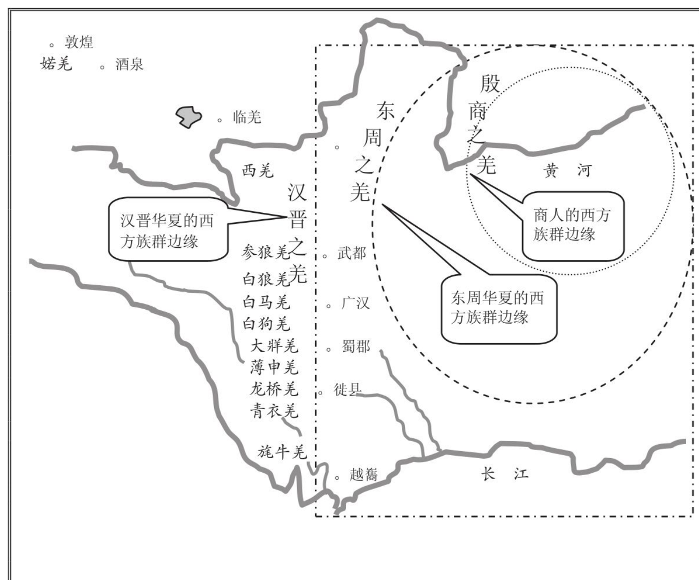
华夏西部边缘的漂移与确立

在商代，商人曾称西方人群，或西方某一人群为羌。羌是商人的异族概念，所以在商亡之后，羌这个概念便消失了很长一段时间。在商末，戎起初可能指渭水流域善战、好战的人群，包括姜与姬。在周克商之后，以姬姓周人为首的人群开始东方化，相对的，未东方化的戎逐渐被视为异族或野蛮人。因此“戎”逐渐成为西方或北方异族的代名词。在公元前771年之后，华夏与戎的族群界线完全确立。当秦人与被其征服的戎人都成为华夏域中之民时，华夏的西方族群边界需要被重新定义。这个新的族群边界被称作“氐羌”；商代文献中的“以羌”，在战国时被误为氐羌，用来指传说中的西方民族。稍后，当华夏认识陇山以西的人群时，他们称天水到洮河、白龙江一带的人为氐与羌，氐在东而羌在西。这个过程大约完成在秦与汉初。

当汉代中原王朝的势力逐渐扩张至甘肃河西走廊、西域，青海地区的河湟，以及今四川西部、云南北部之青藏高原东缘地区，并与当地人群有往来接触时，原来被称作戎、氐羌或羌的西方华夏边缘人群不断被纳入华夏帝国内而成郡县之民，于是汉代中原人心目中“羌”的概念也向西漂移。陇西是一个出发点，汉人心目中“羌”的地理人群概念由此向三个方向扩张。往西北，在西汉中期“羌中”这地理概念由陇西移往河西走廊。往西方，西汉中晚期之后羌人逐渐成为河湟土著的代名词。在西南方面，汉代人心目中“氐”的地理人群概念由甘肃南部扩及四川北部，“羌”的地理人群概念则沿汉帝国的西疆南移。终于，在《后汉书·西羌传》的写作时代，大约是汉末魏晋时期，所有在广

汉、蜀、越巂郡之西（约当川、滇之青藏高原东缘）的人群都成为“羌”了。

如果我们将汉代的河湟羌、参狼羌、白马羌，大牂夷种、龙桥、薄申等羌与旄牛羌，由北至南连成一条线，这条线便是汉代以“羌”的异族概念来划分的华夏西方族群边缘。由商代到东汉，这条线由豫西、晋南逐步西移，所过之处的人群都成了华夏（或华夏域中之民），终于在汉末魏晋时它移到青藏高原的东缘（见图十）。在第四章中，我曾说明河湟地区的游牧化过程，这过程大约在公元前600年已完成。显然，河湟的自然环境使得人们难以用农业手段来利用它。汉文典籍称，中国亟欲控制此地区主要是为政治上的理由，所谓“断匈奴右臂”；他们恐怕匈奴与西方甚至西南的异族联系起来。在这地区，河湟土著只能依靠移动、分裂性政治结构、平等自主来求生存。这样的人类生态，与定居、中央化政治权威、阶层化社会的中原帝国人类生态形成对比。因此，中原帝国难以将这里的人变成华夏，这里的人也无法接受中原帝国的农业、社会结构与帝国政治体制之管辖。河湟之外所有青藏高原边缘的人群，无论是游牧的，或是在山上过着混合经济生活的，都有类似的情形。于是，华夏与非华夏的族群边界便沿着青藏高原的东缘形成，并维持至今。



图十　由商代至汉代羌人概念的西移

---

(1) 虽然罗振玉曾将此字释为“羊”，但孙诒让、董作宾、商承祚、陈梦家与白川静等都认为这个字应作“羌”。参见罗振玉：《增订殷虚书契考释》，艺文印书馆，1969，第27—28页；李孝定：《甲骨文字集释》，历史语言研究所，1965，第十二册，第3737—3752页。

(2) 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956，第281页；李学勤：《殷代地理简论》，科学出版社，1959，第77—80页；白川静：《羌族考》，载《甲骨金文学论集（第九册）》，油印本，1958，第45页；岛邦男：《殷墟卜辞研究》，温天河、李寿林译，鼎文书局，1975，第404、423页。

(3) 李学勤：《殷代地理简论》，第80页；顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族–羌族》，《社会科学战线》1980年第1期，第118页。

(4) Ming-ke Wang, *The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty*, pp.102–103.

(5) 王明珂：《什么是民族：以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题》，《历史语言研究所集刊》1994年（第65卷）第4期，第1008—1014、1022页。

(6) 原文部分为：（武）王曰："嗟，我友邦冢君、御事，司徒、司马、司空、亚、旅、师氏、千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人。称尔戈，比尔干，立尔矛，予其誓。"

(7) 屈万里：《先秦文史资料考辨》，联经出版，1983，第322页。

(8) 屈万里：《先秦文史资料考辨》，第335页。

(9) 董作宾：《殷代的羌与蜀》，《说文月刊》1942年第3卷第7期，第107页；陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第280页。

(10) Friedrich Hirth, *The Ancient History of China*, pp.184–188; Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas*, supplementto, *T'oung Pao* 36（1942）.

(11) E. G. Pulleyblank, "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times," in *The Origins of Chinese Civilization*, pp.419–421.

(12) 原文为"各持下吏为羌人所杀者，赐葬钱三万"（267.19；乙202），参见中国社会科学院考古研究所编：《居延汉简甲乙编》，中华书局，1980，第191页。

(13) 原文为"贫入收录置羌中数年，无以报厚恩"（495.4A；甲1862A），参见《居延汉简甲乙编》，第253页。

(14) 《后汉书·西羌传》的作者将这场战役变成汉与河湟先零羌的冲突，并将战场移至令居，事实上是将此役与公元前93年左右的一场汉与先零羌的战争相混所致。公元前93年左右的汉羌战争，参见《汉书》卷六十九，赵充国辛庆忌传第三十九。

(15) 经过东汉两次严重的羌乱，大量羌人向东流窜入陇西、关中之后才开始有"东羌"之名。

(16) 参见《汉书》卷二十八下，地理志第八下："天水、陇西……及安定、北地、上郡、西河，皆迫近戎狄，修习战备……汉兴，六郡良家子选给羽林、期门，以材力为官，名将多出焉。"

(17) 《汉书》卷九十六，西域传第六十六。

(18) 《三国志》卷三十，乌丸鲜卑东夷传第三十，裴松之注引《魏略》。

(19) 新疆维吾尔自治区博物馆编：《新疆历史文物》，文物出版社，1978，第18—19页。此印也有可能是属于由他处来此担任边防任务的羌

人首领所有。

(20)　《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

第十一章　汉人的形成：汉代华夏对四方异族的多元意象

春秋时期，许多处于华夏边缘的如秦、楚、吴、越等邦国贵胄家族，逐渐在华夏的历史记忆中找到了自己的祖源，这种祖源记忆或由中原华夏提供，或得到华夏的认可。无论如何，核心与边缘华夏间密切的交往互动，以及他们与“戎狄蛮夷”间的敌对关系，终于在战国末年造成一体的华夏认同与明确的华夏边缘。紧接着，便是作为华夏之具体政治化身的秦汉统一帝国出现。秦虽然不及百年就亡了，汉帝国却延续了四百多年。在这四百多年中，借着帝国之政治军事与民政结构，华夏逐渐往其周边扩展其生态区。于是，愈来愈多的华夏边缘人群（通常为本地统治者家族）遗忘他们原来的祖先，而华夏也逐渐遗忘这些边缘人群的“异族”身份。于是，由于华夏空间与人群的扩张，华夏心目中的异族概念（华夏边缘）便持续地向西方、西南、南方与东南方推移。

华夏边缘的向外推移、扩张不是没有止境。有些地区人群，因环境及人类生态因素无法成为华夏。有些地区人群则因本地已自有其资源分配、分享体系，而不愿加入华夏之人类生态体系之中。到了汉代末年，华夏边缘之四方推移大致已达其极限，也因此逐渐明确化、固定化。在本章中，我将从汉代人如何描述四方“异族”的生活、道德习俗，以及他们的“祖源”，来探讨汉代华夏对各方边缘人群不同的异族意象，以及由此反映的华夏之自我意象。我也将说明，在此异族意象与自我意象下，华夏如何与不同的边缘人群展开往来互动，而产生不同性质的华夏边缘。

汉代是近代以前华夏或“中国人”之异族意象与自我意象形成的关键时代。主要原因是：（1）汉帝国是华夏形成后第一个维持较久的统一帝国，这时“中国”与四裔族群的关系，是形成“中国人”异族意象与自我意象的关键；（2）汉帝国势力在亚洲东半部的扩张，达到其移民所能生存的人类生态地理极限，以及帝国行政力量所能控制的政治地理极限；（3）汉代是中国有系统的“正史”记载之始；文字历史

记忆使得在汉代形成的华夏自我意象与异族意象延续下去，深刻影响后世的中国人。因此，研究汉代“中国人”的异族意象，也就是探讨中国人自我意象形成初期的情形。[1]

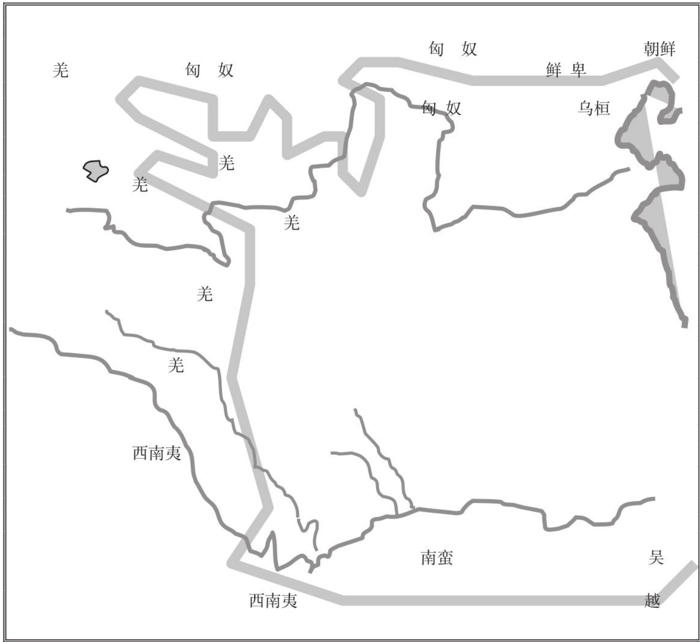
我以“中国人”指称汉帝国域内的核心人群，约略等同于“华夏”，但两者仍有区分；前者强调的是政治地理空间的核心人群（中原之人），后者指的是文化性血缘核心人群（黄帝子孙）。汉代文献中，以“中国人”称汉帝国中原之人的例子很多，如《史记·南越列传》记载，南海尉任嚣劝赵佗据地自雄时，他提到在这南方“颇有中国人相辅”。又如，同一文献称，当南越贵族鼓动群众反对来自汉帝国的皇后时，他们也说“太后中国人”。当时的“中国人”概念，应不等同于汉帝国域内所有的人，甚至不包括中原地区之乡间下层人民。至于“华夏”，这是形成于战国时期以“黄帝（或以及炎帝）后裔”文化性血缘想象彼此认同的群体，因而此群体更不包括汉帝国内所有的人，而只是有家族之“姓”且家族祖源能与黄帝、炎帝后裔血脉相联结的群体。譬如，前述秦、楚、吴、越等国统治家族因得到作为黄帝后裔之祖先记忆而成为华夏，但至汉代其人民绝大多数仍非华夏。因此，无论是汉代“中国人”或是“华夏”，都不是今日以“每一个人民”为构成单位的“民族”。

汉代“中国人”的边疆人群意象

在汉代“中国人”的观念中，他们被四方异族环绕（图十一）。汉代中原王朝的北疆，主要是匈奴、鲜卑与乌桓；这些是草原游牧或森林草原游牧人群。在中原王朝的东北有高句丽、濊、貊等，他们是定居于村落以农为主要生业的人群。在中原王朝的西疆有许多被泛称为“羌”或“西羌”的部落人群，他们是居于高原及高山河谷的游牧、半游牧与混合经济人群。

在南疆与西南疆方面，住着许多被华夏称为“蛮”及“西南夷”的人群；他们是定居程度不同的、对农业、狩猎、采集各有倚重的混合经济人群，亦有以农业为主要生业的人群。东南方面，则是被称作越人（或粤人）以稻作农业为主亦行渔捞、采集的定居人群。因为人类经

济生态、社会组织的不同，中原王朝对这些人群有不同的异族意象。也就是说，他们以不同原因，或不同程度地被华夏排除在“中国人”之外。



图十一　汉帝国势力所及之华夏边缘

北方边缘：匈奴

自春秋晚期以来，北边华夏诸国就在建城垣，以防御北方部族的南下。秦统一中国后，将各国旧长城连结起来，于是“长城”代表统一的华夏帝国之北方资源边界，也是华夏的北方族群边界。被排除在此边界外的人群，早在战国时已完全游牧化了。原先，他们凝聚成一个个的游牧部落或部落联盟。自匈奴的冒顿单于崛起，大部分的草原游牧部落都统于匈奴游牧“国家”之下。

匈奴游牧国家结合定居社会的中央化领袖威权（单于）以及游牧社会的分枝性部落结构（左右贤王、二十四长与其下的各级部落首领），成为相对于南方汉帝国的一大政治势力。靠着分枝性部落结构下机动的军事力量，[2]匈奴不断企图突破汉帝国的长城资源封锁线，

以从汉帝国得到一些珍贵物资以及日常生计所需（如牛羊及谷粮）。单于与各部落首长将从长城内所获资源层层分配下去，以此巩固他们的地位以及国家与部落结构。[3]就在如此的匈奴游牧国家人类生态下，北方游牧人群与南方汉帝国展开数百年的往来互动。

汉代华夏作者对于匈奴游牧人群生活习俗与社会的描述与评价，可视为华夏对此方华夏边缘人群的一种诠释，诠释他们为何不是华夏，因此也是对华夏自身的边缘刻画。司马迁在《史记》中对匈奴的描述，即可代表这种汉代中国人对此方我群“边缘”的描绘书写。首先，在经济生业上，《史记》称匈奴人跟随牲畜到处迁移，没有城郭，也没有定居农业。[4]这便是说，华夏是行农业的，居于宫室城郭的，不轻易迁移的。《史记》中还记载了一封汉文帝给匈奴单于的书信，其内容称：

先帝制，长城之北，引弓之国，受命单于；长城之内，冠带之室，朕亦制之。使万民耕织射猎衣食，父子无离，君臣相安，俱无暴逆。[5]

因此对当时的中国人而言，人群经济生态上的差别，也就是匈奴与汉帝国所辖人民的分野。同时，在《史记》中，司马迁也模拟匈奴人的观点，记载匈奴皇后所说的话：“今得汉地，而单于终非能居之也”。[6]这个观点也表露在《史记》所载一位投降匈奴的汉人所说的话中；为了强调匈奴与汉为敌体，他以匈奴的衣、食、生活习惯与汉不同，来劝匈奴单于勿贪汉人的物品。这些都显示，汉代中国人认为这样的经济生态差别，使得草原与中国成为两个不同的世界，匈奴人也应意识到这一点。

其次，司马迁认为匈奴人都贪狠、好侵夺。如其书所描述，匈奴人“急则人习战攻以侵伐，其天性也”，“故其见敌则逐利，如鸟之集”。[7]班固在《汉书》中对匈奴的总结印象也是，“夷狄之人，贪而好利，披发左衽，人面兽心”。[8]最后，司马迁及其同时代的人对于北方人群“蛮夷”特质的鄙视，更在他们心目中的道德文化上；他们描述北方夷狄“苟利所在不知礼义”“贵壮健，贱老弱”“父死，妻其后母，兄

弟死，皆娶其妻妻之”。这些对匈奴负面的风俗道德描述，一方面反映华夏在其族群文化中心主义（ethnocentrism）下对草原游牧社会的偏见或无知，另一方面，更忠实地反映其心目中知礼义、贵长老、重人伦的华夏典范。

族群以共同“祖源”来凝聚，不仅如此，人们也经常关注、想象与建构邻近他族群的“祖源”。这样的“历史”常表露建构者想象的，或期望中的，他群与我群关系。汉代华夏对于匈奴的祖源便有如此之关注与想象。《史记》中记载：

匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。唐虞以上有山戎、猃、荤粥，居于北蛮……

夏后氏在战国至汉代文献中至少有两种象征意义。其一，在这些文献中，当夏后氏与黄帝、尧、舜等并列时，他是华夏一脉相承的远古始祖之一。[9]其二，夏后氏也经常在一段文本叙事中与商人、周人前后并列，以描述文化的世代演变或说明不同地域人群文化上的差异；在此情况下夏后氏指文化比较原始质朴的时代人群。[10]因此，将匈奴视为夏后氏的后代，一方面是将匈奴视为与华夏同源的人群，另一方面似乎认为他们比较野蛮落后。由匈奴为夏后氏之后的说法看来，汉代中国人将北方匈奴视为与华夏经济生态不同的敌对人群，除了认为他们在道德文化上未进于文明外，基本上对他们并无鄙视之意。

西方边缘：西羌

对东汉时的中国人来说，西方异族羌人比起北方异族要野蛮得多。这些西方羌人分布在青海河湟地区以及沿今日西藏高原东方边缘的地区。这些人群大多是游牧、半游牧人群。他们分成许多大大小小的部落，种族繁杂，中原人甚至无法以其各自的自称族号来称呼他们，因此只有以“羌”这个华夏对西方异族的泛称来统称之。有时华夏在“羌”之前加上一些专称词，如旄牛羌、白狗羌、越巂羌，来指特定地域的“羌”。然而，这些被华夏称为某某羌的人群是否为其成员彼此认同的族群仍是值得怀疑的。

河湟羌人是兼营农业的半游牧人群。《后汉书·西羌传》中记载，羌人没有一定的居所，以畜牧为主要生业，逐水源、草场而迁移；同书中说，他们很少种植谷类，但也记录了一些有关羌人种麦的事。[11]这些“羌人”被排除在华夏之外的原因与北方人群相同，主要也是其与汉代华夏在人类生态上的差异——华夏将所有不定居的人群都当作是非我族类。另外，由于“羌人”分成许多大小部落，这使得他们在华夏眼中比北方统属于匈奴国家的游牧人群更野蛮些。成书于战国时的《吕氏春秋》，就已提及西方有些“无君”的人群，以此强调文明的特色之一就是众人皆统于国君。[12]到了汉代，在长期儒家君父观念的教化下，中国人更认为“无君”是野蛮中的野蛮了。

汉代的河湟羌人分属于各个大小部落，没有一个“王”能号令大家；在华夏眼中这就是“无君”。《后汉书·西羌传》描述羌人社会的情况是：

不立君臣，无相长一，强则分种为酋豪，弱则为人附落。更相抄暴，以力为雄。[13]

这正说明了羌人是在分枝性社会结构下的游牧人群。在这样的游牧人群中，七八户至十余户人组成一牧团，在日常游牧中彼此合作。若有事，则视敌对势力大小而几个牧团组成一小部落，或几个小部落构成一个更大的部落，来与敌人对抗。虽然如此，与敌人的战与和并非大部落首领可决定，而是仍决于各牧团。汉文典籍记载，曾有3000帐羌人来向汉帝国投降，他们由355个“羌豪”率领前来；这史料证明，这些羌人豪酋大多是只统领约10帐牧民的牧团领袖。如此聚散有弹性的部落社会组织，是他们为适应水草资源分散且不稳定之环境的游牧人类生态的一部分。各牧团、部落间的敌对（segmentary opposition）——所谓“更相抄暴”——也是其社会特性。[14]这些都是汉代中国人不能理解的。譬如，汉代中原王朝将领常认为羌人“无君”，而且经常反复不定。事实上这是因为在此种社会中，如前所言，没有任何一个“上级领袖”能为各下级部落人群决定与汉代中原王朝的和战关系。又如，汉代中原王朝将领赵充国在给皇帝的报告中说，羌人之所以容易制服，是因为他们每一族群都有自己的首领，彼

此互相攻击，不能团结统一。[15]这表示赵充国并不了解，在分枝性结构部落社会中，各部落间的对抗，是部落之下经常敌对的次级部落群体间的一种凝聚机制。而且，汉代中原王朝为“羌乱”付出的代价，证明羌人并不如赵充国所说的容易制服。

《后汉书·西羌传》中有一段关于“羌人来源”的记载：

西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳，及舜流四凶，徙之三危，河关之西南，羌地是也。[16]

“三苗”在中国古代传说中是凶人的化身，曾被华夏英雄祖先“舜”打败而遭流放于边远之地。因此将羌人视为三苗之后，也就是华夏借此“羌人的祖源”来表述这些异族的邪恶与边缘劣势本质。这篇文字又称羌人是“姜姓之别”，也就是说他们是姜姓炎帝之族的一个支系。在战国末至汉初文献中，炎帝常被书写为败于黄帝之手的古帝王。因此称羌人为姜姓之别，也是喻指他们是被华夏英雄打败而居于边地之失败英雄的后裔。

《后汉书·西羌传》中又记录另一则有关羌人来源的传说：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云，爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗。遂亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之田畜，遂见敬信。[17]

这一则传说的原型，很可能采自当时某一部落流传之祖先创始故事。在汉代“中国人”对“羌人”的族群歧视下，添加了一些如秦厉公与戎等历史背景，以及其豪酋家族始祖为一戎人奴隶、其妻为受割鼻刑罚的女子等来强调羌人低劣本质的情节。这个记载最重要的内容结构是：一个从中原逃离的戎人奴隶，教羌人如何种田、畜牧，因此他及其后人世世代代被奉为本地的王。这样的“文明起源传说”或“化夷传说”，也见于汉晋时期华夏史家对滇、句吴与朝鲜等地邦国王室家族

的祖先源流记载中。

东北边疆：朝鲜

秦汉时期的朝鲜半岛北部与辽东地区，原来就居住着许多人群。他们有些居于山区，有些居于平原，也因此在经济生态与人群组织上有很大的区别。基本上，这里较大的族群如高句丽、沃沮、濊等，都是以定居农业为主的人群。在此之北的夫余与挹娄，除行农业外也依赖在林中狩猎与畜牧。由于地宜农业，至少由秦末开始，许多中原移民与流亡者就进入此地。汉初，燕人卫满纠集大批移民在这里建立一个政权，将当地土著与早先到此开发的中原北方移民都置于他的管辖之下，这就是汉文典籍记载中的朝鲜。

汉代中原人眼中的朝鲜是一个礼仪之邦，并且将之归功于一个“从中原去的人”——箕子。《汉书》记载：

殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作……是以其民终不相盗，无门户之闭。妇人贞信不淫辟。[18]

根据此记载，不仅是朝鲜人的礼仪教化，甚至他们能种田、养蚕都是箕子的功劳。这是一种与前述“羌无弋爰剑传说”相似的“化夷传说”。不同的是，前者的主角是戎人奴隶，后者的主角是殷商的王子。这两个传说的差别，也表现了在汉代华夏心目中，不同地方的异族与中原华夏之间的文化或族群亲缘距离有别；在这两方面，朝鲜之人（主要指其国之统治者家族）都远比羌人接近华夏。

成书于南朝的《后汉书》，取材主要根据汉晋史籍。在本书的《东夷列传》中，起首有一段对该地人民特质的概述：

王制云：东方曰夷，夷者柢也，言仁而好生，万物柢地而出。故天性柔顺，易以道御，至有君子不死之国焉。[19]

这个记载也显示由前汉到魏晋南朝，中原人一直认为朝鲜人是谨守礼教的人群。

后汉时的夫余是兼营农业、狩猎与畜牧的人群。据汉文典籍记载，这里“土宜五谷，出名马、赤玉、貂豽，大珠如酸枣”。中原人也注意到他们有城池、宫室、牢狱与仓库，代表该国有中央化政治威权，并有将物资集中分配的商业或政治机制。关于这些人的道德习俗，《后汉书》中的描述是：他们强壮勇敢而又谨厚，不会到处掠夺；他们在饮食、社交上注重礼仪与上下尊卑之别。另外，住在高山深谷之中较不注重务农事的高句丽，在当时中原华夏眼中则是风俗败坏，好勇斗狠，喜好到处掠夺的人群。濊人，前汉时朝鲜玄菟郡管辖下的人群之一，他们也是行农业的人群。《后汉书》作者对濊人的描述是：他们不会盗窃，可以不用闭户，妇人都能守贞节。[20]总之，直到东汉魏晋，除了高句丽因屡次寇边而被嫌恶外，基本上中原人还是认为这些住在东北方的人群谨守礼教、风敦厚。

在箕子传说之外，东汉以来中国史家采录了另一则有关当地人群起源的传说：

北方有高离之国者，其王者侍婢有身，王欲杀之。婢云：有气如鸡子来下我，故有身。后生子，王捐之于溷中，猪以喙嘘之。徙至马闲，马以气嘘之不死。王疑以为天子也，乃令其母收畜之，名曰东明。[21]

这个传说，可能是当地族群起源的本土版。后来事实证明，无论从前有多少中原移民进入朝鲜，他们都融入当地社会体系之中（这体系包括许多国家、部落与村落群）。在这体系中，他们有时记得、有时遗忘箕子传说，或更强调本土的祖先起源传说，来抗拒中国将他们内地化的努力。汉代以后，这里的人大多自称是东明（或朱蒙）后代，更晚才自称檀君子孙。[22]于是，在这经济生态与文化和中原区分并不明显的华夏边缘之域，“族源”成为本地人建立与争论他们与“中国人”间族群边界的重要依据。

南方边缘：南蛮

南方被秦汉中原之人称为“蛮”的人群，分为许许多多的地方族群；依汉代中原人对他们的分类，其中最主要的有武陵蛮、巴郡南郡

蛮以及板楯蛮。他们聚居在山间村落中，以种植、狩猎为生。汉代中原人以“蛮”这样对异族的泛称来称呼他们，是因为他们没有如匈奴、朝鲜等人群的“国家”组织。

汉代时住在今日湖南省西南的是武陵蛮。《后汉书》中记载了一个传说，称武陵蛮是古帝王高辛氏的女儿与一只退敌有功的狗“盘瓠”所生的后代，因此他们以始祖对中原有功，其妻又是帝王之女，而认为自己无论种田、做生意都应该无须缴税。事实上，汉初中原在此地“岁令大人输布一匹，小口二丈”以为税赋。(23)东汉时，武陵蛮及附近诸蛮夷经常“反叛”，原因不详。但是，顺帝永和元年（公元136年），汉朝廷接受武陵太守的建议，因当地蛮夷都已经很顺服了，应比照汉人增加他们的赋税，结果造成连年的蛮夷“反叛”。华夏所建构的武陵蛮族源历史传说，一方面强调这些南方人群的低劣本质（盘瓠之后）以及他们与华夏的密切关系（高辛氏女之后），另一方面也诠释他们为何主张自己可以减免赋税。在现实生活中，他们与汉帝国间的紧张关系主要也是因赋税问题。

约当湖北省西部的长江中游，当时有一支自称廪君后代的人群，以巴为姓氏。中原称他们为“廪君蛮”。秦时，因巴氏为蛮夷君长，他们又代代娶秦女为妻，所以中原王朝赐给他们爵位，有罪时可以用爵位相抵，并要他们每年“出赋两千一十六钱”，三年“出义赋千八百钱”。他们的百姓每年也要出嫁布、鸡羽作为赋税。(24)汉代中原王朝沿袭这办法。东汉时，他们经常聚众反叛，其原因也是汉帝国对他们征赋税的问题。(25)所以，和武陵蛮相同，廪君蛮也借着“族源历史”来主张他们应被减免赋税。

同样的，汉代以族源传说争议赋税问题，也见于四川东部的一些被称为板楯蛮的人群。他们以善战出名，汉代华夏认为他们是曾助武王伐纣的巴人之后。另一种说法是，秦时曾有板楯蛮夷为民除虎害，秦昭王因此与他们刻石盟约，减免他们的田租与丁口税。汉高祖刘邦（当时还是汉王）与项羽相争时，也曾利用他们北伐关中。因此，汉朝廷减免其统治豪酋家族的租税，其他百姓则仍要每年出丁口钱。东汉时，朝廷还是经常用板楯蛮出征。桓帝时，他们屡次反叛。究其原因，据当时地方官吏称，仍是“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，

以致叛戾”。[26]

以上文献中三支“南方蛮夷”的族源传说或历史，糅合了本土与中国之神话传说和历史因素，这可说是土著观点与中国观点“历史”之结合，也是本地“蛮夷”成为华夏边缘的表征。这些历史与传说将“南蛮”与中原帝国之人联系在一起，同时也显示存在此族群关系中的一个紧张因素——赋税问题。对于这些边缘族群而言，赋税是进入华夏之域（或成为特定华夏边缘）的痛苦代价，也是他们最关心的问题。这些例子显示，人们对现实的关怀如何表现在他们对“过去”（族源历史与传说）的记忆、重组与诠释之中。

西南边缘：西南夷

汉代的西南夷是指分布于由甘陕南部沿青藏高原东缘南下到云南、贵州一带的人群。在秦统一中国时，秦帝国已辟道将其势力扩及这地区，在各地设官管辖经营。汉初，由于鞭长莫及，中原王朝放弃在此直接统辖，然而巴蜀一带的商人与当地人群之贸易来往并未中断，有些人还因此致富。后来为了要开辟一条通往南越、大夏、天竺的新路，汉代中原军民才大规模进入这地区；这时大约是在公元前135—前120年之间。

通往西南夷地区的道路再度打通之后，史学家司马迁曾到此地考察。他在《史记·西南夷列传》中对当地人群作了简单的描述与分类：（1）夜郎、滇、邛都，这些是将头发椎结起来，耕田，并住在村落中的人群；（2）嶲、昆明，这些是头发结辫，随畜迁徙的人群；（3）徙、筰都、冉駹，这些或是定居种田或随畜移徙的人群；（4）在冉駹之北的氐人，是行定居农业的人群。[27]司马迁也注意到，以上各人群都有大大小小的“君长”，只有游牧的嶲与昆明是“无君长”的人群。[28]

汉人对西南夷中农业定居人群的政策，是直接置郡县管理他们。打败南越后，中原王朝借着兵威在帝国西南边陲建立越嶲、沈黎、汶山、武都等郡，并将滇国、夜郎变成汉帝国的益州郡。夜郎与滇原有其“国”；也就是说，他们原是统于“王”的人群。因此，中原王朝颁授王印给夜郎王与滇王，任命他们管理当地各部族人民。此后，西南土

著首领经常掠夺汉之驻点城镇，或反抗汉帝国统治。中原王朝派兵前往清剿，却因汉军水土不服，军需转运不易，成效很差。西汉时，甚至有中原王朝官员认为此地为“不毛之地，亡用之民，圣王不以劳中国，宜罢郡，放弃其民”。[29]东汉初，益州地方土著领袖仍常反叛，都被中原王朝压服。

另一个发展是，西汉以来夜郎、滇等国的社会上层愈来愈“华夏化”。桓帝时，夜郎人尹珍跟随许慎等知名汉人学者读书，后来还乡教学。肃宗时，益州太守王追在滇国地区开始兴办学校，当地上层人士逐渐接受中原王朝的文化习俗。[30]在西南夷地区，滇、夜郎因有与中原王朝类似的层级化社会结构，[31]他们的上层王族贵胄很容易成为“华夏”，借此保持他们在当地社会中的政治、经济优势。

《史记》与《汉书》中都提到一段历史。楚威王在位时（公元前339—前329年），楚国将领庄蹻往南方征伐，一直打到滇池。当他要回楚国时，秦国伐楚，他的退路被截断。庄蹻因此留下来建立滇国，成了当地的王。他与属下们变更服饰，顺从土著习俗以治理当地人民。《后汉书》中则称楚顷襄王时（公元前298—前263年），楚将“庄豪”伐夜郎而留在滇池当王，他的后代世世为滇王。秦昭襄王伐楚取得楚国的巫与黔中两郡（因此可能阻断庄蹻归路）是在公元前277年，这时到楚威王的时代中间至少隔了52年。因此《后汉书》似乎有意将这个事件往后修正到楚顷襄王的时代，以使其更合理，但这反而显示这段历史的不明确性。[32]无论如何，这一段历史（或传说）合理化滇国王室的华夏根源，有助于滇国由上而下的华夏化。

除了滇、夜郎以外的西南夷地区，虽在西汉时已置郡，但当地土著对汉帝国的归顺与“华夏化”程度远不如滇与夜郎。如越嶲郡的邛都夷，“豪帅放纵，难得制御”，诸部落对中原帝国时而归附，时而反叛，其主要原因也是帝国郡县赋税既烦且多。沈黎郡之辖属有筰都夷，该郡后来分为两个都尉官；一个治理汉人，一个治理土著。这也显示汉人与土著聚落城镇在这里泾渭分明。汶山郡地区，据汉文典籍记载，山上住有“六夷、七羌、九氐”。可见当时中原人了解当地族群的复杂状况。置郡后，土著也抱怨赋税重，因此汉帝国朝廷将它们合并为蜀郡北部都尉，此也就是承认本地人类生态不同于一般帝国边

郡。好大喜功的帝国边官又常招引更远的部落“归义内属”。这些外邦酋长带来黄金、牦牛毛等奇珍土产，中原则给予这些内属的部落首长“金印、紫绶、钱帛”。但他们仍然经常攻击帝国边区据点，杀害官民。(33)

以上这些人群，大致沿青藏高原东缘南北分布，往南延伸到云贵地区。在这高原、高山纵谷与盆地交错的地方，汉帝国之军民沿着大河占领河谷、盆地，侵入土著的生态区。汉边郡城镇、聚落与官府的政治经济力量，对接近城镇的土著影响很深。许多居城的土著豪族因失忆而成为华夏；邻近聚落土著也经常来到城镇中出售其土产或劳力。因此，汉帝国军民的移入在此形成汉人与非汉土著之间居处交错、文化习俗区分模糊的华夏边缘，而非地理上线状的、截然划分的汉与非汉族群边界。

东南边缘：南越与东越

秦帝国已在今日两广地区设郡，并将有罪的人迁来这里与当地土著（汉人称之为越人）共居。秦末世乱，当地龙川县的县令赵佗（据历史记载是一位中原人）自立为南越王。汉帝国成立后，南越与中原帝国交恶，赵佗称帝，并联络其他越人国家。汉文帝改变策略，对他示好。因此赵佗谢罪，愿为中原帝国藩臣，按时进贡，接受中国封职。但他的后代与中原帝国愈来愈疏远，到了太子兴即位时，国内形成两种势力：一为亲中原帝国的太后党（太后为中原人），一为以宰相吕嘉为首的本土派。太后希望南越能“内属”中原帝国，比照国内诸侯，三年一朝贡，去除边关，而宰相吕嘉则希望南越与中原汉帝国保持距离。此时，汉帝国介入南越内部政争，结果吕嘉杀了王与太后，因此导致汉朝廷派遣大军讨伐南越。平定南越后，汉帝国将此地分为九个郡来治理。(34)

约当今日福建地区，秦汉时这里的土著也被称作越人。在楚汉相争时，越人中的两位领袖——无诸与摇就曾率众助汉。因此在汉帝国成立后，无诸被立为闽越王，摇为东瓯王（或称东海王）。两国经常打来打去。有一回东瓯向汉求援，汉太尉田蚡说：越人互相攻击，这是常有的事，而且他们又反反复复的，不值得出兵去救。中大夫庄助

则以为，不救小国之困，“中国”将不能“子万国”，因此他力主出兵。最后皇帝责备太尉，并令庄助发会稽郡的兵去救东瓯。东瓯解围后，要求迁到中原去。汉帝国因此将当地的人民（可能只是贵戚家族）全移到江淮之间。(35)

后来闽越又击南越，南越守着汉帝国禁令，不敢发兵拒敌，而向汉帝国报告。于是汉帝国出兵伐闽越。最后，闽越贵族杀其王，结束此一触即发之战。此后闽越分裂为二，由越繇王（闽越）、东越王分别统治；两个王都受中原帝国的册封。元鼎五年（公元前112年），南越与汉帝国发生战争。汉帝国以东越不助汉征南越为理由，引兵击东越。这一次，越人又杀他们的国君来避免兵灾。不久，汉帝国认为东越地狭多山阻，闽越又强悍反复不定，因此将东越、闽越的人民都迁徙到江淮间去。(36)

在汉代中原帝国与越地诸邦国的往来中，可以看出朝廷非常关心这些越人国家对中原帝国的顺服。因为这些越人国家的统治者，有些是华夏化的土著，有些则原为来自中原的华夏。对中原的华夏而言，如果帝国周边邦国的统治者是来自中原帝国的华夏，或其祖先为华夏，则当地的人民很快就能慕化而成为华夏域中之民了。因此中原帝国所有的努力，无论是怀柔、征伐、迁徙其民，目的都在将他们纳入华夏边缘之内。虽然在如《淮南子》之类的书中，汉代思想家们还对南方越人有刻板的印象。(37)但在《史记》的《南越列传》《东越列传》，到《汉书》的《西南夷两粤朝鲜传》中，都没有关于越人风俗的负面描述，并且在其统治者家族的“祖源”上强调他们与中原帝国的关系，如相关记载称“南越王尉佗者，真定人也，姓赵氏”，“闽越王无诸及越东海王摇者，其先皆越王勾践之后也”，而春秋时之越国名王勾践的祖先则被远溯至夏代的少康及大禹。(38)由此可见，汉代中原华夏视越人之上层统治者及贵胄家族为华夏，至少在掌握历史书写的华夏眼中是如此。

汉代华夏边缘的形成

汉代华夏对四方异族的描述，也就是以“哪些人不是华夏”来定

义“谁是华夏”。由汉代华夏对周边人群的描述，我们知道华夏自认为是一些定居重迁、以农为本、统于皇帝、知礼尚义的人群。更重要的是，他们宣称有共同的祖先，并经常强调共同的历史记忆。在华夏之我族想象中，我族周遭围绕着许多“异族”或介于我族与他族间华夏边缘人群。华夏根据自己的观察与想象，来书写这些异族的族源或“历史”，以及描述他们的生活习惯，借此华夏也表现这些异族与“中国人”之间的文化与族群距离。由这些华夏的我群边缘描述中我们知道，不同的华夏边缘人群在汉代华夏心目中有不同的“异族意象”，因此所谓的华夏边缘事实上包括几种性质不同的边缘。

在汉代华夏心目中，各方华夏边缘人群之本质差异主要由两项标准造成。首先是人类经济生态，特别是农业定居与游牧。对于匈奴、乌桓、西羌等人群的游牧经济，中国史书中都有许多描述。在《史记·西南夷列传》中，司马迁更把经济生业作为划分中国西南各地土著人群的标准之一。对于游牧盛行的地区，华夏明白那是不适于他们活动的地方。因此，汉代“中国人”除了与匈奴争夺河南地，与西羌争夺河湟谷地，并将势力伸入川西北的河谷地带外，[39]基本上不会侵占游牧地区，也不想将这些地区的人群变成“中国人”。汉帝国对游牧人群的基本政策便是软硬兼施，以坚持、固守两个世界间的分隔线。相反的，对于灌溉农业盛行的地区如滇国、朝鲜、南越等地，中原帝国则认为他们是知礼尚义的国度，因而对他们的政策便是努力将其变成华夏之域。

其次是社会组织，特别是“统于一君”与“无君”社会之差别。以现代词汇来说，就是有国家（state）组织的人群，与在酋邦（chiefdom）、部落（tribe）社会结构中的人群之区分。其实，这也和“移动”与“定居”人群之别有关；无论是游牧、游耕或是游猎的人群，都不适于受制于国家或酋邦，而倾向于结成聚散较有弹性的猎团或部落。基本上汉代华夏尊重“统于一君”的人群，而认为“无君”是相当野蛮而落后的。因此，对于游牧人群，汉代中国人尊重匈奴为“敌国”，经常以和亲、开关市、岁赐财物来安抚他们。而对于造成帝国更大损害的西羌，则经常诱杀、暗杀其首领，滥杀其人民，或竟施行灭种政策。对于行农业的人群，汉代华夏较尊重统于国君的滇国、夜

郎、南越等，时而对其国君诱之以财货、贿之以爵位，希望他们能内属中原帝国。相反的，对于邛都、哀牢、武陵蛮等氐族部落人群，汉帝国对他们施加以赋税、劳役与强制出征，或在遭抗拒时施之以严酷镇压。

以此两种标准，在汉代中原帝国周边出现至少四种不同的“华夏边缘”。第一是定居、行农业并统于国君的人群，如朝鲜、南越、滇等。第二是行混合农业但未统于国君的人群，如南蛮、邛都、筰都等。第三是游牧且统于中央化国家权威者，如匈奴。第四为游牧或半游牧而处于分枝性部落结构中者，如西羌。对这四种不同的“华夏边缘”，汉代中原帝国有不同的政治与军事策略。

汉代中原人对边缘人群的政策

统于中央化、阶序化政治权威的北方游牧国家可以匈奴为代表。汉帝国对匈奴的策略，早期以和亲、通关市，给财物等柔性手段为主。由汉武帝开始，汉人经常出塞远征，同时也以通关市来招降匈奴，如此恩威并施。后来，又将归降的匈奴人移近边塞，给予生活补助，一方面就近羁縻，一方面要他们替中国守边，有时并借他们的军队来替中国防御或征伐其他北方游牧部族。以和亲政策来说，虽然中国经常受匈奴威逼而嫁汉室宗女予单于，但这些女子并非匈奴的战利品。和亲的主要意义在于，以婚姻关系联系在一起的两个人群基本上是对等的。(40)以此，匈奴宣称与汉帝国的对等地位。而汉帝国在和亲政策下（无论是否出于其意愿），等于承认匈奴与中原帝国有对等的地位，承认匈奴人是与汉朝人有相等地位的“人”。(41)另外，汉帝国对匈奴上层贵胄每年供应物资，并开边市贸易，此显示汉代华夏对匈奴的另一种意象——匈奴人是贪婪的，只要满足其物欲便能维持边境的和平。除了河南地及河西等战略重地外，汉与匈奴间没有土地争夺；中原帝国国未有企图将匈奴牧地变为华夏之域，因汉朝人理解双方在经济生态上的差距。

对于西方的羌人，汉帝国的政策便严苛多了。由于某些生态因素，羌人对汉帝国原是无害的。(42)汉羌间的接触与冲突，主要是因为

汉帝国之军民侵入、夺占羌人的河谷地带（湟水谷地与黄河上游谷地）所致。汉代华夏能理解草原是一个汉人无法利用的生态地区，也能尊重单于及其子民在草原上的生存权。但是，羌人在河谷种麦、在山地放牧之经济生业所倚的河谷地带，也是北中国黄土农业地带的延伸，而羌人没有统一在“国”之中、没有能统御众人的“君王”，因此汉帝国对羌人河谷的侵夺便毫无忌惮了。汉人移民随着帝国之军队沿湟水进入河湟地区，夺了羌人的麦田。羌人屡次尝试回到谷地放牧或种麦，都遭到无情的杀戮与驱逐，因此造成羌人各部落一次又一次结盟以对抗汉帝国的入侵。

羌人“无君”并不表示他们是一团散沙而容易对付。相反的，他们的部落分立、自为其主而又能迅速聚集，令汉帝国感到十分棘手。羌人是极端“平等自主”（egalitarian）的人群，不但没有任何部落能控制、指挥其他部落，连在部落之内，大大小小的次级群体都能自主行动。在历史记载中，几次羌人对汉帝国的投降或订盟，都经常有数百个羌人首领共同参加。羌人首领迷唐，在其势力盛衰起伏的两三年间，他的部落人民数量在数万到一两千人之间急剧增减。这都显示每一羌族游牧群体都能自行决定加入或离开一个部落，以及自行决定与汉帝国的和战关系。(43)汉人对这些“平等自主”的部落人群几乎是束手无策；在谈判时，没有一个可代表所有羌部落的首领，在战争中杀了一个羌酋又有无数羌酋揭竿而起。而且，羌人从不要求开关市贸易，也不曾要求娶中原帝国公主。汉帝国对他们的策略起初是屠杀不服者，并将归顺的羌部移入塞内；这便是汉将马援、窦固、马武等所采的策略。

被移入塞内的羌人，聚居在村落之中，受到汉人平民、豪强与地方官员的欺凌。并且，他们还要经常为汉帝国出征，攻打其他的羌部落。(44)更重要的，他们农牧兼营的经济形态，使他们成为当地汉人在生存资源上的竞争者，由此更受到许多不公平的待遇。当受不了地方豪强、官员的逼迫时，羌人经常“叛逃”。汉帝国军队前来清剿时，又使得许多归顺的羌部落恐受侵扰而集体相结出塞。这就是东汉时期“羌乱”发生的普遍模式。《后汉书·西羌传》称，“羌虽外患，实深内疾”；当时居住在渭水流域帝国边郡中的羌人的确已成中原帝国的

心腹之患了。在两次“羌乱”中及其后，汉帝国将领对付羌人的策略除了以羌制羌外，便是刺杀其首领或进行灭种屠杀。[45]在当时，虽有汉将领张奂持反对意见，说羌人与汉人都是天地之气所生，不好将他们杀尽。然而他的看法不但在当时未被接受，还被后来的《后汉书·西羌传》作者评为迂腐。[46]

行定居农业而统于国君的人群，如朝鲜，在汉代成为另一种华夏边缘——中原人希望将族群界线消除的边缘。起初汉帝国对他们的政策是，以朝鲜王卫满为境外之臣。[47]后来汉帝国与朝鲜的关系恶化，汉帝国派兵打下朝鲜后，便开始在此设郡（真番、临屯、乐浪、玄菟）直接管辖。但中原帝国要统治这里并不容易；临屯、真番郡在汉昭帝时撤销，玄菟郡也东移到高句丽。即使如此，所谓置郡可能只是空有官府与点状城镇的控制而已，并不扩及全面。汉帝国只要求土著领袖接受册封，事实上并未直接管辖。如沃沮的首领们一方面受汉帝国册封，一方面又臣属高句丽，高句丽甚至在此置官征税。对于濊人，东汉初中原帝国正式放弃对他们的管辖，只“封其渠帅为县侯，皆岁时朝贺”。高句丽（貊人）虽属玄菟郡，但自有其国之官员、贵族与部族组织，并以武力迫让附近的小邦臣服。对汉帝国高句丽时而遣使朝贡内属，时而犯边入寇。对于他们的犯边，汉帝国的反应经常是相当宽容的。汉代中原帝国对于朝鲜这“土宜五谷”的地区及其人民的策略，一直是努力将其变成“中国”的一部分。箕子之历史传说，与汉帝国在此立郡县的努力，以及中原帝国对高句丽诸国的宽柔政策，都显示汉代中原帝国希望将朝鲜内地化的企图。但是，由于中原帝国的政治控制力在此边远地区已相当微弱，而且在本地人类生态中，各区域人群已形成几个既合作又对抗的邦国，如此自成一资源竞争与分享的族群与政治体系，因此他们一直抗拒成为华夏之民。

在南方，行定居农业且统于国君的越、滇、夜郎，也是中原帝国人努力泯除华夷边界的地区之一。不同于在朝鲜地区的挫折，汉帝国在此进行的策略非常成功，以致在汉末时越、滇与夜郎的部分城镇地区都已相当华夏化了。这些策略包括，迁移其民，设置郡县，推行中国式的礼义教化，设学校推广经学以及为当地统治阶层贵族提供华夏英雄祖先历史记忆。这些策略，特别是历史记忆，经常让当地统治王

族成为由中原来此平服蛮夷而王于此的华夏英雄之后。

对于住在南方与西南山间，行农牧渔猎混合经济而“无大侯王”的各部落、村落族群。汉帝国之人则深入其间，夺占其河谷、低地。中原商人在这些地区可以获得土产，廉价的仆役、劳工，帝国地方官员则透过各部族首领对土著征赋税徭役。在此逐渐形成一种族群体系，在此体系中各土著族群间，以及各土著族群与中原人之间的社会经济关系，有合作、竞争，也有剥削。

汉代中原帝国人对待四方异族的差别政策，虽非由朝廷筹划与明白诏示，然而它深深根植于“中国人”对异族的意象（以及自我意象）之中，因此在汉代形成不同的华夏边缘，也造成华夏边缘的向外推移或固化。华夏的扩张与华夏边缘的向外推移，主要是华夏争夺可行定居农业的地区及其人民所造成。汉人移民与军队进入这些地区开垦，不顺服的土著（多为社会上层家族）被迁至内地。许多被迁到内地的华夏边缘人群，由东汉到魏晋逐渐地皆宣称自己是有虞氏、夏后氏或周人之后。[48]显然由于对本部族之“历史”失忆以及因战乱迁徙造成有利于失忆的环境，后来他们都成了“炎黄子孙”。对于其人行定居农业的地区，汉帝国的政策则是将整个地区纳入华夏子孙统治之域。为此，汉代中原帝国人或以军事、外交手腕让这些国家内属，进而将其地并为帝国之郡县，或以“历史”证明这些国家（如朝鲜、南越、闽越、滇等国）的王室原来便出于华夏。如此经过四百余年的经营，许多原来的“异族”成了华夏。东汉时，在地理空间分布上，华夏边缘便已推移至与今日中国“汉族”边缘大致重叠的地区。

华夏边缘的维持

或因其生态环境汉人难以利用，或因汉人的政治力对其鞭长莫及，华夏之外的北方草原、西方的高原深谷，以及南方与西南的边远山区，成了汉代中原人的最后边缘。对于这些边缘地区人群，汉帝国以各种手段来维系他们与中原帝国的关系。这种关系的产生与维持，经常是中原帝国对华夏边缘人群以兵威相胁，要求他们对朝廷进贡本地奇珍物产，然后朝廷给予物超所值的赏赐作回报。在这种不平等的

交换关系中，中原帝国的“慷慨”换来了较优越的政治地位。这种优越地位表现在中原帝国要求边缘邦国君王与部族首领受中国册封，或遣王子贵族入侍（作人质），或要求他们进贡土产，这就是所谓的“封贡制度”。研究“封贡制度”的学者，或由经济观点将其视为一种“国际贸易关系”，或以政治观点认为借此中原帝国建立了以其为中心的东亚“世界秩序”。(49)这些看法都强调此制度的对外功能，而忽略了它对内的功能。

事实上，汉代中原帝国努力维系此制度，将一些汉帝国不可能直接统治的地域及人民约束在其四周，所得到的，除了外邦在仪式上的归顺、边界的安全以及部分经济利益外，还有一些来自外邦的珍怪土产与当地奇风异俗的知识。后者，经常见于汉文典籍，但其意义常被忽略。由族群边缘的角度来看，这些有关外邦异族的奇风异俗与珍奇土产有凝聚“中国人”（华夏）的功能。这是因为，由春秋战国到汉代华夏边缘的形成、扩张中，被包含在“边缘”中的各地“中国人”虽然逐渐凝聚许多共性，然而在语言、文化上仍有相当的差异，因此他们需要“异质化”的边缘来强调边缘内华夏的共性。因此，来自域外的珍稀土产及异族的奇风异俗正是“中国”所需要的；“中国人”用它们来强化“中国”边缘，以凸显边缘之内人群间的同质性与一体性。春秋至汉代出现或流行的许多作品，如《逸周书·王会》《淮南子·坠形》《山海经》以及史书中的四裔传等之书写，都有以刻画“边缘”来凝聚“中国”的功能。

汉代“中国人”心目中各方华夏边缘之人的意象，像是当时华夏自我刻画的族群边缘；一方面它诠释在此边缘之外“哪些人不是（或可能是）中国人”，另外它也从相对的一面来诠释“中国人”的本质。在不同的华夏边缘，不同的异族意象形塑中国与这些人群交往时的目的与策略。经由这些策略，如征伐、通商、封贡、和亲、移民、立郡县（内地化）等，汉代“中国”之华夏调整或确立其族群边缘，也就是不断调整、强化并确定“华夏”或“中国人”的范围。在这过程中，“族源历史”成为一种意识形态工具；汉代“中国人”以此界定“他们是谁”，将他们排除在“中国”及华夏之外，或将他们（或希望将他们）纳入“中国”及华夏之内。对处于不平等族群关系中的华夏边缘人群而言，在

华夏的历史记忆中接受或是找寻一个华夏祖先，可合理化自己的华夏身份，并以“失忆”摆脱不利于己的族群身份；华夏便因此茁长扩大。



图十二　当代汉族与中国少数民族（部分）分布略图

“中国人”常被视为，也自认为，是有共同文化、血统、生活习惯的民族；由于各地中国人在语言、风俗习惯上均有或多或少的差别，因此这个看法常被质疑。事实上，“中国人”（或华夏）并不完全依赖内部的共性来凝聚；凝聚他们的主要力量来自华夏边缘的维持。因此，从汉代华夏边缘形成以来，华夏帝国便以通婚、贸易、征伐、封贡、赏赐等各种软硬手段来羁縻四方部族与国家以维持这个“边缘”。我们若拿东汉帝国疆域（以行郡县的地区为范围，见第338页图十一）与现在中国的汉民族主要分布区（见图十二）作比较，可以看出两者有惊人的重叠。[50]这显示在汉代，“汉人”在亚洲大陆已扩张至其人类生态地理上的边缘。此后，除了对蒙藏等地区的政策性点状移民、近代东北成为汉移民之天堂，以及汉化造成的汉与非汉区分模糊的西南及南方华夏边缘外，“汉人”没有进一步扩张，也没有让任何华

夏之域脱离中国成为非汉人地区。也就是说，华夏一直有效地维持着这形成于汉代的族群地理边缘。因此，虽然“华夏”之自称词在历史上有很多转折变化，但至今构成中国人的主体民族在面对中国边缘少数民族时仍自称“汉人”。这种汉人或“中国人”意象，在当代仍左右着居于地理核心之“中国人”与其边缘人群间的往来互动，并影响中原帝国对边缘人群的政策。

---

(1) 在本章中除了部分辅助文献外，主要以《史记》《汉书》《后汉书》等“正史”记载为主。这是因为，在汉代文学家与训诂学者的作品中，虽偶见有关边疆异族的零散记载，但其中所提及的，常与现实世界的边疆人群有些差距。因此对于这部分材料，可能需要另外为文处理。相反的，《史记》《汉书》等史书中对于四裔人群的族源、生活方式，以及与中国关系的记载，都是基于官方档案，与地方官员、将领的报告，以及史学家亲身的采访。以此写成的、有系统而又完整的记载，无论是否确实，它都代表一种典范观点。当我们在探讨“汉代中国人”的异族意象时，事实上不同地区、不同社会阶层的汉代中国人的异族意象可能皆有些差距。但是，当文献不足以让我们作这样细部的探讨时，“正史”所表现的典范观点，可提供我们研究汉代“中国人”自我意象与异族意象的基点。

(2) 游牧盛行的地区不只是缺乏农业资源，更重要的是这些资源不稳定，譬如：不稳定的雨量，突来的高温或低温，无法测知的大风雪等。在这样的地区，游牧的移动性使得牧民得以在适当的时候，以适当的人群组合来利用自然资源或逃避灾难。为了随时以适当的人群组合来适应环境的变化，游牧社会的结构需要有弹性，而且每一基本游牧单位对于本身的游牧事宜需有相当的决定权。基于这些原则，最常在一个游牧社会中见到的便是所谓的分枝性（亲属或社会）结构（segmentary structure）。

(3) Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*（Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989）, pp.32–80.

(4) 《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

(5) 《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

(6) 《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

(7) 《史记》卷一百一十，匈奴列传第五十。

(8) 《汉书》卷九十四下，匈奴传第六十四下。

(9) 如《国语·鲁语上》：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。”

(10) 如《礼记·檀弓上》：“有虞氏瓦棺，夏后氏塈周，殷人棺椁，周人墙置翣。”

(11) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七；关于羌人的游牧及农业，参见Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*。

(12) 《吕氏春秋·恃君》所载：“氐羌呼唐，离水之西，僰人野人，篇笮之川，舟人送龙，突人之乡，多无君。”

(13) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(14) 有关羌人的分枝性社会结构，参见Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty*, pp.80–94；关于游牧社会的分枝性结构，在人类学的游牧社会研究中有许多探讨，如Fredrik Barth, “Segmentary Opposition and the Theory of Games,”*Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 （1959）: 5–21； E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp.142–158。

(15) 《汉书》卷六十九，赵充国辛庆忌传第三十九。

(16) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(17) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(18) 《汉书》卷二十八下，地理志第八下。

(19) 《后汉书》卷八十五，东夷列传第七十五。

(20) 《后汉书》卷八十五，东夷列传第七十五。

(21) 《三国志集解·魏书·东夷传》，注引《魏略》；《后汉书》卷八十五，东夷列传第七十五。

(22) 《三国志集解·魏书·东夷传》，注及卢弼集解；李庆龙：《明人董越有关朝鲜著作与明人对朝鲜的认识》，《史原》1993年第19期，第173—212页。

(23) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(24) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(25) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(26) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(27) 《史记》卷一百一十六，西南夷列传第五十六。

(28) 《史记》卷一百一十六，西南夷列传第五十六。

(29) 《汉书》卷九十五，西南夷两粤朝鲜传第六十五。

(30) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(31) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六，文中称滇国“人俗毫忕，居官者皆富及累世”。另外，根据《史记》卷一百一十六，西南夷列传第五十六，巴蜀地方的中原商人偷偷到西南夷地区经商，带回来筰马、僰僮、牦牛。其中“僰僮”即为土著奴隶；在汉代没有中原商人掳异族为奴的例子，因此“僰僮”应为中原商人自土著贵族处购得的奴隶。这个史料说明，在20世纪初仍流行在西南部分族群中的奴隶制，可能有更早的历史渊源。

(32) 《史记》与《汉书》中对庄蹻王滇的记载，在年代上有许多矛盾之处，从前考释《史记》《汉书》的学者早有发现；参见王先谦：《后汉书集解》卷八十六，第七十六，引郑樵《通志》。

(33) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(34) 《史记》卷一百一十三，南越列传第五十三。

(35) 《史记》卷一百一十四，东越列传第五十四。

(36) 《史记》卷一百一十四，东越列传第五十四。

(37) 如《淮南子·齐俗篇》中所言越人之风俗。

(38) 《史记》卷一百一十四，东越列传第五十四；《史记》卷一百一十三，南越列传第五十三；《汉书》卷二十八，地理志第八。

(39) 以上这些都是可行灌溉农业的山间河谷地区。

(40) 人类学家常探讨在一社会中，娶妻者（wife-taker）与嫁女者（wife-giver）社会地位的不同。但是在此，我所谓的对等地位，是指作为“人”而言，婚姻的双方是对等的。这也就是为何人类婚姻制度与族群分类中的一个普遍现象便是：被视为非人的异族人，经常也是不能通婚的对象。

(41) 在许多世界民族中，其自称（autonym）经常就是“人”的意思。相反的，他称（exonym），如中国人称南方人为蛮，称西方人为羌，都

有“非人类”的意义。虽然在文献中，匈奴有时被称作北狄、戎狄，而反映匈奴人在华夏心目中的“非人”性质。但此种称法多出现在较文学性的文献中，或有意以此贬损匈奴人。无论如何，“匈奴”是中国对他们正式的称号，而此称号无疑是该人群自称的汉语音译。以一人群的“自称”来称呼他们，也等于是将他们当作“人”来看待。关于他称的非人性质，类似的看法见于Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, p.2。

(42) 王明珂：《匈奴的游牧经济：兼论游牧经济与游牧社会政治组织的关系》，《历史语言研究所集刊》1993年第1期，第44—47页。

(43) Ming-ke Wang, *The Ch'iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundary*, pp.90–92.

(44) 《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(45) 段颎对于平定羌乱的规划是：“绝其本根，使不能殖”。关于他对羌人的赶尽杀绝作风，参见《后汉书》卷六十五，皇甫张段列传第五十五。

(46) 《后汉书》卷六十五，皇甫张段列传第五十五；《后汉书》卷八十七，西羌传第七十七。

(47) 《史记》卷一百一十五，朝鲜列传第五十五。

(48) 由东汉到魏晋南北朝时期，许多居住在中国的氐、羌、匈奴、鲜卑，都宣称他们是华夏子孙。详见前章。

(49) John King Fairbank, ed., *The Chinese World Order* （Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968）.

(50) 主要差别是在东北地区、套北地区、朝鲜北部与越南北部。东汉疆域内的西南夷地区，至今仍是中国少数民族与汉族共居的地区。清代满人入关，后来汉人大举移民东北，以及民国后满人认同流失，都使得东北成了当今汉、满的分布区。套北及鄂尔多斯地区，在历史上是游牧人群与中原人进退角逐的地方，现在为蒙古族与汉族的混居地。朝鲜北部人群，如本文所述，汉政权努力将之纳入“中国人”范围而未能成功。除了这些地区外，可说两者的边界大体重合。

第四部分　华夏边缘的延续与变迁

华夏边缘形成后，各个朝代的国力或强或弱，政治上或分或合，但是“中国人”一直在努力维持此边缘。华夏边缘的维持，除了以武力驱逐、羁縻，或以婚媾与贸易安定边缘人群之外，主要便是借着历史记忆。汉代之后，中国人在历史记忆上强调华夏抵抗外夷的战争，纪念征伐边缘人群的民族英雄，并特别记得边缘人群的奇风异俗。凡此种种，无非是以强调这些边缘人群的“异质性”来忽略华夏内部之歧异，并以共同的受难记忆（对外患的记忆）来凝聚华夏认同。因此，历代中国正史都在强调北方可汗的南侵必须被阻止，南方与西南蛮夷的叛乱应被抚平，而分裂的中国终须统一。在另一方面，华夏也为华夏边缘人群建构许多历史与神话，以此或表述他们心中边缘人群劣质、落后的他者形象，或以此将边缘异族想象为华夏支裔。这样的“历史”也在华夏边缘人群中被争论、修饰或被接受。华夏边缘的维持与华夏的统一实为一体两面。如果我们将“中国人”或华夏比喻为一个木桶，华夏边缘就像是紧紧将所有木片（代表不同地区的华夏）合拢在一起的铁箍；铁箍一断，木桶就散了。这便是为何在历史上，中原帝国常不惜代价来维持此边缘。

在近代国族主义概念下，以及在近代殖民帝国主义列强企图瓜分中国及其边缘之资源利益的刺激下，合传统华夏与其边缘人群为一邦的国族蓝图逐渐在中国知识分子心目中形成。作为一个现代民族国家，此时中国需要一个实质的国族边界（national　border），而非一异化的族群边缘（ethnic　frontier）。因华夏边缘人群一直被华夏认为与自身有长久的血统、文化与历史关联，因此他们都成为包容于一新的“中华民族”之中。从此，许多华夏边缘人群由“四裔蛮夷”成为中国境内“少数民族”，自此华夏与其边缘合而为一。

第十二章　近代华夏边缘再造

在清中叶以来西力东渐之影响下，近代中国发生所谓“千古未有之大变局”；此变局之一便是华夏边缘再造，及因此产生的新的中国与中华民族。无可否认的，由中原帝国到民国缔造，除了许多内部体制的改变与国民概念之建立外，最大的变化便在传统中原帝国的边缘。这变化是，旧帝国的边藩、属部、部落与土司之民，以及由于汉化及土著化所造成的广大汉与非汉区分模糊的人群，在经由一番学术调查研究、分类与政治安排后，被识别而成为一个个的少数民族。如此，传统华夏边缘之“蛮夷”成为“少数民族”，与今为“汉族”的华夏共同构成中华民族。这便是我所称的近代“华夏边缘再造”。

近代华夏边缘再造，与当时西方传来的“民族主义”（natioanalism）概念有相当深的关联。民族主义下的“民族”概念与包括“民族学”的近代社会科学，造就近代许多“民族”及相关的民族国家——这是一个全球性的民族化与国族化潮流。当时的民族学（ethnology），主要包含语言学、考古学与体质学，主要在于探索人类民族起源、分化及迁移过程，厘清各民族的文化特质以及其在人类文明演化史中的地位。也就是说，民族学一方面以人群之体质、文化、语言特征作为民族分类标准，并以此进行人群迁移与文化传播的历史溯源（传播论观点）；另一方面，建立人类文明发展的历史谱系，衡量一民族在此谱系中的位置（演化论观点）。

欧洲民族主义与此民族学的兴起有密切关联。体质学与体质测量被用来建立、维护一个个的纯种民族。配合考古学、语言学与民族学研究，由核心到边缘的民族或文化传播过程，或由野蛮蒙昧到文明的进化过程被建构出来。许多学术研究与学术争论，或为了强调本民族的优越，或为了诠释边远人群的落后以合理化殖民统治。因此这种民族学也是“经世致用”之学；经世致用的基础是社会达尔文主义（Social　Darwinism）。社会达尔文主义将生物学的物竞天择、适者生存等法则运用到人类社会演化中。民族（或国族）被视为一个个的生物体，演化程度高的民族被认为有掌握运用全球资源的权力。生物

的栖地（habitat）概念被转移为国族之生态区理想，这也是后来希特勒之“生存空间”（lebensraum）的思想来源。欧美列强由19世纪末起，便在社会达尔文主义的支持下，借此民族学探勘、调查与研究各地物产民情，以作为殖民施政及经济文化侵略的蓝图。

在此时代背景下，接受“民族主义”与相关“民族”概念洗礼的晚清中国知识分子，忧心西方列强势力在中国及其周边地区的扩张，极力呼吁民族团结及唤醒国魂。在早期革命派人士“排满”兴汉之民族意识下，这个国族曾指的是传统“中国”概念中受四方蛮夷包围的“汉族”，也就是华夏。在较能包容满族的立宪派知识分子心目中，此国族则包含满、蒙等族。[1]后来在欧美列强积极营谋他们在西藏、蒙古、东北与西南边区利益的情况下，合“华夏”（核心）与“四裔蛮夷”（边缘）而为“中华民族”的国族概念，逐渐成为晚清许多中国知识分子心目中的国族蓝图。在此国族蓝图下，近代中国知识分子一方面书写国族历史（或民族史），另一方面重新认识及描述国族边缘人群，也就是过去的华夏边缘人群；这两者都需借重西方的民族学与其他学科，因而由此产生的知识深受西方学术新知影响。在历史方面，刘师培所著的《中国民族志》与蒋智由的《中国人种考》，代表这些早期中国国族建构之著作。在这两本著作中，刘师培之作发表于1905年，代表以“汉族”为主的国族历史建构。同时在这两本著作中，我们皆可见著作者以音韵、体质、民族特质等来比附穿凿其说之痕。

在民族国家概念进入中国并被实践而造成政治现实的过程中，一些与之相呼应的学科如民族学、语言学、考古学、体质学等，也随西方势力进入中国。安特生（J. G. Andersson）的甘肃彩陶文化研究，魏登瑞（J. F. Weidenreich）的北京人研究，以及1928—1937年中国考古学者的安阳发掘，都经常被用来论证中华民族之形成与其起源问题。在此时代，许多个人与机构都曾以学术贡献于国族及其边缘建构，在此我无法一一详述。以下我只以由国民政府创立，代表当时最先进、典范学术的“历史语言研究所”（简称史语所）之研究为例，说明学术与华夏边缘再造之关系。

“历史语言研究所”与华夏边缘再造

“历史语言研究所”在1928年成立于中山大学。这是中国新人文社会科学发展的里程碑。然而在那个时代，无可避免地它也在国族主义下滋长，并贡献于中国国族建构。主要缘由是，当时流入中国的新学术，如语言学、体质学、民族学、考古学与历史学，多少皆与“民族”概念声气相通。中国近代新史学开创者梁启超，曾在《中国历史研究法》一书中揭示历史研究的要旨，如说明“中国民族成立发展之迹”“历史上曾活动于中国境内者几何族”“中国民族所产文化以何为基本”等。(2)显然，梁氏心目中之历史研究主要便是“民族史”；此说明了“历史”在国族建构中的重要性。中国民族学研究先驱黄文山，在其《民族学与中国民族研究》一文中，也曾说明民族学研究的对象为“我国社会演进之阶段，古文化之原型，民族迁徙之路线”；不仅如此，他认为一切社会科学，如社会学、经济学、历史学、考古学之发展，皆为解答这些问题。(3)由此皆可知，那一时代的人文社会科学与国族主义之关系。

如前所述，在“民族”概念下，一民族被认为是有共同语言、体质（血统）、文化，而在历史中延续的人群。语言学、体质学、民族学被用来考察民族之范畴与民族间的区分，历史学则被用来追溯“过去”，以说明此民族范畴与区分的由来。“历史语言研究所”成立之初的内部三个主要分支部门，历史、语言、考古（与民族学），也反映此旨趣。历史、语言、考古与民族学，在中国国族建构中不只是塑造、凝聚国族而已，它们还被用来探索国族内部的各民族区分。当时学术研究的重要课题之一便是，透过调查语言、体质、文化之异同，来探求中国国族中究竟有多少“民族”，各民族间的区分界线何在，并由考古与历史学来说明导致这些民族之存在与区分的历史过程。

“历史语言研究所”创立者傅斯年先生之名言“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，代表该所成立之初一种新的研究精神，也就是对所谓“新材料”“新方法”的重视。(4)值得思考的问题是，究竟这些早期研究者在找些什么？往何处找，以何种“新方法”寻找？是什么力量驱使他们从事这些“寻找”？我们由傅斯年在1928年所写《历史语言研究所工作之旨趣》中可见一斑。他在该文中写道：“我们最要注意的是求新材料，第一步想沿京汉路……第二步是洛阳一带”；“广州的四方是

最富于语言学和人类学的材料的”。[5]于是，一些人员被派遣到华北，在“历史学”所建立的“过去”架构下，以“考古学”寻找中国民族与文明的源头。后来他们缔造闻名世界的安阳殷墟发掘，并对于龙山文化、彩陶文化、北京人等考古普遍知识的产生有相当贡献。另一组人员被派至中国西南与南部，以“语言学”与“民族学”寻找国族边缘；后来他们所得语言、文化和体质材料，也有助于“中华民族”与“中国少数民族”的建构与识别。可以说在国族主义下，当时许多学者都在从事两种探索——国族的“起源”与“边缘”。

值得注意的是，当时的“新方法”并非用于所有田野，“新材料”也非得之于所有的地方；往何处找，以何种“新方法”寻找，是有区分的。历史学与考古学主要被用在中原地区，以找寻国族与国族内各民族之“起源”；[6]民族学和语言学则多被用在南方，来寻找国族与各民族之“边缘”。也就是说，当时中国知识分子心中的国族核心与边缘观念，使得他们以选择性的“新方法”“新材料”，来建构描述国族所需的语言、历史、考古与民族文化知识。

至于“寻找”的动力，我们由李济《中国文明的开始》一书中可略见端倪。在本书第一讲之始，他写道：“四十多年以前，我初入中学读书，当我知道自己生于一个有五千年悠久历史的国度里时，常觉欢欣莫似。”接着，他提及20世纪初中国启蒙运动者，对中国古史要求“拿证据来”的怀疑之风。他说：“这种找寻证据的运动对传统的治学方法，无疑的是一种打击……近代中国考古学就是在这一种环境之下产生的。”由此我们可以看出，为中国“五千年悠久历史”找寻证据，的确是近代中国考古学者“寻找过去”的基本动力。李济因此提出，近代中国考古学家之工作主要回答两类问题：“其一是有关中华民族的原始及其形成，其二是为有关中国文化的性质及其成长。”[7]如此更可见国族主义如何为当时的学术探索提供动力与方向。李济的体质学亦如此。体质人类学者王道还，在研究李济的人类学研究志向与特色时曾指出，“李济一生的学术，可以用民族史三字概括，体质人类学只不过是治民族史的工具。”[8]

最后，“历史语言研究所”之著名历史、考古与民族学者之学术名作，如傅斯年之《夷夏东西说》，芮逸夫的《中国民族的构成》[9]以

及李济《中国文明的开始》，由某一角度来说，多少都反映着“科学的研究方法”与国族主义之结合；这些名作，也强化了中国国族内涵与其内部区分。傅斯年在《历史语言研究所工作之旨趣》一文中最后亟呼：“我们要科学的东方学之正统在中国！”此也强烈反映借“科学方法”以实践国族认同之旨趣。(10)

华夏边缘之争夺

当时“历史语言研究所”研究者之使命，不只是建立中国自身的新学术传统，以凝聚国族及刻画国族边缘，更面对着西方与日本学者在中国从事之“学术调查研究”中所包藏的政治与资源野心，特别是对中国周边地区。民族主义盛行并传播于全球的时代，也是一个“边疆”争夺的时代；过去模糊的旧帝国“边疆”，在资源争夺中逐渐被各个民族与国族之明确“边界”切割、划分。在20世纪上半叶，许多法国、英国调查者走入中国西南边疆，在此他们常宣称“发现”当地非汉族群为“以色列人的后裔”或“印欧民族”。如20世纪20年代初，英籍传教士陶伦士（Thomas Torrance）在岷江上游地区传播基督教。他将本地羌民宗教视为一神教，又认为如此高等之宗教必然来自西方，所以羌民应是古以色列人的后裔。在这样的文化偏见与宗教进化论之下，一切羌民文化在他眼中都成了以色列文化之遗留。(11)虽然这些学者未必有政治野心，但如此文化中心主义下的历史文化想象，常催动扩张主义者的政治企图。

此时许多日本调查者也走入满、蒙，并宣称日本大和民族与这些北亚游牧人群有密切的民族文化关联。多少受到这些学术研究影响，20世纪20至30年代日本提出“满、蒙在中国历史上非支那领土”之论。傅斯年等学者乃急促写成并出版《东北史纲》一书，辩证“满洲”乃中国之东北，自古以来一直为中国的一部分。

警觉到西人与日人对中国边疆研究背后的政治兴趣，中国知识分子也积极在国族边疆地区进行民族学调查工作。此时，东北有凌纯声，东南有何联奎、徐益棠、黄文山，台湾有林惠祥；更多学者在西南地区作民族调查，如丁文江、丁骕、杨成志、凌纯声、芮逸夫、费

孝通、徐益棠、庞新民、胡鉴民、庄学本等。他们对西方民族学所知深浅不一，在他们的著作中或混杂着明清以来汉人士大夫之边疆游历书写，或应用清代乾嘉之学的声韵、训诂。无论如何，一种新的民族志写作逐渐产生。其主要关怀是，首先，历史渊源，特别是边疆民族与汉族的历史族源关系。借着历史地理学、古地名与族名的声韵训诂，以及考古文化与当代少数民族文化间的关联或相似因素，学者建立各少数民族与汉族间的长远历史和血缘、文化关联。这是以“历史”来根基化（primordializing）民族情感。

其次，民族分类。学者由语言、文化、体质所显示的民族系统分类，来强调中华民族中分中有合、合中有分的特性。这是以语言、体质、文化分类来系统化民族。

第三，文化与风俗描述。学者描述边疆少数民族的经济生态、风俗习惯、宗教信仰、社会组织等。这是在中华民族中分别各少数民族的文化特性，以典范化各个民族，并区别何者较为进步或落后。

最后，在新的民族志书写中，学者也表现其民族主义下的现实关怀；他们或仍承袭清代安边、治边之策论书写，或讨论如何以汉文明造一五族混合之新民族（同化论），或论述民族平等，以及如何扶持“弱小、落后”民族之发展。

总之，近代以来的中国民族学传统，在其初始阶段常与国族建构脱不了关联——从历史根源来根基化民族，由语言文化分类来区分并系统化民族，以文化风俗描述来典范化各个民族，并由现代化程度来分别汉族与少数民族。甚至可以说，在“民族”概念下找寻及研究“典范的民族文化与历史”，此一学术活动也创造了典范的“民族”。

史语所的西南民族调查与研究

在中国少数民族研究中，将中国北方与西方的满、蒙、藏族视为一个个历史悠久的民族，大多数学者对此并无根本歧异。然而在中国西南与南方边疆，对于本地各非汉民族的分类与识别，学者之间便有许多的疑惑与争议。此主要是由于，首先，自古以来“统于一君”的华

夏一直未能发展出清晰的人群分类概念，来认识与划分本地部族聚散无常的“无君”非汉人群；华夏只是以苗、蛮、僰、夷、爨等泛称，来模糊地描述西南与南方各族群。其次，由于大量汉人军民的移入，以及本地人群因此与汉文化之长期接触，许多西南人群宣称或假借华夏祖源，也践行华夏文化习俗。因此在明清时期，许多西南地方的“汉人”与“非汉”区分都是相当模糊的。最后，在这样的族群关系与历史背景下，即使是近代西方之“民族”概念，或更新的“族群”概念，都难以正确划分与描述此一华夏边缘。无论如何，这是中华民族建构中最模糊而亟待解决的一个“边缘”。因此，许多中国早期民族研究者的田野，都集中在中国南方与西南地区。

清末民初时期，在“民族”概念下，汉人知识分子曾将所有南方或西南人群都称作“苗族”“夷族”“土著民族”，或认为他们已相当汉化而将他们视为“汉族”。因此在国民政府时期，许多边政官员、学者与边省行政首长，都倾向于鼓励西南土著人群汉化。后来，在许多民族学者的调查、研究下以及各地知识分子的本土认同吁求下，西南各民族之分类图像愈来愈清楚。在这过程中，史语所之西南民族考察，范围最大、最有系统且持续较久，其影响也最为深远。

史语所最早的西南民族考察，为1929年黎光明与其友人王元辉在岷江上游的川康民俗调查之行。该所较有系统的民族调查从1933年始；是年凌纯声、芮逸夫、勇士衡等赴湖南乾城、凤凰、永绥一带调查湘西苗族。1934年他们又到浙江白门、丽水一带作畲民调查。1934年，史语所与云南省政府合作，进行云南省内的民族调查；凌纯声、陶云奎、芮逸夫等人在1934—1937年间，足迹遍及大理、下关、保山、腾冲、耿马、班洪、西盟、孟连、蒙自等地。1939—1940年间，芮逸夫又到贵州大定、花溪、青岩、贵阳、安顺等地进行贵州苗族调查。1941年芮逸夫、凌纯声至川西马尔康、汶川、小金、松潘、康定等地作“西番”与羌族考察。1942—1943年，芮逸夫与胡庆钧等到川南威信、叙永等地进行川南苗族考察。

基于他们的调查所得与其他资料，芮逸夫与凌纯声都曾发表多篇论文以论述中国民族之构成。凌纯声对中国民族之起源、构成与迁徙，有一系统性解释。他认为最早活动在中国大陆上的民族有三群：

美拉尼西亚人、印度尼西亚人及古亚洲人。后来受到汉藏系民族迁移的压力，一部分印度尼西亚族融入汉藏系民族，一部分向南中国迁徙的便是古百越与百濮民族。汉藏系民族先后三波入居中原，最先到来的是苗傜系（伏羲集团），再来则是泰掸系（神农集团），最后来的是华夏系民族（黄帝集团）。华夏系民族入主中原之后，泰掸族与苗傜族部分融入华夏，部分迁往南方，与较早居此的印度尼西亚族共居同化。秦以后，泰掸族更往西南发展进入中南半岛，构成中国西南各民族以及中南半岛泰、缅、老挝等国的主要民族。(12)泰掸、苗傜、藏缅，这样的民族系统分类以及族系名称，显然是受语言学家的语言分类影响。他将最早的中国居民溯至古美拉尼西亚人、印度尼西亚人与古亚洲人，又显然是接受体质人类学者魏登瑞对周口店上洞人体质分析的结果。因此凌氏的民族溯源与分类，主要是在体质与语言学家对人类体质、语言分类的架构上，添上民族志材料与文献中之文化特征而已。

芮逸夫的西南民族研究，其要旨仍是“溯源与分类”。(13)他认为，对族名与文化特征的溯源，可以厘清一个民族的源头，判别当今该民族的分类归属以及其与邻近民族的亲缘关系。对“族称”的音韵训诂，则是芮氏考订族源与民族分类的主要工具。由其所发表的几篇总结性论文，如“中华国族解”“中华国族的分支及其分布”“中国民族”及“中国民族的构成”，可见他的民族研究要旨在于建立中国民族体系。这个工作，事实上自清末及民国肇造以来，都一直在中国知识分子间进行；芮氏与其史语所同侪也无法避免地加入此行列。

我们由凌纯声所著《松花江下游的赫哲族》以及凌与芮逸夫合著之《湘西苗族调查报告》，亦可见他们如何运用历史学与民族学于国族肇造之上。(14)在此两部著作中，他们皆以“民族学”描述各民族的习俗、宗教、歌谣故事，以此刻画各非汉少数民族。他们又以“历史学”对相关民族作历史溯源。凌纯声将通古斯族（赫哲族为其一）之族源溯至古代东夷，因而认为其与中国古史上的商人、莱夷同源；(15)芮与凌认为“苗为古代的髦”，其先祖来自中原，并曾为周人之盟友。(16)由此我们可以体察，20世纪上半叶之学者如何以民族学描述、建构国族边缘，而又以历史学将此边缘与核心紧密地联系在一起。

另外，史语所学者曾参与的两项国家事务也与“华夏边缘再造”有关。一是，由于他们熟悉西南边境之人事，因此曾受国民政府外交部之邀，参与中缅未定界南段之勘界事务。这个中、英与中立国代表共同勘界之行，是英殖民帝国向东亚扩张其势力的一个历史烙印。19世纪中晚期，英国侵略并占领缅甸，将之变成英国海外殖民属地，又由此向云南扩张其势力。1934年英国为了开采银矿而入侵云南班洪，此举引起本地班洪王联合佤山17王各部落共同驱逐英国入侵者。芮逸夫等人参与随行的这一趟中缅边界南段勘界之行，便是在此班洪抗英事件后的外交解决行动。这个中缅边界勘界之事，也反映了华夏边缘近代变迁的一个重要背景——国土主权与民族归属界线模糊的旧帝国边疆，此时有如可让西方殖民帝国入室为盗的后门缝隙；在此背景下，明确的国境线与民族界线被建立起来，本地人群也由边疆“蛮夷”而成为国家边界内的少数民族与国民。

另一事务则是，也因史语所研究者熟悉边疆民族之历史与文化，他们在1940年曾协助国民政府之中央社会部、教育部进行“改正西南少数民族之命名”。明清以来在汉文化之边疆游记与方志书写中，汉人作者常以虫兽偏旁之字或污化之词为当地蛮夷命名，而有“猓猡”“阿猖”“猺人”“獞人”“狗头猺”等名称。国民政府为“泯除界限，团结整个中华民族”，而明令称：“案查关于边疆同胞，应以地域分称为某地人，禁止沿用苗、夷、蛮、猺、猓、獞等称谓。”芮逸夫等人，便负责编撰此一“改正西南少数民族之命名表”[17]；在此命名表中，“犰狫”被改为“木佬”，“猓猡”改为“倮罗”，“犵狳”改为“仡僚”，等等。此举亦显示近代华夏边缘的变化：由国家与学界力量来共同改变一向被污化的“华夏边缘”，使之成为受同等尊重的国族同胞。

虽然，改变过去视之为“蛮夷”的命名，并不能立即改变汉人对边疆非汉族群的歧视，但这的确是数千年来“夷戎蛮狄”被视为“非人”的华夏边缘概念发生改变之一重要步骤与征兆。

---

(1) 沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》1997年第28期，第1—77页。

(2) 对于梁启超所倡之“新史学”及其与晚清中国知识分子之国家、国民等政治概念间的关系，王汎森曾有很好的介绍；参见王汎森：《晚清的政治

概念与“新史学”》，载《学术史与方法学的省思》，历史语言研究所，2000，第125—146页。

(3) 黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1936年第1期，第1—26页。

(4) 此名言以及对新材料、新方法的强调，参见傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《历史语言研究所集刊》1928年第1卷第1期，第3—10页。

(5) 此名言以及对新材料、新方法的强调，参见傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《历史语言研究所集刊》1928年第1卷第1期，第9页。

(6) 这也部分解释了，为何中国“边缘”地区的重要“文明起源”考古发现，如广汉三星堆文化、红山文化、良渚文化等，要到较晚的时候才有重大发现，并因此造成学术界的“惊讶”。

(7) 李济：《中国文明的开始》，中山学术文化基金董事会编译，台湾商务印书馆，1970，第1—2页。

(8) 王道还：《史语所的体质人类学家：李济、史禄国、吴定良、杨希枚、余锦泉》，载王汎森、杜正胜等主编《新学术之路（上）》，历史语言研究所，1998，第164—170页。

(9) 傅斯年：《夷夏东西说》，载历史语言研究所编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集（下）》，历史语言研究所，1935；芮逸夫：《中国民族之构成》，《大陆杂志》1953年（第7卷）第1期，第25—33页。

(10) 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《历史语言研究所集刊》1928年第1卷第1期，第10页。

(11) Thomas Torrance, *China's First Missionaries: Ancient Israelites*（London: Thynne & Co. Ltd., 1937）；王明珂：《羌在汉藏之间》，第273—276页。

(12) 凌纯声：《中国边疆民族》，载《边疆文化论集（第一册）》，中华文化出版事业委员会，1953，第1—18页；《南洋土著与中国古代的百越民族》，《学术季刊》1954年第2卷第3期，第34—46页。

(13) 探讨芮逸夫之民族史与中国民族构成研究的论文，请参考谢世忠：《芮氏民族史的性质及其方法理论建构法则：兼论中国地区族群的历史过程研究》，载谢世忠、孙宝钢主编《人类学研究：庆祝芮逸夫教授九秩华诞论文集》，南天书局，1990，第373—432页；王明珂：《台湾地

区近五十年来的中国西南民族史研究》，载徐正光、黄应贵主编《人类学在台湾的发展》，民族学研究所，1999，第281—317页。

(14) 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，历史语言研究所，1934；凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947。

(15) 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第17—44页。

(16) 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，第8—9页。

(17) 芮逸夫：《附录：改正西南少数民族命名表》，载《番苗画册》，历史语言研究所，1973。

第十三章　近代华夏边缘再造的微观过程

在上一章中，我说明了近代华夏边缘再造的时代背景，并以历史语言研究所的学术活动为代表，说明学术与学者在此变迁中所扮演的角色。

然而“近代华夏边缘再造”这样的命题，并非是说中国少数民族全然为近代产物，也不表示他们全然是“被”建构而毫无选择地成为少数民族。在这一章中，我将以前述“历史语言研究所”的两个早期田野考察为例，从当时发生的人与人之间的“微观”互动，来说明这样的社会与历史变化如何发生，以及说明这变化中既有历史延续也有新时代变迁，既有来自核心的政治与知识建构，也有边缘本土对此建构的回应与抉择。

当时情况最复杂的是西部与西南、南方边疆。西部川康地区有广大的“西番”“杂谷脑民族”与“羌民”，他们究竟是藏族的一支或是各个独立民族仍不清楚。西南与南方湘、桂、黔、云、贵等地，有更多被泛称为“苗”的广大人群，究竟哪些是“苗族”哪些是其他民族（包括汉族）也待厘清。在部分地区又因为汉化效应，所谓的“羌”“苗”看来与汉人并无区别。因此，是否要在南方与西南识别各个非汉民族，或者应鼓励他们持续汉化，这些当时都还在争议之中。“中央研究院”的黎光明、凌纯声、芮逸夫等人，便是在此情境下分别到川西及湘西进行田野考察。

黎光明、王元辉的川康民俗考察

史语所成立的当月，即1928年7月，中山大学苏联籍教授史禄国率杨成志、容肇祖等往云南作民族考察。次月，该所助理员黎光明动身往成都，预备到川康地区进行民俗考察。由此可见，当时的中国西南及西部是亟待以民族学相关知识来厘清的国族边缘。史禄国教授主持最早的史语所田野活动，也显示民族学这套学问是由国外传入中国，当时中国学界对此尚非常陌生。

那时，年轻的助理员黎光明也缺乏民族学知识背景。他9月底抵成都后，在此滞留三个月，迁延至1929年初始与几位朋友一同往川西的岷江上游去。不久他们遇着甘军入川的战事而退回成都。此时黎发了几个电报，请傅斯年寄差旅费来。傅对他滞留成都以及呼朋引伴前往川康边区相当不悦。在致黎光明的信中，傅对他“只索钱不报告”颇有微词。并在信中称，“盖兄未预备充分，兄之所知也”——这在相当程度上指的是黎光明缺乏民族学知识背景。傅在信中指示他一些田野考察的注意事项：“多买物品（文字者尤要）”，“学习一种夷语，记其文法上之大略”，“少乱走，所得知识须系统的”，以及“多照相”。值得注意的是，傅在信中三度提醒黎光明不要沉溺于谈论政治——“应尽舍其政治的兴味”，“少发生政治的兴味”，“少群居侈谈政治大事”。[1]

我们看看黎光明的生平简历，便可知他的社会背景以及他对政治之“兴味”。他是四川人，1901年出生于灌县回民家庭。1922年曾在南京东南大学史学系就读，后来加入国民党，参加反军阀、反帝国主义侵略学潮而被东南大学开除。他与一群热心革命的朋友（后来与他一同到岷江上游去的王元辉是其中之一）至广州，朋友们多进入刚成立的黄埔军校，他却因回民饮食习俗无法适应军中生活而转入中山大学（原称广东大学，1926年改名）。当时中山大学收容了许多像他这样的在北京、南京等地因参与学潮而被开除的学生。[2] 1927年毕业于中山大学后，次年他便进入刚成立的史语所。由傅斯年给他的信函可见，他的社交圈朋友多为热心革命的青年，而傅斯年对此知之甚详。

1929年3月他再度前往岷江上游，此时与他同行的只有王元辉。王元辉亦为四川人，曾是北洋大学学潮领头学生之一，为学校开除后进入中山大学。1925年“五卅惨案”发生后，他先加入由中山大学学生组成的学生军。此学生军由黄埔军校代训，他因而稍后成为黄埔军校五期学生，并参加北伐。[3] 1927年因恐卷入国民党的“清党”运动，他从北伐军中逃离，回四川避居成都。王元辉陪同黎光明进行川康考察之事，曾得到傅斯年首肯。由田野考察返来后，黎光明交给史语所一份标题为《川康民俗调查报告》（以下简称《报告》）的手稿，也由他与王元辉共同署名。

当年3月至6月，他们旅行于川西的汶川至松潘之间。这是一个综

合着求知、探险、夸耀、搜奇的旅程。以当时岷江上游的军政民情来说，他们两人此一调查旅程也冒着极大的生命危险。黎光明虽为史语所一小小助理员，但所长傅斯年对他心怀志向知之甚详。由傅频频告诫他“少发生政治的兴味”，以及他与黄埔军校毕业生王元辉一同赴川西看来，[4]此时他主要身处两种志业、两个社交圈中——学术与革命。对他而言，后者可能又远比前者重要。后来在一篇悼念黎光明的文章中，王元辉写道：“从历史语言研究所到燕京大学图书馆，再到以后几年的教书、两度当校长，越发使得朋友们认为他是纯粹的读书人，且有人认为他是书呆子。他哪里心服？所以他离开教育工作，去参加青年团团务工作。”[5]此亦可见黎光明的主要交游圈中如王元辉等“朋友们”，大多并非学术界之人，而是些志切革命的军政人士。

王元辉在随黎光明往岷江上游前，写了一篇名为“辞别在成都的朋友们”之公开信，在信中他写道：“我要去到荒寂的西边。那西边的地方少人识字，少人知道科学，更少人谈得成革命，我觉得有把握处处出风头。”[6]这一段话语，充分表现王元辉（以及黎光明）此行不只是观察记录边远之人的生活习俗与文化，他们更希望带给本地人（或向他们夸耀）一些新事物、新观念。他们原计划在考察结束后，在成都将所获成绩公布于著名报纸，并到各学校演讲，“以肆鼓吹”及“引起社会人士之注意”。傅斯年阻止他们，称“此事不可作”。[7]由此，我们能体会当时黎光明、王元辉等人，十分热切企望能在国疆边缘扮演知识的发掘者与沟通者的角色，将国族知识带入边疆，并将边疆的落后情况带给国人。同时我们也可由此体认这些志切革命的青年心目中的国家蓝图：一个政治统一、社会有序、经济科学进步的中国。

心怀这样的新时代与国族国家蓝图，黎光明与王元辉在田野考察中经常有些模式化的行径。他们到处对本地人出示及炫耀他们的“话匣子”（留声机）、手电筒、糖精、电池，并以“三民主义”“孙中山”“中华民国”等词来探询本地人对它们的认知。在后来的调查报告中，他们详细描述本地人如何对“话匣子”、手电筒等啧啧称奇，如何恐惧被摄去魂魄而不愿被摄影，以及对“三民主义”“孙中山”“中华民国”的无知。有一次，根据他们的报告记载，一个土官的家人问他们那些东西（留声机、糖精、电筒）是不是洋人做的。他们在《报告》

中写道，明知道那些都不是当时中国能做的，他们却回答说，这些都是成都有的——“我们只好这样答应；惭愧”。[8]这谎言，显示他们对“科学进步”中国之期盼。他们向“边民”炫耀其科技物品的行径，也显示其以“科学进步”来强调国族核心与边缘区分之用心。

出于同样缘故，相对于自身的科学进步，他们在报告中常描述本地人对新事物的无知与迷信。他们提及“西番”转经、叩长头与各种判断吉凶之习俗。喇嘛、活佛向他们所示的神物，如可治病的“独角大蛇之角”及“孔雀脑髓内的石头”等，都是他们在报告中嘲弄的对象。他们更描述、嘲笑喇嘛们对当时国家政治时局的无知。以下是《报告》中的两则记载：

杨喇嘛既知道孙中山，并且听说过有蒋介石，但不知有南京也。更可惜的是他问我们道：“三民主义和中华民国到底谁个的本事大？”

凝戈也不懂汉话，他用西番话问我们：“宣统皇上这一会儿还好吗？”这般态度，仿佛不是他和宣统皇上有旧，便是他知道我们一定和宣统皇上相熟。他从不曾知道有大总统袁世凯，当然更不知道有主席蒋介石。同他谈到南京，他问，“那是洋人地方不是？”[9]

这显示他们两人在田野考察中仍不脱其“政治兴味”（傅斯年警告黎的话）。他们访问的地方多为寺庙，访问的对象多为喇嘛与一般僧人，报告中嘲弄的对象也是这些人。在国族主义的科学、革命等概念与新知下，喇嘛、僧人这些本土知识体系的代言者成为国族知识的边缘人。在国族主义概念中，个人对国家、民族的“常识”乃构成一个个同质性“国民”的基础。因此在国族主义者心目中，凡国族同胞都应有此普遍国族知识。黎、王讶异于并嘲弄“西番”喇嘛、僧人们对国家现况的无知，等于是强调“边民教育”应在此加强、普及。

黎、王在本地的考察与社交活动，是为一种被众人看在眼里、体察在心里的社会表征。他们夸耀其国家知识与科学进步的行为，也被本地村寨头人、喇嘛看在眼中，也引起这些（或部分）人的称羡爱慕。于是在本地人的羡爱下，他们的洋铁纸烟筒、废电池、铅笔、新式织品、洋蜡烛、糖精等，都成为社交礼品。[10]当然，黎、王等人并

非最早带入这些新物品及国族国家新知的人。由一些事例可见，本地人早已在攀附、学习这些新事务、新知识了。在黎、王拜访松潘林波寺时，一位杨喇嘛递名片给他们。黎、王在报告中提及此事，并称“他已经讲究到使用名片”——似乎他们对国族边缘之人使用名片这样的时髦物觉得不以为然，因而加以嘲弄。

汶川在松潘之南约180公里的岷江边上。黎光明等人在此停留的时间较短，但同样的，除了观察、记录各民族之体态特征、民间习俗、宗教外，他们到处炫耀其科技物品与政治新知。然而本地与松潘情境不同，因而他们从头人、民众及周边事务所得印象以及与本地人的互动，皆有异于他们在松潘之经验。汶川为相当汉化之区，当地只有一瓦寺土司辖下有些“土民”“羌民”村落，因此土司及其民众便成了黎、王考察的主要对象。

黎光明等人当时见到的是二十三世瓦寺土司索季皋。他们在《报告》中称，索土司所管辖的“土民”是“西藏民族”的一支。这是因为，编于嘉庆年间的《汶志纪略》与同治的《理番厅志》都有土司之祖来自“乌斯藏”的记载。[11]根据学者考证，此家族实于明代来自川西的宝兴，为当地董卜韩胡土司下的一支系。[12]然而至少从清中叶以来，在方志记载中，此家族便为来自“乌斯藏”之族。在明代及清代，“乌斯藏”代表藏传佛教世界的整体或核心，相对的，青藏高原东缘的“朵甘”——约当青海东部的“朵”与四川西部的“康”——为此世界边缘。无论是董卜韩胡土司所在的宝兴，或是瓦寺土司所在的汶川一带，都是广义“康”区的最东缘，因而相对于“乌斯藏”这些地区可称是边缘的边缘。

后来，瓦寺土司家谱在20世纪40年代重修，依据的是一本旧谱《功勋事略》。当年，代理土司索赵士雅（二十四世土司索海璠的遗孀）曾持《功勋事略》以示来访的国民政府监察院长于右任。索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙编修此家谱。编修完成后，祝世德引用于右任讣索海璠之词“世代忠贞”为此族谱题名为《世代忠贞之瓦寺土司》。此新编族谱记载土司的祖源，称：“古之中藏，又称乌斯，今前藏也。乌斯者，藏字，切音作卫，故亦曰卫藏。有地曰加渴，酋长曰琼布斯六本桑朗纳思霸，有明中叶，倾诚华夏，归化遐方……”如

此，编者利用音韵对应，将此家族之祖源地解释为“卫藏”——也就是相对于边缘“康藏”的大西藏核心。

以上这些方志、族谱文本皆显示，从清代至民国此瓦寺家族的祖源之地不断被编写者附会于藏传佛教世界的政教核心——先称“乌斯藏”，后来称“卫藏”。对汶川县城内的清帝国地方官员及民国县长来说，这样的瓦寺家族祖源记忆，有利于以“平乱者”将此家族与附近“好为乱的西番”区别开来。这也应是瓦寺家族成员的自我认同。其家谱内容显示，历代瓦寺土司经常协助中原朝廷清剿附近康区的“西番”之乱。而就在黎、王访问索季皋的次年，即1930年，索土司协助川省二十八军进剿黑水，战死于鹅石坝。

由此例亦可见，人们的行为以及人们所书写的方志、族谱等文本，皆循着某些“结构”（如土司与帝国边官、中央大员间的互动模式，如汶川县志与土司家谱所循之文本范式），而且这些“结构”与社会情境结构（汶川为中国边县，土司为替中国守边平乱的本地头领）间有着对应关系。存在于这样的社会本相结构中的个人，同时也是存在于相关结构性文本记忆中的个人，常有模式化的行动——索季皋协助川军打黑水，索赵士雅持土司家谱以示来访的中央官员，索赵士雅请汶川县长祝世德帮忙重修家谱，以及祝世德在重修土司家谱及县志的书写，都是循着某种模式而生的行为。(13)

个人虽生存于种种社会之结构性规范中，但个人行为却因其处境、情感、意图而有别。如此，个人之社会行为有如构成文本之符号，它们一方面在某种程度上顺应社会规范（与文本规范），另一方面也对种种规范有违逆与创新，因而逐渐造成社会变迁。

社会情境的形成与变迁，经常发生在亲近人群内人们“面对面的”彼此攀附、模仿、批评等互动行为上——特别是当一些外来新事物、新观念，与相关的权力与资源进入一社会时。在前面的例子里，一般而言，头人、土司、喇嘛等社会上层人士，由于经常有机会接触外来者与新事务，以及感触这些人与物背后的政治与文化权力，因此也较有动机与机会学习及攀附新事务。当时在离成都较近的汶川，这情况更为普遍。黎光明、王元辉与土司索季皋交谈的话题之一仍是政治。当时他们为土司的政治新知识感到十分佩服。他们在报告中写

道："土司口齿清楚，语言流利，所谈辄引报章杂志。他说，英国人想拿政治力量来征西藏，那是一件极不容易的事情。"这位瓦寺土司接着说，倒要注意日本跟西藏的关系，因他们都信佛教。[(14)]在当时，报章杂志是一种新文类，它所创造的文本，其中一重要部分为政治时局的报道分析。土司与黎光明等人的这番谈话，显示索季皋相当认真地从报章杂志上学习政治新知，并对这些访客夸耀其政治见解。黎与王以大段文字引述他的政治见解，也表示他们认为此非寻常而值得引述。

黎光明等人除了访问土司的寨子外，也访问了一位土舍（瓦寺土司之弟）的寨子和坪寨。在这些地方，他们都与本地的土民与羌民有些往来互动。令他们印象深刻的是土民与羌民的"汉化"——从土舍索习之本身汉化的言谈举止，土舍所述本地人婚丧习俗，以及百姓房屋形式与屋内外陈设，黎光明等所得印象皆如此。这样的文化表征，是本地人长期受"汉人"[(15)]歧视而产生的文化拟态现象——模仿及实践汉文化以避免"蛮子"之讥。黎、王所称的"羌民"，当时很可能是自称"汉人"的。瓦寺土司所辖村寨就在汶川旧县城对面，因此很受汉化影响。根据1952年的一项民族调查，羌族对其祖源有一个流行的说法，称张献忠杀了800万四川人后，他们的祖先被强迫由"湖广麻城孝感"移来本地[(16)]——这是典型的"湖广填四川"记忆，是川省人普遍的祖源认同。20世纪90年代我在汶川等地进行羌族田野考查，当时许多羌族老人都说他们过去没听过"羌族"，并称其祖上为汉人，来自"湖广麻城孝感"。民国《汶川县志》中有两篇地方文献述及本地家族源流，一为光绪二十年（1894）所立雁门沟小寨子袁姓墓碑，一为写于光绪九年（1883）的雁门沟月里赵氏家谱序，两篇文献都称家族祖先来自麻城孝感乡。[(17)]

当时瓦寺土司的一个弟弟也称本家族祖上为汉人。黎、王在《报告》中提及，从一位土舍（替土司管几个寨子的土司之弟称"土舍"，此人应是索习之）口中他们听得一个"传说"。该土舍称，有河南人桑国泰带了四个儿子移民四川，一个儿子落居灌县，一个落居金堂、彭县，一个回河南，最小的儿子来到汶川瓦寺土司家，因被招为婿而"偷龙转凤"地承了土司职。

我曾在岷江上游各羌族村寨里搜集许多本土“历史”，它们模式化地将本地人群起源溯自最早来此的几个弟兄——我指出，这些“历史”是“弟兄祖先历史心性”的产物。[18]上述土舍所说的“河南来的四弟兄”家族史，也是此种历史。更前面，自称祖上来自湖广麻城孝感的雁门小寨子袁姓家族，墓碑上称最早来的祖先“乃兄弟八人”，由此可见此历史心性在此地流传之普遍、久远。

我所说的“历史心性”是指，在特定人类生态下，人们对“人群起源历史”之记忆、叙述与书写的文化规范，即一种文本结构。它也如布迪厄所称的“习性”；具有同样历史心性的人们，所述与所写的族群历史会循着一定的模式。无论如何，黎光明等在报告中称，那载于方志及族谱的由乌斯藏来此平乱的英雄故事为“历史”，称土舍所说河南来的四弟兄故事为“传说”并加以嘲弄，此也是国族边缘人群逐渐被纳入国族及其典范历史叙述中的一个表征。

面对外来者（黎与王），土司及土司之弟（土舍）有不同的模仿与夸耀行为。土舍所展现及夸耀的是索家的“汉人”本质，而土司所展示、夸耀的则是他的当代政治新知与他对国事的关怀。前者是清末及民国初年西南边疆普遍发生的一种汉化模式——土著社会的上层土司家族成员模仿汉人士绅习俗及宣称汉人家族祖源。后者显示的是在新时代下，一个边藩土司努力学习政治新知以应和自己的新时代身份——一个政府任命之“西藏民族”地方军事首长（索季皋时为金川江防军的一区司令官）。

至于黎光明身为学术圈成员，身负民族习俗考察之任，他在本地的种种行为自然有其学术性的一面。由其报告看来，他每到一地皆仔细观察房屋与村落形式，注意人们的衣饰，询问本地习俗，若有机会便参与观察当地婚丧及宗教仪式。报告中黎与王也由体态外观、衣、食、住、婚丧，以及一日、一年、一生之生活概况等等方面来刻画“西番”此一民族。只是，除了过于简单外，他们的考察行为与报告书写都缺乏“系统”——如傅斯年在信中提醒黎的，“所得知识须系统”。

所谓系统、规范，首先，在那一时代的“民族”概念中民族是有客观文化特征的人群，因此对“民族”之学术知识要求客观描述。然而他

们的报告中处处有对本地人与本地习俗的主观评价与嘲弄——不只是作者们或当地汉人对“西番”的主观看法，也包括“西番”自身对某些事物的主观喜恶。甚至，他们报告文字间常语带讥讽。如描述当地兄弟共妻的婚姻习俗时，他们引一位老人康他对此之辩解，接着写道，“他并且又长叹一口气说道：而今世道不好了，弟兄们往往要各人讨一个老婆！”(19)其次，民族学观察与描述的对象是“社会”，然而在报告中他们描述的经常是“个人”，甚至如前面所举的例子，许多个人言谈内容都被他们记录下来。报告中所附照片也一样，大多是本地许多个人的照片，照片下皆有文字说明他们的名字或身份、头衔。

最重要的，民族学考察、描述的对象是一个个有特定语言、文化、社会结构的“民族”，或透过调查研究让一“民族”之内涵与边界明确化，但在黎、王的考察报告中处处都见着此方面的“失败”（从典范学术角度来说）。他们称“西番”为“西藏民族”的一支（此符合今日民族知识），但又说他们语言不统一的程度惊人，称当地一个“寨子”就是社会的最大组织，各寨人群之间很少有一体之民族感情（此为今日民族知识下被遗忘的过去实情）。至于今日被识别为藏族的黑水人及杂谷脑人，在他们的报告中却被视为“猼猓子民族”与“杂谷民族”。傅斯年要求黎“学习一种夷语，记其文法上的大略”，但在黎看来，羌民与西番一样，各地村寨人群之语言差别极大，一条沟的话通不到另一条沟（这也是实情）。问题仍在于，从“典范”学术观点，他们没有恰当的语言学知识，因此无法在多元差异的“西番话”或“羌语”中找出语言的内在规律与逻辑；此也如同他们没有系统的现代人类学知识，因而难以在繁杂、多元的个人表征中找出典范的民族“社会”与“文化”特征。

从某种角度来说，我们不能认为黎、王的田野考察是失败的，他们的报告也非无学术价值。相反的，便因为他们的“主观”与“个人”角度，使得他们在报告中记载了许多人与人之间的互动细节，以及互动中许多个人的主观情感、意图——不只是黎、王的，也包括本地汉人与“西番”对许多人、事、物的主观个人看法。更珍贵的是，也因为他们没有“系统的”民族学、人类学知识，他们的报告中记载了许多琐碎的事件，多元且混杂的民族语言、文化现象，矛盾的民族认同，与人

们驳杂的社会角色，因而他们真实呈现了在民族识别分类之前，以及在“典范”民族知识建立之前，本地各族群间（以及汉与非汉之间）不确定的、模糊的民族与文化边界。

黎光明返回南京后不久，就在当年（1929）离开了史语所。黎的名字最后在史语所见于一件公文；其内容为，因黎光明私自在图书馆会客，傅斯年要求中研院记其一个大过。[20] 1946年黎光明就任靖化县（今金川县）县长，王元辉时为负责整顿川康边区军政、民政的“十六行政督察区”专员，两人合作扫除鸦片买卖而造成的地方恶势力。就任才两个月，黎光明便设计伏杀当地袍哥会头领杜铁樵，自己也遭袍哥党徒杀害。

凌纯声、芮逸夫的湘西苗族考察及其报告

四年之后，即1933年，凌纯声、芮逸夫往湘西进行苗族考察。该年5月1日他们由南京出发，溯江而上，经武汉、长沙、泸溪等地而抵湘西。他们在凤凰、乾城、永绥进行苗族社会文化调查，于当年8月1日返回南京。次年中研院内部学科组织调整，凌纯声、芮逸夫成为史语所人类学组成员。如前所言，凌纯声是曾留学法国的民族学博士。芮逸夫当时虽未受过正统民族学训练，但他与凌纯声相交共事多年，相当认真地阅读了民族学、人类学相关经典，并曾随赵元任先生学习语言学及语言记音等田野知识技术，因此也是中国民族学、人类学先驱人物之一。

凌、芮两先生此行实际在凤凰等地的时间约50日。在这段时间内，他们考察了凤凰总兵营、新寨、鸭保寨，永绥大龙洞、高岩河与乾城大新寨等地。他们所到之地皆得到地方政府、军方的接待与协助。在地方人士的安排带领下，他们观察村寨环境与聚落、人们的生活习俗，并观看各种文化活动。在凌、芮返回南京后，1934—1936年石启贵做了大量延续性资料搜集工作。

相对于黎光明等在川西，凌与芮在湘西的考察行动比较“规范”。一方面，这是一个正式的受官方支持的田野考察；另一方面，在某种程度上这是个循民族学、人类学规范进行的学术考察，由此产生的田

野考察报告也较具规范。这些规范使得他们的考察活动，他们与本地人的互动，他们的报告书写，皆大致循着一些固定模式。这些模式有些来自新时代的社会情境、概念与学科，如国族主义下的中国民族认同，以及人类学及其民族志（ethnography）文类，有些来自传统中国社会情境及相关书写文化，如地方郡县与中央国家间的结构性关系及方志文类。

由于这是一个正式的田野考察，凌与芮的活动受其民族学、人类学知识指引，他们的身份——来自中央级研究机构的学者——也使得他们与地方军政、教育当局，以及本地士绅、新知识分子，均有模式化的互动。因此我们可以确定他们绝非像黎、王1929年的田野之旅一样，到处游山访庙，与喇嘛、和尚、村寨头人以及他们的百姓、家人随兴交谈。据他们在此行成果《湘西苗族调查报告》序中所言，当时他们的工作安排得十分紧凑，且几个人分工进行。凌纯声负责调查地理环境、生活习俗、鼓舞等，芮逸夫负责搜集歌谣、故事及语言资料，另有同行的中央研究院技术员勇士衡负责照相、摄制影片及绘图。有时晚上他们还要进行苗语记音工作。此外他们还得到许多本地苗族人士的帮忙。特别是吴文祥、吴良佐、石启贵等人，一直陪同凌、芮进行田野考察；如报告中称，本地帮忙的苗族人士“多日夕相处，随时备我们咨询”。

山间道路难行且匪患多，他们又携带不少摄影、照相及测量器材，因此沿途除了有石启贵等人全程伴随外，他们还有当地政府及军方的陪同保护。由他们所摄照片及中研院公文书资料看来，凌与芮等人在此经常乘坐轿及滑杆，加上陪同的本地士绅、军人及地方政要，一行人所到之处颇引起骚动，他们的举止行为也十分受瞩目。如有几张照片主题为打秋千，影像内容为几个苗族男女在竹制的大秋千架上摆荡，许多民众在一旁围观。然而照片里这些民众的眼光大多并非放在荡秋千者身上，而是聚焦在摄影者身上——显然让他们聚集围观的是这些外来者及其先进的摄影器材。在这些照片影像中，可见到一些着军装及西服者，因此这对村寨百姓来说应是个不寻常日子里的奇特场景。虽然凌、芮与技术员勇士衡在田野拍照、摄制影片是为了学术用途，然而他们如此的行动表征在苗族村民眼中，其效果仍如黎、王

炫耀其“话匣子”一样，强化了核心（南京）与边缘（边疆）间的科学进步与守旧落伍之间的区分。

在凌、芮的田野活动中，与他们接触最多的地方人士，吴文祥、吴良佐毕业于本地师范学校，当时为年约二十二三岁的青年教师，石启贵则是大学毕业生，曾到上海等地游历，参与凌、芮的考察工作时年约34岁。凌、芮在苗疆接触许多本地知识分子，其意义是，他们有关“苗族社会文化”的言谈、活动深受后者关注。一个鲜明的例子是，在凌、芮考察结束后，曾有湘西地方士绅去函国民政府的蒙藏委员会控告凌、芮等“以苗俗古陋，多方采集，制成影片，以为谈笑之资、娱乐之具、谋利之用也”。并控以三大罪状：“勒逼苗民杀牛祀神”；“逼索良家妇女打花鼓，肆淫乐，不从者鞭挞之后，罚款随之”；“勒派夫役，供彼驱策”。(21)凌、芮对这些指控都有所解说，如称打花鼓场合皆为凤、乾、绥三县绥靖处、陆军三十四师屯政处、乾城县政府等单位安排，他们只是受邀参观而已，并在表演后皆给予本地人酬赏；沿途交通所雇轿，皆付钱请当地轿行安排。

在凌、芮所撰报告中，有段文字称“苗中稍受教育所谓有识之士，谈及他们的鼓舞，常引为奇耻大辱，以为是暴露他们野蛮的特征。”(22)苗中有识之士，应指的便是这些曾指控他们的地方士绅。控告凌、芮之函由“湖南苗族代表彭天放”领头署名，同时在此函上署名的还有“浙江獠族、广东黎族、云南苗族、广西猺族、四川蛮族、贵州苗族”等代表各一人。蒙藏委员会委员长石青阳致中央研究院蔡元培函，将此函附上，请该院存察。在蔡元培之复函中，附上凌纯声等人的答辩；除了否认指控数点外，并称由凤凰出发陪同凌、芮等前往各地的有陆军新编三十四师独立旅副旅长、师部参谋，屯政处副处长、科长，凤凰县府秘书等十余人，并得到各地方政府保护与协助，以此说明凌等人不可能勒逼、鞭挞百姓。

彭天放未必亲见凌、芮等人在湘西的考察，但显然有本地人不悦凌等的考察行为，而请彭天放向蒙藏委员会控诉。为何有些苗疆士绅对凌、芮的民间文化考察之行如此反感？由控诉信中“苗民数千万既呻吟于贪官污吏铁蹄之下，复悱恻于轻薄委员玩弄之中”之语，我们或能体会“苗疆”地方士绅对凌等来自“中央”之委员，在地方军政官员

陪同下至各村寨观看“民间习俗”的反感。此种考察模式——中央来员由地方官员陪同，至各村寨观看土著歌舞习俗，然后予以酬赏——在当时，甚至更早以来，是一些重复发生的场景。如明代官员邓云霄，在其《游九嶷山记》一文中称，他访九嶷山之时，“各源瑶长率厥男妇百余人伏谒道旁”而后吹笙、击鼓舞歌，离去时他则循前人旧例分别赏赐诸猺男女。(23)凌等一行人到苗乡采访，浩浩荡荡地由本地军政官员陪同，这样的场景在当时已有民族平等概念与民族认同感的湘西知识分子来说，自然有是可忍孰无可忍之感触。更重要的是，派员陪同及安排这些活动的新编三十四师及其屯政处等单位，在湘西地方上恶名昭彰。此时，1933年，正是人民要求抗屯租、废屯田的“湘西革屯运动”正在酝酿的时候。1933—1935年永绥连遭天然灾害，人民无粮可缴屯租，但掌握湘西屯政的军事统领陈渠珍之部又催逼不已。在凌、芮离开后不久，1936年抗屯租的地方串联及请愿正式展开，1937年发展为全面武装革屯。(24)革屯运动的核心地区，就是凌、芮进行田野考察的永绥、乾城、凤凰。而凌、芮报告之序中提及对他们帮忙最多故而他们第一个要感谢的34师陈渠珍师长，也就是参与革屯运动者最初要打倒的对象。

这个控诉文件还透露其他信息。蒙藏委员会为国族主义下国民政府国家组织的一个机构。这个政治机构，与“五族共和”的国族结构相呼应；在理想上，以蒙、藏为主的各少数民族借此机构参与及发声于国族国家中。然而在此诉愿书里，苗族代表要结合南方各省的“獠族”“黎族”“猺族”“蛮族”代表来发声，也可见此时南方各“土著民族”的声音（政治地位）十分微弱。部分代表们以“獠族”“猺族”“蛮族”这些颇带侮辱意味的族名来自称，也显示这时南方仍在“少数民族化”尚未完成的变化过程中。(25)在控诉函里，苗族代表视本地乡间宗教习俗为迷信、落伍，或称只有卑贱者为之。这样的态度，多少亦受国族主义中一切求新的科学、革命精神影响。在国族主义中“传统文化”有双重且彼此矛盾的意义；它可作为国族或一民族的“共同过去”以证明其存在并凝聚成员，然而为了生存于国族间之竞争及免于落后民族之讥，在国族主义求新求变之科学、革命精神中，“传统文化”又成为应被革除的“过去”。

当时在湘西、川南，许多受过新式教育的苗族知识分子都在地方上组织各种文化、经济、教育改革委员会。一些地方旧习俗，特别是与宗教有关的习俗，自然被他们视为应被革除的对象，至少不值得被发掘、宣扬。凌、芮在湘西最得力的协助者石启贵，原来也是这样的地方知识分子。在大学毕业后，他变卖家产到各大城市游历了半年，购了些织袜机、纺纱机、照相机及新品种水稻种子等返回故乡。在家乡乾城，他投身教育及农业改革等多项新事业，并组织“乾城苗民文化经济改进委员会”。1933年协助凌、芮从事苗族考察后，从此他似乎将大部分心力放在苗族文化、语言资料搜集上——并不完全是为凌纯声等提供研究材料，而是为呈现苗族以及作为他参政为苗族发声的基础。

1936年春，石启贵任湖南省政府参议，由政治途径为其同胞发言。1937年国民政府筹备召开国民大会，会议代表中有蒙藏民族名额240位，南方各“土著民族”无出席名额。湘西各县推石启贵等人向国民政府转达地方民意，希望“土著民族”能有代表出席国民大会。1940年石启贵根据其调查资料写成《湘西土著民族考察报告书》，此时他又几度上书国民政府及各党（国民党）政单位，以此书证明湘西土著民族有其独特文化习俗，自己曾深入考察洞悉民情，因而争取并自荐为国民大会之湘西“土著民族”代表。1946年国民代表大会增设“土著民族”代表10名，湖南分得1席；石启贵终得代表湖南土著民族进入国民大会。(26)

《湘西土著民族考察报告书》约有40万字，内容分为80章，介绍湘西苗民的地理概貌、历史纪略、经济生产、生活习俗、婚姻家庭，以及政治司法、教育、卫生医药、体育、娱乐、文学、宗教、语言文字等，几乎是一本湘西苗族百科，书中并对苗疆建设兴革多有建言。(27)巧合的是，此书与凌、芮合著的《湘西苗族调查报告》在同一年完成，而石著在资料上比凌、芮所著之《湘西苗族调查报告》要更丰富些。《湘西土著民族考察报告书》之问世，与石启贵以湖南“土著民族”代表身份出席国民大会，是湘西“土著民族”宣称自身为国族与国族国家中一民族成员的重要表征。这些表征之累积，逐渐突破民国创建以来“五族共和”之国族政治现实，并在稍后使得“苗族”成为中国少数

民族之一。这些例子也说明，部分南方“土著民族”或“苗族”知识分子颇能借由新文类（民族考察报告）与新机构（蒙藏委员会、国民代表大会），来让本民族在国族中的存在得到彰显，以及设法突破本民族在国族国家中的政治、经济与文化边缘地位。

在这些最终造成历史变化（中国少数民族中有一苗族）的种种个人之行为、著作、言论等社会表征之中，凌、芮在湘西田野的活动有其重要性。民族学田野活动，以学者亲身经历所作之记录、描述书写，加上所摄照片、影片，将国族边缘之空间与人群及其落后情况呈现在众人之前。这些田野报告之文字、照片皆为社会表征，它们更是“如人所亲见”的社会表征。它们在某些社会现实下产生，它们之出版流传也影响社会现实。使凌、芮走入此田野并导引他们种种行为的现实结构，最主要的当然是中国之国族国家架构以及当时初具规范的人类学田野概念。然而值得注意的是，凌、芮并未完全遵循他们所知的人类学规范来进行田野活动，因为他们颇受另一些现实本相影响——这现实本相是“中央”与“苗疆”间的结构性核心与边缘关系。中央来员由国家派驻地方的军政人员陪同，至苗寨观览民俗文化演示，便是这样的现实本相下产生之表征。湘西“苗疆”之边缘性现实更在于地贫，加上清廷与民国政府施以的沉重赋税，官员、军人、士绅又借此滥权需索，造成人民生计困难、社会动荡失序，因而清代或更久远以来湘西便以多“匪患”著称。这样的社会现实，也使得凌、芮等至乡间从事考察时不得不赖地方军政人员陪同保护。

凌、芮的《湘西苗族调查报告》中大量引用地方志，以及《炎徼纪闻》《黔书》《苗防备览》等明清流寓南方之士大夫的边疆舆地、风俗述异、治边策要等之书写，因而它本身也带有“方志”“边疆风土”与“治边策要”等文类风格。可以说，明清或更早以来本地便为中原王朝边疆与“华夏边缘”，如此产生的书写文类与文本记忆深深影响凌、芮的民族志书写。因此，这是一个混合多种新旧文类的文本创作。这样的文本所反映的现实情境则是，“苗族”及其文化并非只是近代中国国族主义下的“想象共同体”与“被创造的文化传统”，许多的近代想象与创造所根据的“模型”有悠远的历史。

1936—1938年之湘西革屯运动，更能表现一个长程历史中的“华

夏边缘”之近代变迁。湖南南部、西部，至少由东汉以来便成为一特殊之“华夏边缘”——由于近在帝力所及之域以及资源匮乏，本地村寨居民自古以来便为帝国郡县之赋税所苦。汉历史文献与本地社会记忆中许多解释本地族群为何得免赋税的故事（如苗、瑶族之盘瓠与帝女祖先故事），以及“白虎复夷”“莫傜”等表示本地人可免赋役的族号，瑶族文献《过山榜》借皇帝敕令来宣称本地人可免受赋役迫害之内容，都是此一现实本相下的表征。[28]因而本地人“愁苦赋役，困罹酷刑，故邑落相聚，以致叛戾”[29]之类的记载史不绝书。20世纪30年代湘西革屯运动，便是这一华夏边缘人类生态本相之延续。然而率领此运动的领袖们一开始便巧妙地以国族国家人民一律平等为诉求，[30]不久“七七事变”发生，他们又将革屯武装部队改称为“革屯抗日军”。此皆显示，此时“苗疆”领袖人物颇能利用新的国家民族认同架构及国族知识，来对本地人群之“边缘性”进行新的反抗与诉求。

微观情境中所见的历史与变迁

以上两个20世纪上半叶的中国边疆民族考察提供了很好的案例，使我们对近代国族主义下的中国国族建构——特别是其中传统华夏边缘人群的“少数民族化”过程——有深入的了解。由此两个案例以及它们之间的比较，我进一步说明“微观情境研究”如何使我们更深入且合理地了解近代中国国族形成与相关的华夏边缘再造。

我先以一个简单的比喻，来说明在历史研究中“微观情境研究”的意义。历史学者研究人类社会变迁——时代间之政治嬗递与社会文化变迁，或人们的认同变迁，譬如汉化。我以一截燃烧中的木棍为比喻。未燃的部分仍为木质，代表变化前的状态，燃烧过后的部分已成为碳质，代表变化后的状态；那么，“微观情境研究”关注的便是中间正在进行的燃烧作用。

人类的社会变迁，无时无刻地在任何地方人们的微观社会互动中进行，历史研究不可能探索所有时空中的“微观情境”。因此，“边缘”——社会发生巨大变化的边缘时刻、边缘地区，以及在此产生的边缘文本、边缘人物——是“微观情境研究”的最佳切入点。20世纪前

30年是“中国”由帝制中原王朝转变为民主政体之“中国”的边缘时刻。此时作为传统华夏边缘的川康边境及湘西，也正在“少数民族化”过程之中；这是国族与国家的边缘空间与人群。黎光明，这个负有建构国族新知任务但却无民族学知识背景的年轻学者，是此时代的学术边缘人，其著作是“民族志”之边缘文本。

借由这两个微观案例，首先我们要探讨的是“历史”：我们应如何了解及书写造成当代中国民族及其少数民族的历史？对于这问题，学界一直有争议。人们所熟知的典范民族史，是一种受近代国族主义影响下的历史建构，强调无论是汉或非汉“民族”都是在历史中存在的人群实体，民族史便是他们延续数千年的传承、迁徙、分化、融合的历史；我们可称此为国族之“历史实体论”。与之相对的是，在解构国族主义之风潮下，许多当代学者（特别是欧美学者）认为“民族”或“国族”只是近代建构物。因此，他们希望厘清的只是国族国家建构（包括将边缘族群纳入此国族中）的近代历史变化过程；我们可称之为国族“近代建构论”。

典范民族史知识在后现代主义解构性研究之批驳下，已是处处捉襟见肘，不值得再批评。然而，后现代主义之解构性知识常以一种近代主义观点（modernist view）来看待近代国族，认为近代由西方扩及世界各地的工商业化社会、资本主义、国族主义等潮流，彻底改变了世界并造成种种当代现实。此观点强调近代之剧烈变化，并切断（或忽视）近代之前与近现代间的关联。

“微观情境研究”有如观察一截木棍中间进行的燃烧作用，但这并不表示与国族近代建构论之研究取向相比，这样的研究更只见其小不见其大。相反的，我们观察的是那“整体木棍”中间的燃烧作用。譬如，虽然探讨的是1929—1946年间发生在川西、湘西等地的一些相对于重要政治、经济事件的微小事件，但我将之视为“华夏边缘再造”过程中的一幕，即表示它们是以华夏为主体之中原帝国及其边缘（华夏边缘）情境之近代变迁的一部分。

以此观点来看，在前述两个史语所早期民族考察的例子中，我们可以发现长程历史在此时的延续与变迁。譬如，以最基本的人类生态来说，川西岷江上游各地方村寨与部落族群分立，认同分歧，各自据

守地盘，这是本地长程历史上的人类生态特色。所以，黎光明所见西番“各寨人群之间很少有一体之民族感情”不但正确，同时也反映此种人类生态在近代的延续。但他接受当时部分学者之说，将“西番”视为“西藏民族”的一支，以及他对“羌民”的考察报导，对他们“汉化”情况的描述，也表现当时“少数民族化”在本地的变迁趋势——汉藏之间许多自别于周遭人群的微型族群（如孤立的村寨人群），以及认同模糊的族群（如认同徘徊于汉与非汉之间的人群），都须被清楚地分别划归于藏、羌、汉等民族范畴之中。又如，湘西山间村落人群常受困于中原政权及其地方代表之赋税，这也是本地历史久远的人类生态；1937年的革屯运动是此长期人类生态（一种华夏边缘）的近代延续。革屯运动的领导者以“全国政治应臻统一，全国人民权利义务应臻平等”为诉求，则是此长期华夏边缘的近代变迁。

以与人类生态相关的历史心性来说，索家土舍所说的“河南来的四弟兄故事”，以及存于墓碑、方志与口述记忆中本地各家族之“弟兄祖先”记忆，都反映着本地人群既合作又区分、对抗的人类生态。这样的“弟兄祖先历史”是根植于本地人类生态的一种“弟兄祖先历史心性”产物。同时，本地村寨人群在“汉化”过程中，也深受“英雄祖先历史心性”影响；这是一种流行于阶序化、中央化社会的历史心性。汶川瓦寺土司官寨所在的绵篪一带有“禹迹”（大禹留下的遗迹）刳儿坪，本地相当汉化的村寨百姓皆以英雄圣王大禹出生于此为荣。1940年监察院长于右任来访，本地村寨百姓便曾跟他谈起大禹故事。于右任还为此写了一首诗歌颂大禹，中有“坪上父老说神禹”之句。不只是于右任，许多来到川西岷江上游的文人、官员，都曾为文歌颂此华夏英雄圣王——这是英雄祖先历史心性下的作为。这些作为，也一步步改变本地人的历史记忆与相关历史心性。在南方，20世纪30年代以来民族学者在湘、黔、川等地苗族中都采集到一些内容为苗、汉出于远古两弟兄之“民间传说”，(31)此为弟兄祖先历史心性下的“历史”。相对的，石启贵在其著作中称苗族为黄帝所征服之蚩尤、九黎、三苗之后(32)，则是基于“英雄祖先历史心性”的历史书写。今日许多羌族知识分子皆认为羌族为大禹后代，苗族知识分子称苗族为蚩尤或三苗后代。以上例子也说明，近代中国边疆之“少数民族化”是长程历史、历史记忆与历史心性之近代变迁的一部分。在人类生态上，此也是“华夏边

缘”各群体对等合作、区分、对抗之地域性人类生态体系（弟兄祖先历史记忆为其表征），更紧密地被纳入一个中央化的庞大人类生态体系（英雄祖先历史记忆为其表征）——中原王朝及民主共和体制之中国皆为此人类生态体系之政治载体。不同的是，传统“华夏边缘”被排除于中原帝国人类生态体系之外（或被羁于边缘），而今之少数民族是在国族国家此一新人类生态体系之内。

我们再以对应某种社会情境的文类（文本结构）来说，中国传统书写文化中的方志文类，其书写反映并强化空间上的部分（郡县）与整体（帝国）关系；家谱、族谱文类，反映与强化的则是血缘上的部分（家族）与整体（华夏或炎黄子孙）之关系。辛亥革命及随后的民国建造，都未改变以上两种部分与整体关系，所以，这两种文类继续产生模式化的文本，强化地缘及血缘上的部分（家庭、家族）与整体（国族）之关系。然而一个重要的变化，反映在清末民初关于中华民族始祖的“黄帝论述”上。这个争论的一个意义是：黄帝是否为中华民族的共同始祖，此又涉及黄帝子孙是否也包括满、蒙、回、藏等族；这方面，学者论之甚详。[33]另一个更重要的意义是：传统华夏身份是透过“家族”祖源记忆而得与“黄帝或炎黄之裔”牵上关系，然而，在近代国族概念中的个人主义精神下，清末民初的黄帝与中华民族论述喻指“每一个中国人”（无论是否仅指汉族）都是炎黄子孙。也就是说，构成整体（国族）的血缘单位逐渐不再是家庭与家族，而更是“个人”，即所谓国民。

伴随与国族建构相关的新学术，许多新文类也在此时来到中国。它们中最重要的应是“民族史”与“民族志”。民族史书写，从历史悠久的文献记忆中摘取材料，以“民族”为一个个在历史上活动的人群单位，构成一国族及其内各民族的整体历史。人类学的民族志田野调查工作，以上述国族历史为蓝图，找寻这些历史民族之今日族裔，并以文化、语言、体质等界定其民族本质以及刻画其民族边界。最后产生的民族志文本及照片，以该民族的“存在”眼见为凭，来印证国族历史的真实。

最后，以个人行为来说，瓦寺土司索季皋与川军一同攻打黑水，凌纯声等由地方官员陪同往访苗寨并赏赐表演者，汶川县长为地方编

撰方志，都是颇具历史渊源的华夏中心主义下的模式化行动。然而索季皋本人，在新时代的国族结构中以及在个人求知、求变动机下，已由朝廷土司转变为颇具国际知识的“西藏民族”政府边防要员。凌纯声等人无意间重蹈“中央来员造访苗寨”的举止，则遭到当地知识分子通过“蒙藏委员会”的指控。这些发生在此国族建构之边缘时刻、边缘空间的个人行为，都显示近代中国国族建构有其长远历史之延续性，也有变迁的一面。

以上我们强调长程历史中的人类生态结构、社会情境结构，以及与前二者相关的文本结构、个人行为结构，并非是回归只追求社会规律、文化规范的结构主义，而是相反的——借此我们可以观察个人行为如何一方面受种种新旧社会组织、结构、规范所约制，另一方面又对它们有所选择、依循与改造创新，因此逐渐造成时代变迁。

其次，我们要探讨的是“变迁”，也就是燃烧木棍比喻里的“燃烧作用”。我们可以此时（20世纪20至30年代）并存的两种“变迁”来探讨：一是长久以来在本地持续进行的“汉化”，一是此时新近发生的“少数民族化”。以汉化来说，在羌族研究中，我曾提出一种对“汉化”微观社会过程的见解。在20世纪上半叶的北川山区，自称“汉人”的村寨人群辱骂上游村寨的人为“蛮子”，但他们自己也被下游村寨人群骂作“蛮子”。虽被骂作“蛮子”，但人们都宣称自己的祖上为汉人，践行汉人年节习俗，并批评邻人的汉年节习俗不地道。便是如此，亲近人群间的“一截骂一截”微观社会互动情境，使得由明中叶到清末几乎所有的北川人都成了“汉人”。同样的过程也曾发生在本文提及的岷江上游之汶川以及湘西。黎、王报告中提及的，土舍索习之躺在鸦片烟灯旁见客的行为，说当地民俗为“他们土民的老规矩”之话语，说索家祖先为来自河南的四弟兄之一，这些都是将本家族与本地人作区分、模仿汉人士绅习俗、攀附汉人祖源的言行表征。如此，所谓亲近人群间的夸耀与攀附，也发生在经常接触的各社会阶层人群之间；在此，土司家族首先汉化，并鄙视其子民，受鄙视者逐渐也践行汉人习俗及攀附汉人祖源。黎光明等在《报告》中表示，岷江上游许多地方都有“汉人在土司家被赘为婿因而承袭土司职”这样“可半信半疑”的说法(34)，可见在这里，当时各土司家族攀附汉人祖源是相当普遍的。这些都是20

世纪前半叶所见“汉化”微观情境的表征。如此“汉化”微观情境可以使我们了解，在许多这样的地方，“汉人”与“蛮子”都并非是截然区分的人群范畴，也使我们了解，推动“汉化”的是人们追求较安全之社会身份，以及人们为了避免受伤害而有的生物性“拟态”（mimesis）行为。

以国族边缘的“少数民族化”过程来说，同样的，在亲近人群间或有接触的个人之间，人们透过各种言行的夸耀、讥讽与攀附、模仿，造成少数民族化变迁（许多人成为少数民族），或至少这是此变迁过程的一部分。譬如，黎光明等人向“西番”夸耀其科学进步，讥讽土官、喇嘛的落伍及无知，讽刺土司的家人冒称汉裔，凌纯声等人对苗乡的民间文化习俗考察，都会让与他们接触的本地人（特别是其中的知识分子或社会上层人士）心有所感，也让他们带入的“民族”概念也因此传播。湘西部分士绅此时虽自称“苗族”，但仍以本地民俗为耻，因而对凌纯声等人之考察提出控诉，然而石启贵却受凌、芮等人的影响，而更积极地搜集本地民俗资料，来证明“土著民族”为独特文化的少数民族。此也说明，此时本地正处于“汉化”与“少数民族化”同时进行的边缘时代。

在前述川西、湘西两个例子的微观情境中，我们见到的并非自古以来便存在于中华民族中的苗族、藏族、羌族（如历史实体论者所言），也非被国族主义霸权所建构而自身毫无选择能力的少数民族（如近代建构论者所言）。而是，人们在此过程中，一方面依循着新旧社会规范（与相关威权）行事，一方面在追求较卓越、安全的社会“身份”之情感与意图下有所作为。譬如，凌纯声等并未有建构“苗族”的意图，他们主要在追求学术卓越与厘清学术问题。然而在当时民族学内蕴的“民族”概念及相关方法、理论下，以及在当时中国国族主义氛围下，他们的调查研究成果自然有助于将传统华夏边缘人群“少数民族化”。虽然如此，无论是他们的田野活动或田野报告，都未全然遵循民族学典范，而深受帝制中国遗留下来的社会政治情境（湘西是中国的部分、边缘）与相关文类（如方志、边疆述异志）影响。

无论如何，以上这些都显示近代中国边疆人群之“少数民族化”并

非只是近代建构，而是传统华夏边缘之近代变迁的一部分。更重要的是，国族边缘人群并非毫无作为地被来自中央的学者研究、分类，最后成为国族国家中的各少数民族。相反的，他们的主动性是“少数民族化”重要的一部分。

在边缘的微观情境中，我们可见着变迁发生过程中的多元、模糊与不确定。譬如，在此时空中“西番”“猼猓子民族”“杂谷民族”究竟是一个个独立的民族还是“西藏民族”（藏族）的一部分仍不清楚。湘、黔等地苗民究竟要成为“苗族”或是与所有西南非汉族群结为一“土著民族”参于国族之中仍悬而未决。甚至对许多川西、湘西的村寨民众来说，本家族应是本地或外来知识分子所称的“羌族”“苗族”，或是祖上来自湖广麻城孝感或江西吉安府的汉人，也是众说纷纭。又如，黎光明等人在“西番”“羌民”中都找不到统一的民族语言，他们也称“西番”各村寨人群间并没有民族感情、反而仇怨很多。这些边缘微观情境中所见的“民族”“少数民族”之客观文化与主观认同之多元、模糊与不确定性，一方面反映着它（近代中国国族之边缘微观情境）如何由“过去”（帝制中国的华夏边缘情境）中走来，一方面也映照着它如何朝“现在”（当前中国少数民族情境）之变迁走下去。我们可以体察当人们在此边缘微观情境中——如人站在十字路口彷徨四顾——面临多种选择、多种社会力量之约制时，其一言一行之情感、意图与抉择，因此体认历史如何变迁。

边缘微观情境中的多元、模糊与不确定性，更可以使我们反思刻板的概念（如汉人、蛮夷、少数民族、历史）与学术（如人类学、历史学），而在探索人类社会与历史现象上有跨越各种概念及学术领域之企图。譬如，前面史语所学者在川西、湘西考察的例子，可以使我们体认及反思民族学、人类学之性质，及其在中国民族之分类、识别而最终造成55个少数民族上的意义。在那民族学、人类学进入中国之初的时代，缺乏民族学背景的黎光明等人在田野所见与所描述的是许多个人，他们所摄照片也多是个人，而他们所见的各地“西番”“羌民”之语言、文化则是多元驳杂的。然而在凌纯声等人的田野报告中，个人消失了，他们所摄与所描述的都是“苗族”——民族学与相关的民族、文化等概念，将个人概念化、同质化，后来又将之“结构

化”。他们在湘西，后来又到川南、云南、贵州，各苗民偏远村落中找寻其语言、文化的同质因素，以此界定“苗族”的范围。

虽然如此，但民族学、人类学只是建立各民族语言、文化之边界，甚至学者们对这些边界都有争议。因此我们不能说民族学造成今日的少数民族。那是在国家整体民族政策下，在政治与学术合作下，苗族、藏族、羌族等55个少数民族范围及其间界线才得到国家承认并逐渐强化。同时我们也不能忽略个人穿越民族“边界”的抉择与行动能力——在民族分类、识别初步完成后，仍有相当数量的边缘“汉人”乡民、知识分子、干部，在为个人或群体利益而与他人的微观互动中，主动要求被识别而终成为今日之藏族、苗族与羌族。(35)

---

(1) 史语所公文书档，档案号：元115–20–10。

(2) 王元辉：《神禹乡邦：附美国之行》，台北：川康渝文物馆，1983。

(3) 王元辉：《北洋大学革新风潮》，《中外杂志》1984年（第35卷）第3期，第58—61页；《我的青年时代》，《中外杂志》1994年（第56卷）第5期，第82—88页。

(4) 在黎的考察计划中，原还要求允许另一位黄埔军校毕业生同往，但被傅斯年否决。参见黎光明：《川康调查计划大纲》，史语所公文书档，元115–20–1。

(5) 王元辉：《神禹乡邦》。

(6) 王天元（王元辉）：《近西游副记》，四川文艺出版社，1997，第2页。

(7) 黎光明：《川康调查计划大纲》。

(8) 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，历史语言研究所，2004，第94页。

(9) 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，第106、120页。

(10) 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，第92—94页。

(11) 嘉庆《汶志纪略》卷四；吴羹梅修、周祚峄纂：《直隶理番厅志》卷四，同治五年（1866）刻本。

(12) 顾炎武：《天下郡国利病书》卷六十七，四川第三；马长寿：《嘉戎

民族社会史》，载《马长寿民族学论集》，人民出版社，2003，第139页；王明珂：《英雄祖先与弟兄民族》，第295页。

(13) 我曾举《华阳国志》及《蛮书》中记载，说明南方君长向朝廷官员展示其家族族谱是一种模式化行为；参见拙著《英雄祖先与弟兄民族》，第169—170页。

(14) 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，第166页。

(15) 我以加上引号的“汉人”来表示，此处所称之“汉人”非刻板的与“汉人”对应的汉人或汉族概念。在此边缘的微观情境中，歧视“蛮子”的“汉人”自身也常被他人辱称为“蛮子”。

(16) 西南民族学院民族研究所：《羌族调查材料》，西南民族学院民族研究所，1984，第12页。

(17) 祝世德编：《汶川县志》卷七，附文献，211、214。小寨子在汶川雁门沟罗卜寨旁，目前是羌族村寨。月里也在雁门沟，是高半山的羌族村寨。

(18) 王明珂：《羌在汉藏之间》，第七章。

(19) 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，第55页。

(20) 史语所公文书档，档案号：元115–9。

(21) 中国第二历史档案馆，标题《考察湘西苗瑶民族》，全宗号393，卷号280；我所用的本件档案为中央民族大学王建民教授抄写自第二历史档案馆原件之抄本。

(22) 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，第202页。

(23) 邓云霄：《游九嶷山记》，转引自《新增月日纪古》，九下，九月卷下，十六日。

(24) 清政府在苗疆行屯田驻军政策，此举在资源已匮乏的苗疆经常造成反抗。每次抗争失败后则更多的土地被官方没入，成为屯田。此政策延续至民国时，屯田使得民不聊生，屯租也成为军阀争夺的对象。1936—1938年湘西民间的抗屯、革屯运动介绍，参见伍新福：《湘西“革屯”运动述评》，《贵州民族研究》1983年第4期，第79—89页；石昭明：《湘西革屯运动的特点及历史作用》，《中南民族学院学报（哲学社会科学版）》1988年第4期，第51—55页。

(25) “少数民族化”过程中一个有象征意义的变化是，将传统华夏对南方异

族带“犭”偏旁的污化族称（如“猺”“獠”）更改为较人性化的称号（如瑶、僚），而1940年协助国民政府社会部进行此“改正西南少数民族之命名”工作的主要学者，正是芮逸夫先生。

(26) 伍新福：《石启贵传略》，载石启贵编著《民国时期湘西苗族调查实录》椎牛卷（上），麻树兰、石建中整理译注，民族出版社，2009，第xxxiv页。

(27) 石启贵对本民族不称“苗族”而称“土著民族”，此乃由于当时整个南方非汉民族的分类尚不明确，而许多本地人认为“苗”是辱称，所以国民政府几经斟酌而暂使用“土著民族”之称于正式场合。石启贵使用此称号实为无奈与不得已（便如在1949年之后有一段时期他以“兄弟民族”来称呼苗族）。他曾在一封致国民政府某机构的信中，对于政府了解本地人对“苗”这一称号的感受因而给予“土著民族”之称表示感谢。

(28) 汉长沙武陵蛮，“以先父有功，母帝之女，田作贾贩无关梁符传租税之赋”；参见《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六，南蛮。汉晋之白虎复夷，“汉兴，亦从高祖定乱有功，高祖因复之。专以射白虎为事……故世号白虎复夷”；参见《华阳国志》卷一，巴志。隋长沙郡之莫傜，“自言其先祖有功，常免征役，故以为名”，见《隋书》卷三十一，地理志第二十六，荆州，熙平郡。近代瑶族《过山榜》，如一出于广西之榜文曰：“评王卷牒，王傜子孙执照。过山防身，永远蠲免身丁役”；参见《过山榜》，载广西少数民族社会历史调查组编《瑶族过山牒文汇编》，中国社会科学院民族研究所，1964，第7—9页。

(29) 《后汉书》卷八十六，南蛮西南夷列传第七十六。

(30) 永绥县革屯诉愿团的呈文中称：“全国政治应臻统一，全国人民权利义务应臻平等。”参见雷安平、龙炳文、龙泽全：《从“革屯”口号的变化看湘西苗族“革屯”运动的深入》，《中南民族学院学报》1992年第5期，第58—61页。另外，诉愿团向外发布之《快邮代电》中也称，屯租不除则将“留中华民族一律平等之缺点”；参见石昭明：《湘西革屯运动的特点及历史作用》，《中南民族学院学报（哲学社会科学报）》1988年第4期，第52页。

(31) 王明珂：《英雄祖先与弟兄民族》，第233—234、278页。

(32) 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社，2002，第29页；石启贵：《湘西兄弟民族介绍》（手稿本），1965。

(33) 沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾

社会研究季刊》1997年第28期。

(34)　黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录（1929）》，第158页。

(35)　以北川羌族为例，20世纪80年代以来许多原自称“汉人”的村寨人群，或主动或在当地知识分子鼓舞下，要求被识别为羌族。因此，1982年北川羌族共有2 001人，1985成为39 722人，1987年则有52 783人。见本书第十四章。

第十四章　一个华夏边缘的延续与变迁

在有关当代民族与其历史、文化的研究上，学者之间常存在两种截然不同的立场。一者，我称之为“历史实体论”。持此论者认为，一“民族”有其客观的文化特征（民族传统文化），这样的民族实体存在并延续于一历史（民族史）之中。上一章我所讨论的，20世纪上半叶学者们对华夏边缘人群的历史与民族考察、研究，所建立的便是如此的“民族文化”与“民族史”知识。另一则是“近代建构论”；近年来在以西方学术为主的后现代主义学风影响下，“民族”常被视为近代国族主义下“想象的共同体”，“民族传统文化”则成为近代国族主义下“被创造的传统”。(1)在中国民族研究方面，20世纪上半叶以来之少数民族识别，及其背后的“历史”与“民族志知识”也因此受到许多质疑。(2)

在本书前面数章中，我已由边缘研究观点略述华夏边缘的形成与变迁过程，借此我对汉族、中华民族及中国少数民族的形成过程有一特殊了解。在此了解下，一方面所谓“近代国族建构”不过是此一历史过程之近代变迁而已。另一方面，与民族相关的“历史”与“文化”并不只是客观存在的过去事件与模式化之社会行为，更是在人群社会关系中个人与群体的历史记忆与文化展演。在这一章中，我借着一个华夏边缘——北川及其居民——的历史，进一步说明华夏边缘的延续与变迁，以及发生在边缘并造成此边缘变迁的社会微观过程，此也涉及一般所称的“汉化”问题。

禹兴西羌：汉晋时期的汶山郡

四川省的北川县坐落在成都平原西北隅山中。在此，湔江由西东流，四条由北南流的支流汇入其中（图十三）。这几条河流的河岸台地及附近低山坡地，便是本地居民生息活动的舞台。

在汉代本地属于蜀地汶山郡的一部分；汶山郡是蜀地最西方的一个郡。最早，因与古圣人“大禹”有关，此地出现在中国历史记忆中。大禹，在华夏历史记忆中有悠久且重要的地位。在战国典籍记载中，

他是一位治水有功的古英雄帝王，但文献并未提及他出生何处。汉初司马迁所著的《史记》中，出现了“禹兴西羌”的说法。(3)西汉时人桓宽所著《盐铁论》中，亦有“禹出西羌，文王生北夷”之说。这一说法，在东汉至魏晋南北朝时逐渐普遍。(4)　5世纪的史家范晔在其所著《后汉书》中也称“大禹生于西羌”，以此与孔子生于东鲁相对应。这一类华夏古圣人出于四方边远地域之说，由其文本叙事及出现的时代背景看来，其意应在于表现秦汉统一帝国下华夏所居地理空间。

图十三　北川地区简图

汶山郡所在的蜀，也是一个华夏边缘。西周以来，长江上游蜀地之人与中原的往来不多。甚至到了春秋时期，与积极参与华夏会盟政治的长江下游之吴越相比，蜀国与中原的往来也不甚积极。战国时的蜀，与其北方之秦及东边的巴、楚往来较多。公元前4世纪中叶，蜀与巴交恶，巴向秦求救。于是秦军在公元前315年出兵灭蜀。蜀灭后，秦曾数度以蜀王之后来统治本地，(5)后来都造成叛乱。因此在公元285年最后一次定蜀地之乱后，秦便直接设郡统辖本地。除了以军事征服蜀地外，秦也采取若干措施来加强对蜀地的控制与利用。如有计划的大量移民，营建都城，兴水利、开阡陌，并推广秦篆行文字统一。(6)

秦末之乱时，刘邦曾借巴、蜀、汉中为基地与项羽对抗，最后建立汉朝。因此在秦汉之交，更多中国士人进入蜀地。汉兴之后，新的

西汉政府继续兴修水利农田，以开发成都平原的农矿富源。更重要的是，汉人郡守文翁等致力于兴文教；送蜀郡弟子到中原习经学，然后回蜀在本地郡国学中教授学子。作为汉文化传播点的都邑、学校在此逐渐普及后，来自中原或本土之社会上层家族子弟更有机会接受汉文化教育。于是自西汉中叶以来，蜀人严遵、张宽等之经学，司马相如、扬雄等之辞赋，皆著其声名于上京。然而，汉晋时蜀地士人在面对中原人士时，仍觉得自身处于华夏边缘。

因此之故，“禹兴西羌”记忆在汉代蜀地士人间自然很受重视——华夏圣人大禹出生于此西方，如此自然也冲淡了本地的边缘性。他们还对此加添新的脚注——宣称大禹出生在蜀的汶山郡。西汉时，扬雄在其所著《蜀王本纪》中称“禹本汶山郡广柔县人，生于石纽”。三国时人谯周在其所著《蜀本纪》中沿承此说。晋常璩所著的《华阳国志》中，对此则有更清楚的记载。他称，石纽便是古汶山郡；大禹之父崇伯娶有莘氏之女，因治水而行走天下，于是生禹于石纽刳儿坪。扬雄、常璩、谯周等都是蜀人。由于汶山郡是蜀地极西之郡县，因此当这些蜀人说大禹出生于汶山时，也隐喻了他们自身所在的成都平原为毫无疑问的华夏之域。常璩在《华阳国志》中有一段夸耀“蜀地”的文字，称“故上圣则大禹生其乡，媾姻则黄帝婚其女”。如此也反映蜀人以大禹出生于此为傲。

蜀人在空间、政治上居于华夏边缘之位置，使得他们自觉处于华夏边缘之场境（positionality）。此种自觉，反映在他们极力述说“大禹出生于此”，更反映在以下这一则三国时蜀人秦宓的言行记载中。秦宓为蜀之广汉人。当时中原来的广汉太守夏侯纂，因受秦宓怠慢，所以故意问秦宓当地士人比起其他地方的士人如何，以示轻蔑本地人之意。秦宓傲然回答道：“禹生石纽，今之汶山郡是也。”由此，亦表现蜀人不甘居于边陲的本土华夏认同。

汉晋时的蜀既为华夏边缘，蜀西的汶山郡更是边缘的边缘。至于蜀人所称的大禹出生地“石纽”究竟在汶山郡的何处，则有许多异说。扬雄、常璩、谯周都认为是在汶山郡的广柔县。但广柔在何处，又说法不一。唐代地志学者所认知的广柔县，似乎在今川西岷江上游的理县一带。[7]然而汉晋时人似认为“广柔”在今北川一带，因他们认为“石

纽”在此。一个合理的解释为，汉晋时期巴蜀士人观念中的广柔与石纽在今北川一带，然而当汉晋之后，随着汉政治、文化势力扩张而华夏边缘西移至岷江上游时，当地汉人在此“发现”了石纽，也因此“找到”了古之广柔。无论如何，对于汉晋时期以“大禹生于石纽”来强调华夏认同的蜀郡士人来说，但知禹生于“汶山郡”或“广柔”已足，他们并未追究大禹出生的确切地点。况且，此时“汶山郡”可说是汉帝国边缘的边缘，巴蜀士人很难有机会来到此地。

汉晋之际，湔江流域之“广柔县”与“石纽”地区究竟居住的是哪些人，汉文典籍对此少有记载。然而由一些片断记录中可知，至少当地部分人是被华夏视为“蛮夷”的。如《后汉书》记载，蜀郡人杨由预言“广柔县蛮夷反”。(8)《华阳国志》中也有一则资料称，在石纽大禹出生之地，附近有本地“夷人”居住；石纽方圆百里之地，他们都不敢进入放牧，罪人逃入也不敢入内追捕，说是怕得罪“禹神”。(9)以此我们可以看出这个华夏边缘的特质；本地人是华夏心目中的“蛮夷”，但他们也祭拜“禹神”。此便如华夏边缘之蜀人信奉大禹一样；在此华夏边缘的边缘，本地人祭拜“禹神”，可能是因为他们不愿被视为边远蛮夷。

唐代至宋元时期的北川

汉至南北朝时期，汶山郡时置时废。南齐在旧汶山县内设“北部都尉”，梁时又改为“北部郡”。北周在“北部郡”置“北川县”，涵盖地域大约是今之北川，东及安县、江油一带。唐太宗时又分北川县地置石泉县。从此，本地或称北川、或称石泉。由于北川是由松潘高原南下，或由茂县东行进入成都平原的孔道；居于局势多变的华夏边缘，这也是北川在中国行政区划上多变迁的原因之一。

公元7世纪后半叶，吐蕃大规模东侵，此时北川地区曾陷于吐蕃。整个公元8世纪，北川都在唐与吐蕃拉锯式的战争之中。直到9世纪初，中原帝国才重新掌握北川。隋唐至五代的文献中，关于北川都缺乏详细记载，特别缺乏对当地之人（无论是汉或非汉）的描述。由于中国在此设县、建城、驻军，因此汉晋以来这一带汉人控制的地

区，也自然有汉人官员、军人及他们的眷属住在城镇及驻军点上。此时在文献中，“大禹”仍常与本地联系在一起，如《新唐书》记载，大禹出生的石纽山便在石泉。相传，唐代李白曾在此地一崖壁上手书“禹穴”两字。

公元11世纪时，北川地区成为汉与非汉共处的华夏边缘更为清楚。北宋政府将石泉县划归锦州，而将之纳入一般汉人编户的行政管辖中。但在此西北不远的白草河、青片河流域，则属威、茂军使与松州管辖。这个行政划分之别，暗示着石泉县大多地区人民已成为汉人编户，而白草河、青片河流域的土著此时仍被视为需军事管辖下的“番羌”。无论如何，北宋时期的石泉军领地内已有大量的汉民。当时文献中，石泉地区有多次的饥荒与旱灾记录，显示本地已有相当多的汉移民——若无大量的编户之民在此，北宋政府不会注意及记录本地灾荒。另一文献记载，有一年石泉军大饥，因而“盗延八郡，汉饥民至九万人”。[10]称这些流民为“汉饥民”，也显示书写者意识到这地区是汉与非汉共存的地区。受地形环境影响，北川地区的干旱程度，一般来说是往西、往北方山区递减。因此，旱灾与饥荒意味着更多的汉民可能往西北方的青片、白草河中上游山区求生。

南宋时期的《石泉军治记》记载，宋代中国曾在此建官廨、学校、城郭，但毁于兵灾。后来经重建后，在1256年再次毁于“番”变。稍后赵顺到任，此时城内官府只有草屋四间，因而赵又重建此军治中心。建学校、城郭，表示此地已非纯然朝廷驻军之所，也有相当汉移民需到得到保护与教化。此文献记载也显示，这些汉人驻军、移民与本地“番”之间常有冲突。

元代一方残留的石刻，更透露些许当地的族群结构与族群关系，也反映汉人移民趋势。石刻在白草河流域小坝乡的崖壁上。内容大约是说，在一次骚乱后，“蛮汉一百余人共同打狗为誓”，保证当地盐茶道路的安全。[11]这份资料显示，白草河一带土著当时被汉人视为“蛮”，而蛮汉间的冲突，部分是因盐茶官道通过白草河地区所致。清代顾祖禹所著《读史方舆纪要》称，石泉“地扼氐羌，位在番汉之间，粮援之道恃石泉以无恐”，透露的是同样的信息。小坝乡位在白草河中游，显示此时汉人的势力已从白草河下游的治城（石泉）向上

游推进。

宋元时期北川的汉人驻军、官员与移民，在此仍延续对“大禹”的崇信。宋代的石泉县治，约当今治城一带，当地人已有在大禹生日时在“禹庙”祭大禹的习俗。[(12)]南宋绍兴二十八年（1158年），郡士计有功曾为重修“禹庙”写了一篇《禹庙记》，文中称道大禹出生于此。他也指出，“然汶以东至于石泉，缙绅未尝言之”。[(13)]这似乎又显示，以石泉为“禹兴”之地，在当时仍只是少数士人或县城中人的历史记忆。

明代何卿平白草番之乱

到了明代，文献对于青片河、白草河流域的“番”与中原帝国间之冲突有更丰富的记载。这也显示，此时湔江主流沿线已完全由中国所控制。白草河、青片河流域居民在明代被称作“番”，主要是因为宋元以来藏传佛教及相关的吐蕃祖源记忆在中国西疆发展迅速，使得这一带的土著多少有些“吐蕃化”。清初顾炎武在《天下郡国利病书》中称：“白草番，隶李土通判，盖唐吐番赞普遗种也。”[(14)]无论这是否是事实，至少显示当时中国人认为这些土著与吐蕃王族有血缘关系；或者，当时土著头人们也如此宣称。

根据文献记载，由15世纪中叶起，白草番不断四出劫掠，直到1478年这一波战乱才被中国镇压下来。接着，在1518年，又有茂州土官节贵联合青片、白草各“番”攻打坝底堡的事件。1546年发生更严重的“番羌叛乱”。主事者甚至自称皇帝，并封属下为将军、总兵。嘉靖二十六年（1547），明朝总兵何卿与张时彻等，率军征伐白草、青片。在此役中，明军一路毁碉拆寨，严惩参与起事的村寨。最后还在走马岭一役彻底消灭了白草羌的主力。走马岭一役，不但土著头领们被杀，其率领的各寨联军被摧毁，在战争过程中青片、白草各村寨也受到很大的创伤。从此，他们失去了反抗明朝统治的意念。

明万历六年（1578），明军为了搜捕由松潘逃窜的“番羌”之残余，因而扰及青片河及白草河流域诸村寨居民。于是风村、野猪窝等十余寨联合向朝廷请命，希望愿比照编户之民，输粮纳赋。1585年，明政府又怀疑青片、白草番民与岷江上游的茂州羌勾结，于是白草、

风村的头领们又联合请愿，表示清白，并称该等人已“除羌为民”至今七年了。[15]土著“除羌为民”，并不表示他们便从此成为汉人，只是他们从此成为纳粮的编户“熟番”。如清代文献《说蛮》中解释生、熟番：“生者匿深菁中，熟者供力役、纳田赋与齐民等”。[16]由于明朝对岷江上游“生番”的恐惧与敌意，北川的“熟番”常成为官方眼里的代罪羔羊，因而受到许多政治歧视与压力。

清道光年刊行的《石泉县志》记载：“自何都督、王巡抚大创之后，青片、白草碉楼皆空，一望民居皆耕作之土也。”可见走马岭一役后的变化。拆除碉楼，原意是撤销村寨的防备。但是土著民居的改变，也消除了在村寨形式上汉与非汉间的差异。该志又称：“松、茂、平武、石泉皆番羌杂处，而在石泉者最驯。石泉之番曰青片曰白草二番，相隔大山，而白草最愿。”汉人眼中所谓“最驯”与“最愿”的异人群，在某种意义上便是最受汉文化影响及接受汉人政治管辖的那些族群，也就是汉文献所载的“熟番”。因而此时白草河流域居民，在汉化程度上又更甚于较西方的青片河流域居民。

自何卿予青片、白草土著重创之后，本地汉人得到经商与生活上的安全保障，因此何卿也成为当地汉人心目中的拯世英雄。甚至在他离开川西防务后，北川军民在坝底堡附近建“何公生祠”，立何卿像于其中，称以此“朝夕瞻仰，其庶乎系边人之永思”。

清代北川土著汉化的微观过程

在前面我已提及，汉代以来蜀地及北川处于华夏边缘的位置，以及在此边缘，华夏或汉人如何以“大禹出生地”来洗脱本地的边陲性。我们没有资料来考察这些华夏或汉人究竟是外来汉移民及其后裔，还是汉化土著之后代。然而，由于清代地方志及其他文献留下较丰富的历史记忆，因此我们知道许多北川非汉土著，特别是白草河、青片河一带民众，在此一时期逐渐成为“汉人”。

清中叶，据《道光石泉县志》记载，白草河东有“番民”1647户，河西1577户，男女共有18384口。该志中记录了一些白草居民的“番俗”，如立石插小幡当作家神，使用铁三脚，以及当时已废去的火

葬。这些都与岷江上游松潘一带土著过去或现在的相关习俗类似。然而，此文献也记载当地民众的“汉化”——“迩来通汉语者几半；白草之番日染华风，延师课读，间有知书识字者”。我们再看1932年新编的《民国北川县志》，该志中已无对青片、白草“番民”与“番俗”的描述。而且，方志记载嘉庆年间的承粮户时，还将河东、河西、青片等番民与一般粮户分开，但提及宣统年的承粮户时，便只有总数而未将青片、白草分别计算。20世纪50年代民族调查时，北川地区绝大多数民众都被认为也自认为是汉族了。1953年北川人口统计，全县羌、藏族1757人，而且这些羌、藏族几乎都在青片河上游的麻窝“藏族自治乡”。

这些资料告诉我们，此一时期白草、青片“番民”渐“汉化”而成为汉人。但对于“汉化”此一议题，更值得探究的是，它经由何种过程、机制？以及它造成什么样的“华夏边缘”？

关于“汉化”的一些理论探讨

中国历史上边疆异族的“汉化”是一个长久以来备受关注的研究议题，也有丰硕的研究成果。然而在近十年来，“汉化”研究却在国际汉学界引起不少争议。以罗友枝（Evelyn S. Rawski）与何炳棣教授之间对此的争论为例，在其就任美国亚洲研究协会会长的演说中，罗友枝引用20世纪70至80年代学者对“满洲”的新研究，质疑何炳棣关于满族汉化的论述。借着这些着眼于边缘的新研究，她驳斥汉化（sinisization）理论及其相应的汉族中心主义，强调清帝国与内亚非汉民族文化关联之重要性。[17]何炳棣对此的答辩，引述大量关于入于中国之胡人习汉语、经学，采汉姓、汉服，与汉人通婚等证据，说明“汉化”之事实。[18]对于熟悉中国史的历史学者来说，这些“异族汉化”的证据都并不陌生，然而这些证据却似乎难以说服另一方之研究者。事实上，歧见在于双方对于“汉化”一词各有界定，也各自强调所见的“证据”。邵式柏（John Shepherd）在一篇文章中指出，罗友枝与另一讨论此问题的学者柯娇燕（Pamela K. Crossley），皆创造了一个假想敌——刻板的汉化论。[19]他认为罗友枝所犯的另一错误则

是，将“满人认同”与“汉人认同”视为截然不可兼容的选择，忽略了人们的“认同”可能视状况而定。他因而指出问题的关键——“涵化”（acculturation）与“同化”（assimilation）是有区别的。他认为，“涵化”指采借他者的文化，而“同化”则指的是认同变迁。采借他者的文化并不等同于认同变迁。以此来说，何炳棣所讨论的大多是“涵化”现象。邵式柏因此将“汉化”视为一种“涵化”现象，进一步讨论“涵化”的动因与过程。[20]

以上学者们的讨论，使我们对“汉化”问题有更多的了解。但在相互辩驳中，有些问题却被回避了。首先，许多学者以一些“未汉化”的例子作为反证，以反对他们心目中的陈腐的汉化论。但即使如此，我们无法对历史上一些非汉人群践行汉文化习俗及自称“汉人”之现象视而不见。在研究方法上，“反证”（counterevidence）并不能增进我们对“汉化”现象的了解；只有将它们视为“异例”（anomaly），分析这些“异例”，我们才可能了解“汉化”的过程、局限与边界。对“汉化”过程、局限与边界有充分了解与合理诠释后，自然，“汉化”此一论题也不应被视为“汉文化偏见”或“大汉族主义”下的产物了。另外，邵式柏将“汉化”定义为只涉及文化变迁的“涵化”，如此则忽略了在中文语意里“汉化”的确包含“成为汉人”之族群认同变迁之意，也忽略了“文化变迁”与“族群认同”之间有极深的关联。[21]

更重要的是，无论是涵化、同化，都是在一个老学术传统下历史学者惯用于讨论文化与族属的词汇概念。而由20世纪70年代末以来，在人类学、社会学、文化研究（cultural study）中，学者对于族群理论（ethnicity theory）、身份认同（identity），以及相关的社会记忆（包含历史记忆）与文化表征与习行（practice）等方面，都有大量且深入的研究。[22]在一般性的人类社会认同与区分研究中，学者们也探索人们如何透过“物”、仪式与身体展演，以及对此的主观认知与诠释，来强化亲近群体间的认同与区分。[23]“汉化”，由此角度来看，实在是一个涉及个人与群体之文化表征、社会习行、历史记忆、主观认同与现实利益等的族群认同变迁现象。

因此，发生在华夏边缘的人与人间的微观互动，在“汉化”研究上是个值得重视的观察点。“华夏边缘”为一特殊的社会空间，在此，汉

与非汉界限模糊，人们宣称并争论“历史”，夸耀、展演“文化”与习俗；“汉化”便在如此空间中、在日常生活里、在亲近人群间缓慢进行。而且，在此边缘“汉化”并非造成一些毫无疑问的“汉人”，而是造成一些自称汉人但仍有认同危机的人群。以下我便由清代至民初北川的例子，说明这个“华夏边缘”形成的微观过程及其特质。

风俗习惯：鄙视、夸耀与模仿

清代任官石泉的县令们，曾致力于让土著去除一些“陋习”。譬如，乾隆时县令姜炳章，曾劝土著放弃火葬习俗。道光时的地方官，也曾下令禁止土著以卜祷山水之神及杀牛来治病。他们对于土著之风俗习尚，不只表现其偏见、歧视，对于践行此习尚之土著更带有一种悲悯的态度。这应是由于儒家以其道德观为唯一或最理想的文明秩序，视不合此秩序之习俗皆为值得悲悯的野蛮、落伍行为，因此爱民之儒家地方官皆以推行教化为己任。

姜炳章可说是这些奉行儒家教化的中国边吏代表。他是一位经学家，似乎也是一位勤政爱民的好地方官。他留下许多诗文，诗文中常表现出他对当地土著文化“陋习”的鄙夷，以及他对华夏圣王“大禹”生于石泉本地之骄傲。在他的诗文中有一首《白草歌》，在各代编修之北川县志中流传下来。其中一段描写他下乡探访的情形：

咿嚶杂嘈难为听，唤译译来为予说。东邻父丧焚父骨，西邻杀牛疗痼疾，南邻持筹儿为奴，北邻负债女离室。愿将花雨洗蛮风，忍将吾民千三尺。纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流。人类虽殊人性侔，何但朝鲜风俗化箕畴。(24)

“咿嚶杂嘈难为听”，表现他对土著语言的轻鄙。焚骨（便是火葬）以及杀牛治病，这些在他看来都是野蛮风俗。赌博负债，而卖子鬻女更是大违人伦。因此，“愿将花雨洗蛮风”——他借用佛说法因而天落下花来之典故，表示他愿以儒家道德伦理教化土著。“何旦朝鲜风俗化箕畴”，如箕子教化朝鲜般，将本地化为礼仪之邦。他又描述，听得他的说理后，“纷纷父老皆点头，赭汗津津额头流”——鲜活地表现了他心目中“土著”在“开化者”面前的自觉卑微。因而此诗不只

显露一个汉人士大夫对土著文化的轻蔑，也表现他对汉文化的自负。

更重要的是，姜炳章的这些诗文被编入“地方志”中，被本地人阅读、传颂而成为一种流传的社会记忆。以姜炳章如此通儒，而其选择以“歌”这样较通俗的文类来书写此文，也表示他有意让自己“教化番羌”的论述广为人所知。姜炳章及其诗文只是一个表征，毕竟能读其诗文的土著不多。但可以相信的是，更多轻鄙土著文化、夸耀汉文化之表征，曾流传在各层次社会人们一般的言行之中。

总之，经过层层的文化夸耀，到了清中叶，情况便如《道光石泉县志》所称：“乃两百年间驯服王化，渐染华风，已大更其陋习。吏斯土者，随时训迪之，婚姻丧礼将与汉民一体。”事实便是如此。至少由清末以来至今日，北川民众在居住形式、婚丧礼俗、年节活动、庙会信仰等方面，皆与川西北的汉人相同。

习读汉文书：文化与族群边界变迁

中国边吏致力于推行教化的另一重要作为则是，在边疆推广汉文字、经典、学术之教学。在姜炳章的《白草歌》中曾提及，在一个下乡探访的晚上，他忽然听到有读书的声音；他知道这是有能力延聘老师的本地学童在夜间勤读。姜很欣喜地把这读书的“番人”孩子唤出来，“亲为授句再三告”，亲自指点并鼓励他。[25]据文献记载，姜炳章在其石泉令任内大修书院，并亲自为地方生童讲学。在这些边裔地区，县令（或郡守）推行读书教化，对土著汉化有深远的影响。不只是让他们受到“教化”，对受歧视的“番羌”而言，读书应科考也是摆脱蛮子身份、宣称汉人认同的一种途径或演示。更重要的是，能读汉文书者，便有能力由汉文文献中得知各种的“历史”与“文化”优劣区分，因而在攀附或拟态（mimesis）动机下，模仿汉文化习俗、假借汉人祖源记忆，也因此宣称自身为汉人。

《民国北川县志》中有“故老遗闻”一则，说当时位在松潘、北川之交的汉番界碑，原来是在白草河中游开平附近之大鱼口。故事称，道光时有一白草坝番民刘自元，幼读儒书，慕中原文化。他为了参加科举，延师课读，习八股诗赋应童子试。因当时只有汉民可以与试，所以当他参加县试时，他人上告考官说他是番民。刘自元则辩称自己

居住在汉地界内，是汉民，并说有碑为证。后来考官与他一起去勘界。自元连夜将大鱼口碑背起移到片口之北松潘、北川交界处，然后返转。第二天勘界时，刘自元的老家因此在汉界之内。(26)

这段“故老遗闻”，其文本所透露的意义相当丰富。首先，此故事中将两项主题——“汉番界碑的空间迁移”以及“能否读书应考”联结起来，隐喻着这两者之间有紧密的关系。其次，刘自元这“番民”有汉姓，并且他以“狡猾”的方法证明自己是“汉民”。“狡猾”是本地被视为“蛮子”者对“汉人”的刻板印象。因而此文本亦隐喻着本土观点中“汉人”的两项特质（有汉姓及狡猾），以及刘自元这“番民”介于汉与非汉的模糊、混杂之族群本质。最后，方志中称这故事出自“故老相传”；故事之叙事对刘自元并无污蔑，反而对其能以狡诈瞒过考官而突破（跨越）族群边界之作为有欣赏之意，此也显示传述这故事的地方“故老”以及将此纳入方志之地方志编撰者，皆颇能同情并了解被视为“蛮子”者之处境与心态——此或因他们自身也处于汉与非汉之边缘。

华夏圣王与英雄记忆：透过历史记忆之拟态

前面我们曾提及，在汉晋时大禹成为巴蜀或益州人士本土华夏认同的标志。根据《华阳国志》记载，当时“夷人”似乎也信奉“禹神”，因此不敢到石纽地方放牧。但我们不确定“广柔”之石纽，便是北川治城附近的“禹穴沟”，因此也不能肯定北川的土著当时也祭“大禹”。但至少在唐代，大禹出生的石纽，有一说是在石泉，因此石泉地方也有了大禹庙。李白是否曾在石泉的石纽山写下“禹穴”两字，我们不得而知。但这个历史记忆却一直流传；明代许多作者都提到，石泉地方的石纽山中有李白手书的“禹穴”两字。

清代姜炳章与其他县令，以及编撰北川地方志的本土知识分子，特别喜好在地方志中强调本地为“大禹故里”。至少由南宋绍兴年间起，地方官府便在本地治城附近建大禹庙。此庙在明代万历、清康熙年间，一再地重建或重修。到了乾隆年间之姜炳章任内以及道光年间，又两度重修治城的禹王庙。除了修庙，这些县令更积极以“大禹故里”作为北川的标志。姜炳章主持编修首部《石泉县志》，在其中

留下一些他所作的诗文；这些诗文又一再被收录在后世编修之县志中，如《重修大禹王庙记》《禹穴考》《石纽歌》等，其内容都在强调大禹出生于此以及歌颂大禹之功。

在边裔地区，地方志的编纂是本地成为“华夏边缘”的重要指标与象征符记。透过地方志的编纂与再编纂，一代代本地知识分子强调本地为华夏之域，本地核心文化为华夏文化，本地主流人群为华夏之人。姜炳章有关大禹的诗文，一再出现在后来所编的本地县志中，说明“大禹故里”为本地知识分子建立“北川人认同”的重要社会记忆。大禹庙之祀，也逐渐成为愈来愈多的北川人的集体回忆活动。这样的北川人认同，自然也是一种“汉人认同”。一个明确的证据便是，《民国北川县志》中记载，一个“湖广馆”中祭的是“大禹”；另一个在片口的“禹王宫”也是“湖北人会馆”。我们知道，至少从清末民国以来，“湖广填四川”之说便普遍流传在四川人之间。对于川边的非汉土著来说，宣称祖先来自“湖广”，是展现及获得汉裔身份认同的快捷方式。因此，“禹庙”与“湖广会馆”的结合，也显示它们是同一种认同（汉人认同）的表征。

明清时期，见于文献记载的只有治城附近的禹庙。然而在20世纪30年代编撰的《民国北川县志》中，便出现了更多的禹庙。除了治城的之外，其他禹庙还分布在片口、擂谷、通口等北川边缘地区，分别建于乾隆、道光年间与民国十年（1921）。大禹之祀逐渐向北川民间、深山村寨间延伸，也代表了汉文化向这些地方的扩张。

除了“大禹”之外，另一个受北川人崇拜的“英雄”为何卿。前面我已提及，何卿调离川西防务后，即有军民在坝底堡附近建“何公生祠”以感念其功业。《道光石泉县志》与《民国北川县志》中，都著录有建祠时地方官员所写的《何公生祠记》。此外，何卿所写的《议征白草五事》，以及当时四川巡抚张时彻所书的《乞还总兵何卿书》《平白草番记》，都出现于由清至民国的各种北川地方文献中。透过祭何卿祠以及在方志中纪念何卿事迹，本地汉人强调自身之征服、开化者地位。

后来，新的“何公祠”又建在白草河下游的治城以及中游的永平堡。另外，明代在走马岭战役发生之白草河上游小坝地区便建有“走

马庙”。此庙在1820年重建，据《道光石泉县志》记载，当时庙中有“明都督何卿平定青片白草纪功碑”。在道光年间，坝底堡、治城、永平堡三地的何公祠都已败颓，唯有走马岭的“走马庙”仍香火不断。到了民国时期，县城（治城）及永平堡的何公祠已不见著录，青片河流域坝底堡的何公生祠虽在，但正殿已由关帝与何卿分享。只有白草河上游小坝乡的走马庙，在20世纪30年代正殿独供奉何卿。[27]

明清时期北川人祭何卿，代表汉人对此“平番”英雄的感念。但对处于劣势社会地位的土著而言，这也是一种宣示自身“汉人”身份的重要演示——以此攀附汉人认同，如生物之“拟态”行为，以免遭受歧视与迫害。由此我们也可以理解，为何清中叶以来“何卿之祀”在汉化较深的北川地区逐渐消失，而在较边缘的地域，如青片河及白草河上游，仍得以延续一段时间。

家族历史：汉姓与湖广填四川记忆

仿效汉人习俗，祭汉人古圣与英雄，或习汉文经书，北川土著民众以此模糊汉与非汉间的界线。更进一步，许多青片、白草土著借着“汉姓”以及相关祖源记忆而宣称自身是汉裔。

由文献记载看来，明代北川白草、青片河土著首领有些似已有了汉姓。此后有汉姓的家族愈来愈普遍。到了清末民国时期，根据文献与北川居民的记忆，青片河与白草河流域所有的居民都有了汉姓。明、清史料中对于北川土著之有汉姓，有一个戏剧性的记载。这个记载最早见于明代《万历武功录》，后又见于清代各相关文献，特别是地方志中。这记载称，在明代朝廷平定白草、青片诸番后，石泉县令李茂元奉命接受各寨羌番来降。本地土著原来是不戴冠帽的，李茂元准备了一些冠帽，将土著原来的个人称谓换成汉文姓名写在这些冠帽上。到了受降那天，他大开军门，以隆重的军乐、军礼迎接来访的诸番代表。这些羌人代表见到如此大阵仗，都极欢喜，边跳舞边大声欢呼。此时，李茂元将汉冠赠予各个羌人代表。羌人代表们跪下接受，站起来又彼此观看各人的帽子，高兴得东奔西跳，而后又跪下捧着帽子谢谢李茂元的恩赐。[28]

这个事件，无论是否为历史事实，由其叙事看来像是一个“赐

姓”的仪式，也是一个“文明化仪式”（civilizing ritual）。它所呈现的是一个被展演、夸耀的表征——汉人向非汉“蛮夷”夸耀自身文化，并以此驯化“蛮夷”。组构这个叙事的一些符号，如汉冠、汉式姓名、鼓乐、彩旗、汉官、军府，皆象征汉文化的丰富及汉人在此卓越的军政势力。叙事中羌人对此仪仗之羡慕与兴奋，以及得冠与得姓名后的感激与乐不可支，皆象征“百夷向化”或“蛮夷”对汉文化的仰慕。因此，这样由描述各种物、声音、行为、情绪编织而成的文字叙述，可谓是一种文本“表征”，其后的“本相”则是社会所界定的官与民之间、汉与非汉之间、文明与野蛮之间的差距，并在“授予”和“受赐”中表达、强化此种差距。这样的表征以及许许多多类似的表征，也不断强化上述的社会阶序与差距。因此为了追求较好的、安全的、有尊严的社会地位，北川土著自然逐渐皆宣称祖先为来自汉地的汉移民，也因此他们有“汉姓”。谁愿承认本家族是被赐姓的“蛮夷”？

到了清末民国时期，可能绝大多数的北川乡民皆宣称自身为汉裔。至今日，大多数的北川人仍认为至少其父系先祖为来自外地的汉移民，特别是来自“湖广”或“湖北麻城孝感”。北川山区过去应接纳过不少来此逃灾垦荒的汉人移民；由于“湖广填四川”在四川人中是一极普遍的家族起源记忆，因此移民应也带来“湖广”原乡记忆。在本地“蛮子”深受歧视的情境下，“老家在湖广麻城孝感”此一记忆，使得许多边缘地区的非汉土著可借以摆脱“蛮子”身份。事实上，至今我们很难知道北川人中哪些是汉人移民（父系或父母皆是）的后代，哪些是假借汉人家族记忆的土著。

宣称祖先是“湖广填四川”来此的家族，常将祖先来源溯自由“湖广”来此的几个无名弟兄，而非有名有姓的“始祖”。这一点很值得注意。以下是我于20世纪90年代所采录的两则白草河上游小坝乡人的口述家族史记忆：

听我祖祖说，就是湖广填四川的时候，恰恰就是那个孝感。当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄，当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓……一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。

我们是湖广孝感过来的。五兄弟过来，五个都姓王。主要在漩坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝，一个在团结上寨，一个在这里……他们都不是湖广过来的，因为只有我们一家在七月十四过七月半。他们也说是湖广过来的，但他们跟我们过七月半不一样。

我曾在岷江上游各沟之间采集到许多解释各村寨、各沟人群起源的“弟兄祖先故事”；我将之视为一种“历史”，一种特定“历史心性”下产生的历史叙事。这些“弟兄祖先故事”的特点便是，“历史”始于几个无名的“弟兄”，而非一个有名有姓的“英雄”。以上这两则家族史记忆，便属于此种“弟兄祖先故事”历史心性之产物；此与一般汉人家庭始于一英雄祖先之家族史记忆有相当不同。这两则口述记忆，也显示“历史”（如谁是那些弟兄祖先的后代）在此经常被争论、改变，相关“文化”（如在哪一天过七月半）经常受批评、争议。

在中国许多地方，人们常纪念三层次——全国性、地方性及本家族——的“英雄祖先”，以此将自己系于“华夏”“郡县”及“家族”。大禹、何卿与家族祖先，在清代与民国时期可说是“北川人”之英雄祖先，以他们为起始的历史强化了一个北川人各层次之认同。然而，北川许多山区民众的“家族史”，却是以“弟兄祖先历史心性”为蓝本，这也显示本地居民的华夏边缘性质。再者，在本地“汉人”愈来愈多之后，“何卿”祭祀反而渐被淡化、淡忘。此现象或可理解为，“何卿”之所以成为被祀奉的英雄，乃因汉、番间之紧张族群关系所生，因此在一地全然汉化后，何卿之祀反而变得没有必要。相对而言，“大禹”成为北川历久不衰的英雄祖先，他是“北川人”认同的符记，同时也是使北川人成为华夏的符记。

汉化造成的及造成汉化的“华夏边缘”微观情境

以上，我只是在几个方面举例说明汉化的微观过程。在这些例子中我们应可以知道，“汉化”的微观过程主要发生在日常生活中常有接触的人群间，在此借由人们对于自身与他者之“文化”与“历史”之夸耀、议论与批评，以及因此在族群关系中产生的习惯性言行，汉化这

样的认同变迁逐渐推进。也就是说，在此所谓“文化”并非只是客观的文化特征，更是人们在日常生活中所践行的习尚，以及对“文化”的讨论、夸耀、污化与践行；“历史”亦非只是过去的事实，更指的是人们所宣称、夸耀与回避的“历史记忆”。其后最主要的背景，乃是人们追求较好、较安全及有尊严的社会身份之动机。

这样的微观过程，造成一种边缘情境。在民国时期的北川，这样的情境至少仍存在于白草河上游的小坝及青片河上游的上五寨地区。简单地以当地一句俗话来说便是“一截骂一截”。许多报告人都说，过去在白草河与青片河流域，城镇的人骂山村的人是“蛮子”，山间各下游村寨的人也骂上游的人为“蛮子”，而各地的人都自称“汉人”。以下是两个我在访谈中所记录的口述资料：

我们小时候没听过羌族，只是听到叫我们蛮子就不高兴，藏族也没听过，只知道自己是蛮子……我们喊松潘的猼猡子。我们喊里面的人猼猡子。就是说，你来问蛮子在哪里，我就说蛮子还在里头。我们不会承认，承认了你就会整我们。

我们在80年代初才改为羌族。以前都是汉。当时，50年代一次大移民，外来的人都叫我们山蛮子。我们也用一些词回敬。50年代初，也有一些人报藏族，但又不会说藏话，所以没承认。到80年代才被认到。被叫山蛮子时，也没人说自己是羌族。

在穿着、语言及风俗习惯上，本地人群皆早已汉化，他们也都自称“汉人”，但是在此边缘情境中他们仍被下游的人视为“蛮子”。被视为“蛮子”者，强调自身“汉人”身份的习行之一便是讥嘲上游村落人群为“蛮子”。这样的相互讥嘲、辱骂，也发生在同一村落的各家族之间。如上节所引小坝乡人之口述资料，邻近数条沟的人对“谁是湖广填四川时来此的三弟兄之后代”都有争议；另一口述资料则是，在同一村中人们以“应在哪一天过七月半”来争议哪些是湖广来的汉移民家族。

以此而言，过去许多对于“汉化”的研究、讨论，或过于强调汉与非汉的区分，或过于强调客观文化特征的改变。在此我要强调的

是，“汉化”是一种过程，它在亲近人群间造成一种情境状态，一种模糊的汉与非汉边缘，在此人们经常有意识地践行或回避一些习俗，宣称或否认一些“历史”（家族史），以及批评他人的习俗与历史。便是如此的华夏边缘微观情境，造成许多有认同危机的“汉人”，他们对更劣势人群的歧视与讥嘲，造成另一些如此的“汉人”。如此，“华夏边缘”及其挟带的微观情境逐渐向外推移。

我们可以另作一比喻。如一截燃烧中的木杆，一部分已炭化，一部分仍为木质；若汉与非汉分别代表这炭化的与仍为木质的两部分，那么，“华夏边缘微观情境”便是这正在燃烧的部分。“燃烧”也隐喻着，在此边缘地带汉与非汉之“族群”区分为人们生活中相当重要的一部分。燃烧作用，在此便是人们透过各种媒介与策略，以“历史”（英雄祖先来源）、“文化”（生活习俗）、“知识”（诗文经学）来相互夸耀、辩驳，因而人们普遍模拟、攀附汉人之“历史”“文化”并习读汉文书，以追求较好或较安全的社会地位。由下游而上游，由东而西，是本地汉化微观过程进行的基本方向；循此方向，本地俗话说“一截骂一截”，也表现了此燃烧作用之进行与推移。

近代华夏边缘再造中的北川人认同

在前面两章中，我曾说明近代民族主义下的华夏边缘再造——在政治与学术的交互作用下，中国知识分子以当代人文社会科学调查、研究所得知识，将传统的“边疆蛮夷”变为国家边界内的“少数民族”。在此，我们可以借青片河、白草河流域北川人由“羌番”成为羌族为例，说明此一近现代历史变化在地方上进行的微观过程。

在本书第八章中，我曾说明“羌”为古代华夏心中的一种西方异族概念，表达华夏心目中“西方那些不是我族的人”。由商代到汉代，随着华夏及华夏认同的向西扩张，华夏心目中“羌人”所指涉的地理人群概念也随之西移，这也是华夏边缘的西移。北川土著便居住在这个华夏心目中的“羌人”地带上，因此在明清时期，他们常在文献中被称作“羌”或“羌番”。但在地方上，如前所言，他们常被下游村寨的人咒骂作“蛮子”，他们也常咒骂上游的人群为“蛮子”，但大家都自称是“汉

人”。在近代华夏边缘再造中，他们并非立刻被识别为“羌族”，而是曾经由一复杂的社会过程。据曾参与20世纪50年代民族调查的学者表示，当时他们认为北川人都是汉人。他们所认知的羌族只有3万余人——与1953年人口统计中羌族有35 660人一致——全在川西岷江流域的汶川、茂县与理县一带。

事实上，在20世纪30至40年代以前，大多数近代中国知识分子心目中的“羌”只是一个历史上的异族概念，很少人认真思考当代哪些人是“羌族”，或其看法不一。如林惠祥认为羌族即当时青海的唐古特族（Tanguts）；[29]吕思勉则以为，当代羌族主要在青海、康藏、川西北及云南维西、中甸。[30] 20世纪30至40年代，始有中国学者在岷江上游进行较具近代学术意义的民族学、语言学调查。中华人民共和国建立以后，更具规模的民族调查与识别工作从此开展。“羌族”的人群指称范畴，也就在语言、文化、历史等客观知识建构下逐渐清晰。

羌族客观范畴的确立，主要赖语言学之助。经由闻宥等语言学者的调查与研究，分布在理县、汶川、茂县与黑水东部、松潘南部的许多土语由于其“相似性”而被归类为一种“语言”——因中国历史记忆中的“羌”而被命名为“羌语”。[31]然而，北川的非汉土著语言几乎已完全消失，且人们普遍宣称本家族祖先为外来的汉人。这也说明了为何在早期的民族识别中，他们都被视为汉人。唯一例外的是青片河上五寨地区；在这里，据1953年人口调查，有藏族1698人，羌族59人。青片河是北川最西方的一条湔江支流，上五寨又是青片河最上游的一个村落群。这个现象，显示此为“一截骂一截”汉化过程之结果——到最后，只有边缘的边缘人群无法摆脱其非汉身份，此非汉身份在民族识别中使他们成为藏族或羌族。

中华人民共和国成立以来，国家刻意提拔、培养一些出身农村的青年为地方干部。到了20世纪80年代初，许多北川地方政府干部、老师都出身于青片、白草、白坭、都坝等河流中上游农村。虽然过去他们自称“汉人”，并以北川为“大禹故里”为荣，但他们及其父祖辈常被下游的人骂作“蛮子”，对此人们都记忆犹新。此时近邻的岷江上游威、理、茂三县，部分村寨民众早已成为羌族，且在民族自治政策下得到各项优惠。因此，当这些出身山村的知识分子获知“羌族是一个

古老且过去很强大的民族”时，此一光荣的民族历史，以及文献中本地白草、青片羌的历史记忆，使得他们意识到所谓“蛮子”原来便是“羌族”。在现实利益与摆脱污化之民族情感下，这些知识分子不仅自身成为羌族，也努力恢复本地乡民的非汉历史记忆与认同。

20世纪80年代初，青片河上游上五寨地区许多的“藏族”与“汉族”村寨人群最先成为“羌族”。的确，此地民众在村寨形式、妇女服饰、葬俗、语言等方面与岷江上游之羌族有密切关联，有些家户也有祖先来自茂县、松潘之记忆。而后，北川各羌族自治县陆续成立。其成立先后顺序由青片、白草等河上游及于下游，由西部的青片、白草及于东部的白坭河、都坝河流域（图十四）。这是因为，本地每一相邻区域人群都有些亲属血缘关系，在文化习俗上也多少有些相似因素。加上过去本地常有“蛮娘汉老子”之俗谚；人们只说父系祖上是汉地来的，却未提及母系祖源，所以彼此常以“蛮娘汉老子”相咒骂。因此，在少数民族成为值得自傲及争取的身份认同时，人们开始愿意承认或宣称自己的母系为“羌族”，并强调本地与已成为羌族乡之上游地区的密切关系。如此“一截攀附一截”，由上游而下游，由西而东，愈来愈多的乡成为“羌族乡”。以人口而言，1982年北川羌族共有2　001人，1985年为39　722人，1987年则有52　783人。如以下一位白草河上游，过去白草羌的大本营片口报告人所说的：

这些民族，除祖先是羌族外，许多想种大烟的都来，许多外地人来上门。我的爷爷是三台来的……湖广填四川那是叶家。他们的碑上写的是湖北麻城孝感，他们的人也比较多。好多人都是这样：好像你的妻子是羌族，现在登记是以母姓，所以都变成羌族了。现在你要找一个父母都是羌族的很困难了。

除了现实动机外，历史感情因素在使人们成为羌族上更为重要。透过对历史的再诠释，北川羌族将“大禹”视为羌族祖先。前面我曾提及，过去白草、青片地区上下游各村落人群间曾有严重的族群歧视。因此无论对于知识分子或山间农民来说，民族政策下民族歧视已不复存在，以“大禹”为象征的古老羌族历史，更使乡民们产生对本民族的骄傲与情感，这些都是许多人将自己登记为羌族的重要原因。虽然目

前北川羌族人口仍未及全县人口的50%，但“羌族”与“大禹”已成为北川认同的精神与文化标志。

图十四　北川羌族乡成立时空顺序图

另一个被重新发掘的“历史”则是，关于被何卿杀害的明代白草羌领袖之历史记忆。相对的，“何卿”的历史形象也渐由汉人的拯救者转变为屠杀羌族的刽子手；“走马庙”成为纪念被何卿杀害的羌族英雄“走马将军”的庙子。目前白草河小坝内外沟里的民众，似乎对当年白草番受清剿的事仍保存一些历史记忆。他们说，统领四十八寨造反的是两仔妹（兄妹）；后来受到一个王家人的出卖，走马岭才被何卿攻下来。下面这是一位小坝受访者的谈话：

每年他遇难那天，冉家杀牛，秦家穿盔甲。还有就是，永兴的王家，每年六月二十三要去拉三犁地，就是赎罪一样。当初是攻不上来的。朝廷出重赏，一个王家的就带路。这一家，就要被惩罚一样。走马将军就是这四十八寨的首领。白马将军就是何卿，战死在镇江关。镇江关上面十五里还有一个白马庙，比较堂皇点。

现在，当地有些老人仍说“汉不祭走马，羌不祭白马”。另一种说法是，在走马岭原来修的是纪念何卿的庙子，但羌族塑匠把何卿塑成羌族悲剧英雄“佐玛”（后来误称作走马）的形象，并称之为“佐玛庙”，尊称“佐玛”为“白马老祖”或“白马祖师”。(32)我们不知道在20世

纪50年代之前，是否有人祭羌族头领“走马”，究竟过去本地民众是否都自称汉人、都祭“走马庙”，庙中供奉的是否为何卿。对绝大多数民众来说，如今他们也弄不清楚白马将军究竟指的是何卿还是被何卿杀害的羌族头领了。

北川华夏边缘之延续与变迁的历史意义

在这一章中，我以北川为例，说明一个西方华夏边缘的长期历史变化。北川这样一个小地方，两千年来其土著居民之族群认同变化，可以使我们对于华夏边缘的性质及其近代变迁有更深入的了解。

“禹兴西羌”之历史记忆及人们对它的理解，是此长程历史变迁的重要表征。战国至西汉之华夏创造此记忆；汉至魏晋的蜀人采用此记忆，而将本地化为华夏之域、本地人为华夏之人。这是本书前数章所言，华夏认同形成、扩张及其族群边缘西移过程之一部分。然而北川作为华夏边缘的边缘，以及汉代部分蜀人心目中的大禹所生之地，西汉时此处为华夏边缘之“夷人”所居，两千年后此处仍为中国少数民族地区；此说明西汉以来华夏边缘在此推进缓慢，也说明华夏边缘的向外扩张有其人类生态上的限制。虽然在清代，本地人曾几乎都成为奉祀“大禹”的汉人，但今日40%以上本地人都成为少数民族。他们大多数在20世纪80年代中期成为羌族，“大禹”在他们眼中则成为羌族祖先。这样长程又多转折的历史过程，说明以“近代建构”来理解如羌族这样的当代中国少数民族，显然也不宜过于草率。另一方面，这个例子也说明，“民族实体论”之见解忽略了华夏边缘的历史变迁，以及人们跨越汉与非汉族群边界的能力。

我由几方面来总结本章论述。

首先，在此华夏边缘，20世纪上半叶本地汉与非汉之间区分模糊；无论是在文化习俗或历史记忆上都呈现混杂而经常有争议的状态。这是汉化过程所造成的一种华夏边缘微观情境。在此华夏边缘情境中，“汉人”与“蛮夷”之间界线模糊且常在争议中；此微观情境中的人际互动，如夸耀、批评与模仿，推动汉化过程。当汉化之认同变迁造成华夏边缘逐步西移，旧华夏边缘上的人群如魏晋以后的蜀人，才

自认为也被他人认为是毫无疑问的华夏或汉人。

其次，造成华夏边缘微观情境的，经常是汉移民所引发的资源竞争以及帝制王朝军政势力的介入。在此情境中，压迫与歧视造成边缘非汉土著的社会劣势地位；为了追求较安全的社会地位，他们模仿汉人习俗，攀附汉人祖源记忆，也如此自称汉人。中原王朝与地方郡县对于非汉土著固然有些制度化的迫害与歧视，然而民众日常生活中经常感受的迫害与歧视却主要来自邻近家族、村落和城镇之人。如在本章的例子中，“土著”很少有机会接触到姜炳章这样有学问的县官；因不堪歧视而让他们逐渐“汉化”的，主要是他们日常生活中经常接触的邻近或同村“汉人”，而这些“汉人”也被他人讥为“蛮子”。以此而言，学者以“文明核心”与“边缘人群”之互动来探讨汉与非汉关系，(33)固然可在代表儒家教化观与其背后中国王朝势力之县官姜炳章在北川的作为上得到印证，但却忽略了文化与认同变迁进行的关键是在亲近人群之间。在此，自视为来自文明核心者，却常被他人认为是边缘蛮夷。以此我们可进一步思考，中国文献中常称某地有熟番、生番之分，这样的记载不能只被视为汉人作者对开化、未开化异族之分类，(34)而更应考虑它可能反映着汉化微观情境所造成的族群现象；也就是，当时的熟番可能自称“汉人”。

再次，以此而言，20世纪80年代以来许多北川山间村落“汉人”成为羌族并非突兀，也非只为了国家给少数民族的优惠。这个当代现象可以理解为，在上述模糊的华夏边缘，经由微观情境中亲近人群间的互动，人们逆反过去“一截骂一截”的过程而“一截攀一截”地成为羌族，最终仍是为了追求较优越或有利的社会身份。在成为羌族的过程中，北川羌族知识分子重新诠释“大禹”与“走马将军”；前者成为羌族祖先，后者也成为北川羌族的悲剧英雄。这样的过程也不新颖；汉代蜀人借着“大禹”和“黄帝”历史记忆以成为华夏，所经历的是类似的过程。

最后，北川人认同的历史变化，也是长期华夏边缘形成与变迁的一部分。无论是汉代蜀人、20世纪上半叶的北川汉人，或是当今北川羌族，都是此华夏边缘之历史产物。以此而言，近代北川山间居民由“羌番”“汉人”成为羌族的变化，在长程华夏边缘历史中有其特殊意

义——非汉族群不再是受污化的“蛮夷”，而是值得骄傲的少数民族；边缘地带资源匮乏所造成的族群内外之冲突与暴力，也在国家及民族体系之资源分配下得到缓解。由过去华夏边缘的“汉化”趋向来说，近代北川发生的逆向“少数民族化”变迁，一方面见证“昨日之非”以及过去汉与非汉之间有一模糊边缘地带，另一方面也显示近代华夏边缘变化之正面价值。

---

(1) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. edition （London: Verso, 1991）; Eric Hobsbawm & Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition* （Cambridge: Cambridge University Press, 1983）.

(2) Harrell Stevan, “The Hsitory of the History of the Yi,” in *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, ed. by Stevan Harrell （Seattle: University of Washington Press,1995）.

(3) 《史记》卷十五，六国年表第三。

(4) 南朝时裴骃作《史记》集解，引成书于晋的《帝王世纪》记载谓：“孟子称，禹生石纽，西夷人也。”然而今本《孟子》中并无此文。《帝王世纪》残文中有“禹长于西羌”，或称禹为“西羌人”或“夷人”的记载。

(5) 此处我采童恩正之说，秦灭蜀后所立之几个蜀侯皆蜀王室之人而非秦王之子。参见童恩正：《古代的巴蜀》，重庆出版社，1998，第153—154页。

(6) 童恩正：《古代的巴蜀》，第150—152页。

(7) 唐代文献《括地志》称：“石纽山在汶川县西七十三里；广柔废县在汶川治西七十三里。”《元和郡县志》指“通化”本汉代广柔县地。以上两文献中的“广柔”都是指今之理县通化，也就是岷江上游支流杂谷脑河一带。

(8) 《后汉书》卷八十二上，方术列传第七十二上。

(9) 《华阳国志》卷三，蜀志。

(10) 《文献通考》卷三百一，物异考七，“岁凶”。

(11) 北川县政协文史资料委员会：《北川羌族资料选集》，北川县政协文史资料委员会，1991，第23—29页。

(12) 徐天佑注《吴越春秋》时称：“石纽在茂州石泉县，其地有禹庙，郡人

相传禹以六月六日生。”

(13) 张沆纂、赵德林修：《道光石泉县志》，道光十四年刻本。

(14) 顾炎武：《天下郡国利病书》。

(15) 瞿九思：《万历武功录》，载《中国野史集成》第二十六册，巴蜀书社，1993，第22—26页。

(16) 张潮等辑、杨复吉等重修：《昭代丛书》己集广编卷三十四《说蛮》（檀萃撰），道光十三年吴江沈氏世楷堂刊本。

(17) Evelyn S. Rawski, “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History,” *Journal of Asian Studies* 55. 4（1996）: 829–850.

(18) Ho Ping-ti, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s ‘Reevnisioning the Qing’,” *Journal of Asian Studies* 57. 1 （1998）: 123–155.

(19) Pamela K. Crossley, “Conclusion,” chap. in *Three Manchu Generations and the End of the Qing World* （Princeton: Princeton University Press, 1990）.

(20) John R. Shepherd, “Rethinking Sinicization: Processes of Acculturation and Assimilation,”in *State, Market and Ethnic Groups Contextualized*, ed. by Bien Chiang and Ho Ts’ui-ping（Taipei: Institute of Ethnology, 2003）, pp.133–150.

(21) 关于后一问题需作些说明。在20世纪60年代末至20世纪70年代，当人类学族群理论对于“族群”有革命性的新了解时，以“客观文化特征”来理解及界定一民族的研究趋势受到严厉批评。20世纪80至90年代以来，学者多专注于族群认同中的“历史”建构、争论与想象。但也在此际，受习行理论与表征研究等影响，　“文化”作为一种表征体系，如何被人们诠释、创造、操弄及展演，以应和及修正各种的社会认同，成为研究的重要议题。

(22) Paul Connerton, *How Societies Remember* （Cambridge: Cambridge University Press,1989）; James Fentress & Chris Wickham, *Social Memory* （Oxford: Blackwell, 1992）; Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions* （London: Routledge Press, 1996）; Anthony P. Cohen, *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in*

British Cultures （Manchester: Manchester University Press, 1986）.

(23) Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice （London: Routledge & Kegan Paul, 1984）; Norbert Elias, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* （London: SAGE Publications, 1994）.

(24) 张沆纂、赵德林修：《道光石泉县志》卷十艺文《白草歌》（姜炳章），道光十四年刻本。

(25) 《道光石泉县志》卷十艺文《白草歌》。

(26) 杨钧衡等修，黄尚毅等纂：《民国北川县志》，巴蜀书社，1992，第524—525页。

(27) 杨钧衡等修，黄尚毅等纂：《民国北川县志》，第391页。

(28) 参见《道光石泉县志》卷五，武备志三。原文为：“俗囚首无冠，茂元具汉官易其姓名书冠间，届日启军门，铙吹数部，枞树鼓、大钲，令诸番鱼鳞入。羌闻鼓钲，望见汉冠及朱杆彩旗，皆大喜。举足盘跳舞欢呼震天。茂元出汉冠冠诸羌。诸羌跪起，各互视其首。踊跃东西走，既而又跪捧其首以谢。”

(29) 林惠祥：《中国民族史》，商务印书馆，1936，第142页。

(30) 吕思勉：《中国民族史》，东方出版社，1996，第4、 286—287页。

(31) 闻宥：《川西羌语的初步分析》，《华西大学中国文化研究所集刊》1941年第2卷，第58—90页。

(32) 北川县政协文史资料委员会：《北川羌族资料选集》，第168页。“走马岭”之名在何卿的时代就已出现在文献上，因此“走马”不应是“佐玛”的误称。

(33) Harrell Stevan, “Introduction,” in *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*.

(34) Norma Diamond, “Defining the Miao,” in *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, p.100.

结语　资源竞争、历史记忆与族群认同

华夏，这个人口庞大、文化多元、历史久远的族群，在人类历史上无疑是一个罕有的族群现象。不仅对于许多研究者而言，华夏是个难以理解的“民族”，对于现代许多自称或被称为中国人的华夏而言，究竟什么是中国人（或华夏）也经常是个困惑或有争论的问题。在本书中，我由一个新的角度——族群边缘的形成与历史记忆——来诠释这种族群现象。我所阐释的也就是，在特定的资源竞争与分配环境背景中，华夏边缘如何形成与变迁，以及华夏如何借历史记忆来凝聚、扩张，华夏边缘人群如何借历史记忆与失忆来成为华夏、非华夏，或成为二者间的模糊边缘。

这种华夏边缘的观点，与传统上华夏形成的一元或多元起源论观点有相当差别。从比较古典的黄河流域中心论来说，华夏似乎起源于“中原”核心，然后由此华夏民族或华夏文化向四方传播、扩散，终于造成广大地区有相同或相似血统、语言、文化的华夏民族。近数十年来，由于大陆各地域性考古文化的重大发现，华夏多元起源论抬头。于是，如今对于华夏形成的新解释便为：从新石器时代晚期或更早开始，由于各地域文化的发展与彼此互动，逐渐凝聚、形成广大地区有相似特征的夏商周三代文化。在本书中，我几乎完全没有提到文化的传播、接触与融合的问题。因此，最后我必须对此提出解释，并说明我对于华夏形成的一元传播论与多元融合论的看法。

无论是由一个中心扩散，或是多中心凝聚，这些对华夏形成的解释有两个共同点。第一，学者似乎认为无论是文化传播、扩散还是凝聚，都发生在一限定的范围内，这个范围也就是华夏在东亚大陆上的分布范围。第二，他们都强调“相似”文化特征的形成在华夏形成上的重要性。事实上，首先，由新石器时代晚期到商周时期，东亚、北亚与中亚各地区文化的传播、接触并没有一个明显的地理界线。以商周时期的鄂尔多斯式青铜器文化来说，这种青铜器文化与南西伯利亚某些考古文化间有密切的关系；有些学者还认为这种青铜器传统的部分因素源于中国北方。[1]如此，一元传播论者可以将此处当作一个中

心，建立起此种青铜器文化的扩散网，来说明某一分布在华北与南西伯利亚的民族之由来。多元融合论者也可以将此当作一个中心，来说明这个分布在华北与南西伯利亚的民族，如何由许多文化中心人群交互融合而成。学者们没有这么做是因为现在，或是在历史文献中，并没有这样一个“民族”存在，而非是考古资料不支持这种历史重建。因此，显然现实存在的中国边缘与历史上的中国边缘，都成为研究者意识上的边缘界线。这种边缘界线，常使他们忽略边缘内外的文化接触、传播与融合，以符合其华夏形成之说。

其次，关于各地“华夏文化”的相似性。毫无疑问，文化传播与地域性文化互动、融合，都造成广大地区文化间的相似性。但是，我不认为这种文化的相似性必然会形成一族群。事实上是，由新石器时代晚期到商周时期，整个东亚、北亚、中亚的各地域文化都有相似与相异的地方；客观说来，有些地域间相似点多些，有些地域间相异点多些。但是客观的文化相似与相异程度，并不是造成同一族群或不同族群的标准。造成族群认同的共同语言、文化，常是该人群中精英分子的主观想象或创造。它不一定符合或经常不符合语言学者、考古学者与民族学者的语言、文化分类系统。因此，在商周之际，事实上华北与南西伯利亚之间有足够的文化相似性，可以使华北的人群与南西伯利亚的人群结为更大范围的“华夏”；渭水中游与其他华北地区也有充分的文化相异性，使渭水中游人群视其他华北地区人群为异族，而单独形成一个小范围的“华夏”。因此，华夏边缘所在与地域文化的相似与相异并没有绝对的关联。

我并不完全否认文化传播、接触与融合所造成的“文化相似性”在华夏形成上的重要性。特别是在商周之际，逐渐被黄河、长江中下游各社会上层人群接受的共同文字书写系统，与由此传递的历史记忆，成为了凝聚华夏的文化共性基础。但是，这种客观的“文化相似性”以及由共同文字所传播的历史记忆，只是华夏主观选择共同“文化”与“历史”的客观基础。也就是说，在此客观基础上，华夏也可能主观选择更狭义的共同“文化”与“历史”来造成较小范围的华夏。无论如何，我们终需面对的问题是：华夏的边缘如何形成与变迁？

关于这一点，我认为：（1）特定环境中的资源竞争与分配关

系，是一群人设定族群边界以排除他人，或改变族群边界以容纳他人的基本背景；（2）这种族群边界的设定与改变，依赖的是共同历史记忆的建立与改变；（3）历史记忆的建立与改变，实际上是在资源竞争关系下，一族群与外在族群间以及该族群内部各次群体间，对于“历史”的争论与妥协的结果。

资源竞争与族群边缘的形成和变迁

在人类学族群研究中，许多学者都强调“族群”是人类在资源竞争中为了追求集体利益，并限定可分享资源的人群范围，进而产生的以主观认同凝聚的社会人群；这也就是所谓的“工具论者”观点。在华夏认同的形成、维持与变迁中，我们都可见到某种资源竞争与分配关系的形成、维持与变迁背景。

公元前2000—前1000年间气候的干冷化，对当时华北地区人群产生相当大的影响。一方面，在黄河中下游农业人群中，普遍形成由统治贵族阶层剥削农人的社会，造成不平等的资源分配关系（社会阶层化）。同时许多分散的群体兼并成较大的、权力集中的政治群体（政治集中化），以与其他政治群体争夺资源。另一方面，这种气候变迁又造成华北农业边缘地区人群的畜牧化以及因剧烈资源竞争而产生的武装化。在商周之际，由于适于农牧混合经济的环境南移，造成晋陕冀三省之北山岳地带激烈的人群资源竞争。在这种背景下，春秋战国时期南方各周邦国贵族开始自称华夏。被排除在华夏之外的农牧混合经济人群，便在这一过程中全面地游牧化。

华夏形成之后的一段时间，它的边缘仍往西、往南扩张；其主要背景仍是为争夺农业资源。到了汉代，华夏在亚洲的扩张已达到其农业经济、政治组织与社会文化所能存在的生态地理极限。从此，华夏边缘大致确立；华夏也从此努力维持其四方华夏边缘。在华夏边缘的扩张与维持中，华夏所宣称的领域主要是华夏政治力可及的农业区。在这些农业区中，早已存在着阶级剥削关系。因此在利益的抉择下，当地统治贵族也愿意成为华夏，以巩固，或至少能维持他们在当地资源分配体系上的优越地位，或能满足他们争夺更大范围资源的野心。

吴越的华夏化，便是这样的例子。

另外一些边缘人群，也为了某种资源竞争与分配的环境与人类生态因素，而未能或拒绝成为华夏。华夏曾努力将朝鲜半岛北部的土地、人民纳入华夏的资源共享系统之中。但是当地的部分贵族或政治群体，却期望维持本地原有的族群与国家体系（也是一种资源竞争与分配体系），以确保本群体（统治贵族群体）的优越地位。由于这些因素，加上华夏的政治控制力难及于此，于是朝鲜历史上各邦国贵族多处于华夏认同圈之外或边缘。汉代的青海河湟羌人，是另一种无法成为华夏的例子。在当地特殊环境中，资源竞争存在于许多分枝性结构关系中的游牧群体之间。在这里由于人畜的高度移动性，使得阶级间的剥削无从产生；中央化、阶序化的社会制度与资源分配关系，根本无法存在于这种农业资源匮乏的地区。因此，河湟地区也被排除在华夏之域外。

华夏边缘确立后，历代华夏政权并不依赖剥削边缘人群来维持；一般而言，传统华夏统治阶层最擅长的是剥削华夏农民。相反的，华夏边缘必须顺服、安定，以造成太平盛世意象。为达此目的，除了武力威胁外，多数时候华夏政权对于边缘人群是诱之以利，将他们维系在中国四周。同时，华夏统治阶层与知识分子经常强调边缘人群的“异类性”，如说他们无君无父、娶后母寡嫂等，以强化“异质边缘”的办法强调华夏间的同质性与增进彼此凝聚，其目的仍是为了维护华夏的共同资源。

在华夏边缘，历史上不断发生的“单于南下牧马”及汉军“不教胡马度阴山”或“直捣黄龙”之军事冲突，以及透过封赐、进贡、贸易、岁币、和亲、走私等之物资交换活动，都代表传统华夏边缘造成东半部亚洲整体区域经济不平衡，以及因此产生各种突破此“边缘”的经济调整尝试。无论如何，华夏与非华夏都为此付出相当大的代价，而其在资源平衡与互补上却成效甚微。在历史上更普遍发生但不常被记录在历史文献中的是，居于华夏边缘的个人或群体，在追求生存之最小风险与最大利益的经济动机下，以风俗习惯与祖源历史相互鄙视、夸耀、模仿，而在亲近的阶级、性别、家族、地域人群间形成一模糊华夏边缘；此也就是汉化微观过程下造成的汉与非汉之中介空间

（liminal）。

以此我们可以再思考，传统华夏及其边缘合而为一之近代中国国族建构，在东部亚洲人类生态上的历史意义。20世纪初民国肇造之时，在世界性国族主义概念风行下，全球各个新旧国家逐渐已无模糊的边疆，而只有确定的国族与国家边界。清末西方殖民主义列强对中国及传统华夏边缘地区的资源争夺与觊觎，即为此趋势的政治现实表征。因此在近代中国建构过程中，中国知识分子以扩大的中国民族概念将传统华夏边缘纳入国家疆界内，以维系在历史上与华夏有长久依存关系的边缘地理空间与人群。一方面，此可理解为国族主义下国际资源竞争的结果；将传统华夏边缘纳入国家与民族界线内，也是以建立共享资源的新国族来解决华夏边缘形成以来整体地区经济失衡而导致的冲突、暴力与纷扰。另一方面，也因传统华夏与华夏边缘概念，使得华夏仍需要“少数民族”此一边缘来维系其一体性。

即使在近代以来，在华夏边缘仍有许多对“历史”（家族史、民族史、地方史）的多元争议与相关“认同”变迁；现实的资源竞争与分配体系，以及人们追求个人或群体利益之动机，仍是产生这些争议与变迁的根本原因。无论如何，由商周时期华夏边缘之逐步形成，至秦汉时华夏边缘的向外推移、扩张，及至于历史上非华夏人群成为华夏，或华夏成为非华夏的过程中，人群间的资源竞争与分配关系及其变迁皆为其主要背景。

历史记忆与族群认同

在资源竞争与分配的现实考虑下，华夏如何凝聚成一个人群？在华夏边缘的扩张中，非华夏如何成为华夏（如发生在华夏边缘的“汉化”）？华夏的边缘确立后，华夏如何维持此边缘？当现实利益环境发生变化时，华夏如何成为非华夏（如近代部分边缘汉族之“少数民族化”）？对于这些问题，我们可以借社会群体的历史记忆与失忆来说明。

利用历史记忆来凝聚人群，并非始于春秋战国，也非只发生在华夏形成之中。事实上，这可能是人类之所以异于其他物类的关键所

在。在第二章中我曾说明，人类社会中最基本的人群单位便是母亲与她的亲生子女。在中文情境中，我们以“同胞手足”代表家庭中的兄弟姊妹，也以此代表民族成员。这说明当人类社会结群由“母亲与她的亲生子女”扩大至“族群”时，人们仍然以模拟同胞手足之情的“起源”来强调族群或民族情感与凝聚。族群与许多人类社会结群，都强调这种想象的共同血缘“起源”来凝聚成员，这便是族群认同“根基性”的由来。

华夏的形成亦如此。首先在春秋战国时，华夏各国的上层家族都述说、记录祖先的起源故事，如此形成纷杂的古帝王、英雄传说。在各家族与地域人群的竞争与融合中，这些古帝王、英雄传说逐渐彼此串联起来；譬如，传说中的古帝王帝喾成为商人与周人的共同祖先。如此，逐渐产生了一个树状的华夏祖先源流体系。各地方的华夏贵族，都将自己的祖先如枝叶般地依附在此华夏源流树上。这棵华夏源流树有主干与大小分枝的差别；同样的，华夏各人群间也有贵贱高下不等的地位。到了汉代，黄帝成了所有华夏的共同始祖，这就是这个华夏源流树的“根”，此后华夏多以黄帝子孙记忆来彼此认同。

春秋时期江苏南部吴国王室的华夏化，告诉我们华夏边缘人群如何以假借华夏祖先记忆来成为华夏（见第九章）。在许多华夏认同的边缘地带，如汉代的蜀郡与会稽，人们更借着强化“舜东夷之人也”“禹兴于西羌”等历史记忆，来使得整个地区人群摆脱华夏边缘地位。到了汉代，以历史记忆凝聚的华夏，其边缘已大致确定。这时华夏心目中边缘非华夏的蛮夷性（异质性），也因华夏对他们不同的历史记忆而有等差（见第十一章）。譬如在华夏心目中，祖先曾受箕子教化的朝鲜人，比起三苗后代的西羌便要文明得多。对异族不同的历史记忆，也表达了华夏心目中宽严不等的族群边界。华夏对朝鲜人开放其族群边界，希望其成为华夏，但对于西羌，则此方华夏边缘之族群界线便相对严格。无论如何，由于历史上朝鲜半岛上的邦国贵族一直保持或创造其自身的祖先历史记忆，因此一直将自己维持在华夏之外。

凝聚华夏的是集体历史记忆，由此产生的族群感情模拟同胞手足之情；这是族群认同根基性、情感的一面。在另一方面，如前所言，族群认同的产生与维持都在某种资源竞争与分配情境中。资源环境变

迁造成认同变迁，也借着人们集体遗忘、修正或重建历史记忆来调整可视为“手足同胞”的人群范围；这是族群认同工具性的一面。以此看来，人类的族群认同还是“自利”的。族群认同的工具性、现实性是其最基本的本质；由共同历史记忆产生根基性情感，仍只是现实利益下凝聚人群的工具。

但是，这只是以社会群体而言；社会群体的认同是自利的，或受一群自利的优势群体所掌控。值得注意的是，社会虽由许多个人组成，但个人的认同抉择却不一定符合社会潮流，或甚至违背个人利益。为了族群情感，许多人可以为本族群牺牲。在改朝换代之后，许多人改变了他们的认同，有些人却成为不合时宜的“前朝遗老”。也就是说，我们经常无法以“自利”或工具论的观点来解释个人的认同问题。这主要是由于族群感情模拟根基性的同胞手足之情。因此便如个人可以为他的兄弟姊妹牺牲，在根基化的情感下个人常将自己的利益置于度外以维护群体利益。也就如个人在同胞亲情中寻求慰藉一样；当经历巨大社会变迁的挫折与彷徨无依时，个人常在族群感情中找到归依。

个人记忆与社会记忆

社会生物学者理查德·道金斯曾以《自私的基因》一书应和爱德华·威尔逊的学说，强调动物的自利与亲亲性（nepotism），以此解释动物的许多社会行为。理查德·亚历山大更发挥此说，将其广泛运用在对人类社会文化的解释上。[(2)]基本上，这些学者认为：个人可能有非自利的行为，或甚至为群体牺牲，其目的在于保证基因群的延续。基因相近的人群结为群体，彼此相亲互利（所谓亲亲性），因此群体（基因群）是自私自利的。在本书第二章中，我曾对以此为基础的族群理论提出批评。但是在某一点上，我可以同意道金斯之说；那就是，个人可能有非自利的行为，但社会群体是自私的。

现在我们触及一些基本的问题：许多个人自利或非自利的抉择、行为与认同，如何形成社会群体自利倾向的认同？如果认同是由集体历史记忆来凝聚，那么我们的问题便是：个人记忆如何形成社会记忆

（包含起源或历史记忆）？个人记忆与社会记忆间有什么关系？

社会记忆由人群当代的经验与过去的历史、神话、传说等构成，借由文献、口述、行为仪式（各种庆典、纪念仪式与讨论会）与形象化物体（如名人画像、塑像，以及与某些记忆相关联的地形、地貌等）为媒介，这些社会记忆在一个社会中保存、流传。社会中的许多次群体，如职业群体、政治群体、地域群体、血缘与假血缘群体等，都创造、保存与强化各群体的集体记忆。在一个社会中，社会记忆不断地被集体创造、修正与遗忘。因此，凝聚一个社会（及各次级社会群体）的“记忆”是一种相当多元的、易变的综合体。

对于造成个人认同的根基性情感（primordial attachment）的由来，人类学者格尔茨曾以“既定特质”（givens）来解释；他所谓的既定特质，就是个人因生长在某一社会中而获得的语言、宗教、风俗习惯与宣称的血统等。[3]但是，无论是语言、宗教、风俗习惯与宣称的血统，都可能在认同变迁中被集体创造或改变。因此这种根基论的族群认同解释，在说服力上实有欠缺。我认为，将既定特质解释为个人从家庭、小区、学校、族群以及其他社会群体中得到的各种经验与记忆，更能够解释族群认同的根基性，同时也与认同的工具性本质不相矛盾。

个人从各级社会中所获得的记忆，有些是社会集体性的，有些是个人自传式的（autobiographical），有些是亲身经历事件留下的记忆，有些是非亲身经验的，有些在日常生活中经常被重复，有些则为对过去个别事件的记忆。在一个人的社会生活中，这些对过去的记忆形成个人心理上的一种构图（schema）。[4]当个人作为某群体的一分子，与外在世界的个人或群体互动时，透过这心理构图的回忆（remembering），个人得以建立其社会认同体系。[5]这样的回忆常是集体性的；社会人群经常集体选择、活化（activate）并强化特定的社会记忆，以凝聚成员彼此的认同。

在社会生活中，社会记忆与集体回忆不断相互滋长，彼此影响，也因此强化了个人或群体的认同，或造成认同变迁。这个过程大约是：在心理构图与社会认同体系中，个人“经验”到当前的重要事件或人物，“学习”到过去的重要事件与人物，也在此社会认同体系中，个

人的“行为”受未来目标的导引。所有这些个人由经验、学习与行为中得到的记忆，都可能成为强化或修正其社会认同体系的心理构图的一部分。更重要的是，这些“经验、学习与行为”常经过集体的修正；我们常与他人共同谈起彼此的经验、共同学习彼此经验与非经验的过去，并且在某种认同下共同行动。因此这些“记忆”是个人的，也是社会的。

生活在资源竞争与分配关系多变的现实社会中，为了个人或群体利益，个人经常强调或调整自身的认同体系；这个过程，与个人社会记忆的累积与调整互为因果。在现实社会生活中，某些社会记忆或历史记忆被选择、强化，造成个人认同体系中某种认同被强化，个人因此得与其他宣称此认同的人共同追求群体利益。个人与族群内外人群的互动经验，也影响个人哪些记忆被强化，哪些记忆被获得、修正或遗忘，如此造成个人族群认同的维持与变迁。因此，个人的社会记忆虽由其成长的社会供应，但个人的现实经验不断地成为记忆的一部分而影响其心理构图。在此心理构图下，个人又观察、经验发生在周遭的事情，以及不断强化或重新组织、诠释对过去的记忆。如此在同一社会中的个人，可能有不完全相同的心理构图与认同结构；同样的社会事件或社会变迁，也可能对他们的认同结构产生不同的影响。

由此可知，个人在群体中的利他行为与“基因”无关，而是受到社会人群集体记忆的影响。尤其是“族群”或“民族国家”这种以共同历史起源记忆来凝聚的人群，在“历史”被根基化的情境下，民族情感常使得个人可不顾自身利益以维护群体利益。这便是为何一篇诉诸民族感情的文章或演讲，可以使无数人抛头颅洒热血，而本民族的共同历史起源或光荣过去，几乎毫无例外地成为这种文章或演讲的主要内容。

典范观点与边缘观点

文献所保存的历史记忆，经常只是一种正统的、典范观点的历史记忆。在一个社会中，通常只有部分的人有权力记录与诠释历史；这种历史，忽略了许多个人的、社会边缘人群的历史记忆。因此，我们根据文献所呈现的华夏边缘的形成与变迁，可以说也是一种典范观点

——华夏中的统治者、知识分子、男人或核心人群的观点。因此，这也是以华夏中的统治者、知识分子、男人或核心人群为代表的华夏边缘之形成与变迁。譬如关于春秋时期苏南吴国的华夏化，历史文献中所记载的只是吴国王室为华夏之裔（太伯之后）。在古代华夏的典范观点下，只要一地的统治者是华夏已足，其人民仍被视为被外来华夏英雄征服及统治的“蛮夷”，甚至自称华夏之裔的本地豪长家族，也认为其人民为“蛮夷”。这情况，至明清及民国初期仍见于中国西南及南方许多土司地区：土司家族常自称为汉裔，因从征、入赘或其他缘故来此统治当地土著。无论如何，以春秋至汉代苏南的吴人为例，当时应有许多个人或地域人群保有不同于华夏的本土文化、历史记忆与认同，但在典范的历史记载里它们都被有意或无意地忽略了。同样的，当我们说华夏边缘在汉代大体完成时，毫无疑问，华夏之内仍存在许多帝力不及的边远空间与社会底层人群，当时他们仍非华夏，或华夏认同对他们而言可能毫无意义。一般人民由“蛮夷”成为华夏，应由于社会上下阶层人群间或邻近村落人群间，人们“一截对一截的”歧视与攀附，如此令所有本地家庭都有汉姓，并能依借“姓氏源流”或祖先迁徙历史而宣称自身为汉裔。

借着注重多元、边缘、微观的资料，包括口述历史与田野调查，我们可以察觉典范观点所未见及其所失。如本书所举清代北川人的例子，在此地区“华夏边缘”并非是汉与非汉截然区分之域。相反的，在微观的人群互动下，形成一涉及性别、阶级、家族、地域等区分的模糊的汉与非汉边缘。也因此，近百年来本地人一直摆荡于“汉人”与“非汉人”（少数民族）之间；有关“大禹”与“何卿”的历史，也在人群间不断被争论、诠释与再诠释。此也说明，无论是创造、维持一种认同，或是改变一种认同，在人群中都有不同的意见；而这种歧异与争论，也表现在人群对“过去”不同的选择与诠释之中。因此核心典范不是永久的核心典范，而边缘异端也非永远的边缘异端；在对于历史记忆的争辩以及在资源环境的变迁中，一个族群的本质不断地改变。

社会中普遍存在各种典范偏见，这是毋庸置疑的。在许多人文学术传统中，学者也经常将“社会”化约为某些特定文化表征的集结，因此落入典范观点的窠臼。无论是历史学者所谓的时代精神，或结构主

义人类学家所说的社会结构（social structure）、文化模式（cultural pattern）或考古学者所称的典范（norms），都宣示着一种整体观的、典范观点的对“社会”的理解。这种观点，近年来常被批评为是偏重上层阶级的（在历史学方面），非历史的（在人类学方面），或忽略“过程”的（在考古学方面）；由社会记忆的角度来说，无非是忽略了边缘的、个别的、异端的人类文化与历史记忆现象。[6]一位口述历史学者或是人类学田野工作者，经常从社会或某种学术传统中得到一些定见，使他们认为“那些人对过去的记忆最丰富、最真实或最有价值”，“那些地区的土著文化保存得最完整”或“那些人最懂得当地的文化”。如此，他们也难免被“典范观点”所惑，而未能见到族群认同完整与动态的一面。

无论如何，我们所知道的“正史”（典范历史）只是被社会中部分的人或人群所选择、强化、传布的社会记忆。以此对外划定族群边界排除外人，对内合理化该人群的优越地位。这些人或这群人，通常是年长者、统治阶层、祭师、男人、知识分子、优势族群或核心地域人群。他们所界定的“文化”，决定了该族群的边界与本质；另一些人被迫失忆与接受优势者的记忆，同时接受较低劣的社会地位。不愿接受这种记忆的人，便努力争夺对“过去”的选择与诠释权，以期在资源竞争与分配上取得较优越的地位。于是在生存资源的角逐中，历史记忆成为各社会群体以及各次群体间的一种争论与政治经济谋略的运用。

在现实生活中，个人以不同的社会群体成员身份，参与社会资源的竞争与分配，但在遭受挫折后，许多人则经常回到“族群”中寻求慰藉。这是因为，在每个人的人性深处，埋藏着我们对最原始人群感情（同胞手足之情）的信赖与渴求。也因为这种信赖与渴求，使得当社会边缘人群在“族群”中得到温暖时，经常忽略了事实上选择、诠释历史记忆来强化族群感情的那些人，而这些人经常也是在另一种社会人群分类中（统治阶级与被统治阶级、资本家与劳工、知识分子与文盲）造成他们较低劣社会地位的那些人。

华夏边缘的过去、现在与未来

新石器时代晚期到商周（含东周）时期，华北地区的人类资源竞争，及一连串的经济生态变迁与社会政治变迁，造成华夏与华夏边缘的出现。由战国时期到汉末，随着华夏之域的扩张，华夏边缘也逐步向外推移，而后稳固确立。华夏的形成有赖历史记忆；同时华夏的扩张，也造成许多原来的边缘人群“失忆”与历史记忆重塑，以加入华夏之中。从此，华夏成为东亚地区一个最大的维护共同资源的人群。这个群体，无论如何改朝换代，主要还是依靠内部由分工造成的阶级剥削来维持。对于华夏边缘的“异族”，华夏一面强调他们的异类性，一面威之以武、诱之以利，以维持边境的安宁。只要是无内忧（农民安于在资源分配上被剥削）、外患（边缘异族安于被排除在华夏的资源共享之外），便是华夏的太平盛世。

在近代中国之建构中，华夏及华夏边缘合而为一。首先，传统华夏心目中的“蛮夷”，如今成为“少数民族”；虽居于边缘、少数，相较于从前确是很有意义的改变。然而民国时期国民政府的民族政策，名为五族共和、民族平等，实际上是朝着“安边、治边”与“民族融合”的方向发展；此无法改变少数民族受污化之地位，更无力解决商业资本主义发展在新的中国边缘造成的资源分配不平等。以此而言，社会主义中国的建立，的确在很多少数民族地区造成人民的“解放”。贯彻民族平等政策与民族自治，以及给予少数民族的优惠，使得在曾往“汉化”方向摆荡的传统华夏边缘上，许多人如今都乐于承认或争取得到少数民族身份。如此将过去狭隘之华夏认同所造成的核心与边缘，结合为一国族国家下之整体资源共享体系。以人类生态来说，这应是两千年来华夏及其边缘发展中最具积极意义的一面。虽然这样的资源共享体系尚未能臻于全然公平、完美，然而由近年来汉族边缘的“少数民族化”趋势看来，最急切的调整已不在于汉与非汉之间，而在于整体体系内有资源等差的地域、城乡与职业群体之间。

最后，作为一位历史学者，我无法规划或建议未来；透过本书，我只是提出一个对“过去”的新诠释，并以此理解“当代”。若人们能将“当代”置于历史与人类生态的深度了解中，相信可以借此反思及调整当前各种的政策与作为，以期臻于更好的未来。然而，这里所涉及的历史，绝非传统史学中所称的“历史”。相反的，我认为基于传统史

学的“历史真相”争论，正是当前世界各民族内外冲突与暴力的渊薮。我所强调的是，将历史记载视为人类生态情境下的一种社会结群表征。因此，与其对一个“历史”的指责、纠正与争辩，不如将之视为“历史记忆”而去理解它产生的背景，以及历史书写背后的资源情境、社会认同与个人情感。这种理解，必有助于解决历史争端背后的认同争端，及更理性地解决人类资源分配、分享的问题。

---

(1) 林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载《考古学文化论集（一）》，第129—155页。

(2) E. O. Wilson, *Sociobiology: the New Synthesis* （Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975）; R. Dawkins, *The Selfish Gene* （New York: Oxford University Press, 1976）; R.D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs* （Seattle: University of Washington Press, 1979）.

(3) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp.259–263.

(4) 最早将“schema”一词用在心理学分析上的，可能是20世纪20年代的亨利·赫德（Henry Head）。20世纪30年代英国心理学者巴特利特，用“schema”来描述一种左右个人经验与回忆活动的心理结构，其本身则是许多过去记忆与经验的集结。后来，巴特利特的“schema”概念，成为许多心理学者研究回忆的重要理论架构。经由这个概念，学者们对于个人记忆与回忆有许多更深入的探讨与了解。同时，在不同学者对个人记忆的了解与分类中，“schema”或者“self-schema”有不同的含义。作为一位历史学者，我无意，也无能，沿随实验心理学者在这方面的讨论。但是，我认为这是一个在分析上很有用的概念；我们如何形容，在冗杂的“个人记忆”与为了某种认同而选择、强化的“社会记忆”之间，一种具有“滤网”作用的，一种使个人具有社会性的个人认知结构？“文化倾向”和“思想或行为模式”都过于强调共性；“人格”或“个人的心智结构”又过于强调个性。在社会与个人之间，我们似乎缺乏一种能沟通二者的概念。这就是为何我借用心理构图“schema”一词的原因。有关巴特利特及其记忆理论，请参考本书第二章及第九章相关内容。

(5) 我称之为一种社会“认同体系”而非只是一种“认同”，这是因为每个人都有许多的社会身份认同；在台湾，一个人可能自称台湾人、客家人、女人、劳工阶级、中部人、汽车业的人等等。这许多的身份认同，在不同的情景或不同的时间中，可能有些被忽略，有些被强化，但它们形成一个互相关联的整体，这就是我所谓的“认同体系”。

(6) 王明珂：《谁的历史：自传、传记与口述历史的社会记忆本质》，《思与言》1996年（第34卷）第3期。

参考书目

一、古籍史料

《尚书》，十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1970。

《诗经》，十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1970。

《左传》，十三经注疏本，台北：艺文印书馆，1970。

《吕氏春秋》，四部备要，台北：中华书局，1971。

《山海经》，毕氏岩灵山馆校本，台北：启业书局，1977。

（汉）司马迁：《史记》，点校本，北京：中华书局，1959。

（汉）班固：《汉书》，点校本，北京：中华书局，1962。

（晋）陈寿：《三国志》，点校本，北京：中华书局，1959。

（晋）常璩：《华阳国志》，台北：台湾商务印书馆，1979；上海：上海书店出版社，1989。

（南朝）范晔：《后汉书》，点校本，北京：中华书局，1965。

（唐）房玄龄等：《晋书》，点校本，北京：中华书局，1974。

（唐）李吉甫：《元和郡县志》，台北：台湾商务印书馆，1983。

（宋）马端临；《文献通考》，台北：台湾商务印书馆，1987。

（明）瞿九思：《万历武功录》，载《中国野史集成》第二十六册，成都：巴蜀书社，1993。

（清）王先谦：《荀子集解》，台北：世界书局，1971。

（清）胡渭：《禹贡锥指》，载阮元辑《皇清经解》第三册，台北：汉京文化事业有限公司，1980。

（清）孙诒让：《墨子闲诂》，台北：世界书局，1974。

（清）朱右曾：《逸周书集训校释》，台北：世界书局，1957。

（清）张沆纂、赵德林修：《石泉县志》（道光），1834。

（清）檀萃：《说蛮》，载《昭代丛书己集广编》卷三十四，吴江沈氏世楷堂刊本，1833。

（清）顾炎武：《天下郡国利病书》，台北：台湾商务印书馆：1981。

王国维：《古本竹书纪年辑校》，台北：世界书局，1957。

黄尚毅等纂，杨钧衡等修：《民国北川县志》，成都：巴蜀书社，1992。

二、中日文参考文献

安应民：《吐蕃史》，银川：宁夏人民出版社，1989。

白川静：《羌族考》，载《甲骨金文学论丛（第九册）》，油印本，1958。

北川县政协文史资料委员会：《北川羌族资料选集》，北川县政协文史资料委员会，1991。

北京市文物考古研究所：《十年来北京考古的新成果》，载文物编辑委员会编《文物考古工作十年》，北京：文物出版社，1991。

北京市文物管理处：《北京市平谷县发现商代墓葬》，《文物》1977年第11期，第1—8页。

北京市文物管理处：《北京地区的又一重要考古收获——昌平白浮西周木椁墓的新启示》，《考古》1976年第4期，第246—258、228页。

滨田耕作、水野清一：《赤峰红山后》，载东亚考古学会编《东方考古学丛刊》甲种第六册，东京：雄山阁，1939。

曹建恩、齐晓光：《内蒙古克什克腾旗龙头山遗址第一、第二次发掘简报》，《考古》1991年第8期，第704—712页。

陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：科学出版社，1956。

陈志良：《禹与四川的关系》，《说文月刊》1943年（第3卷）第9期，第33—42页。

迟雷：《关于曲刃青铜短剑的若干问题》，《考古》1982年第1期，第54—59页。

崔璇：《内蒙古中南部石佛塔等遗址调查》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号，第133—142页。

崔璇：《内蒙古先秦时期畜牧遗存述论》，《内蒙古社会科学》1988年第1期，第69—74页。

崔璇、崔树华：《内蒙古中南部的原始城堡及相关问题》，《内蒙古社会科学》1991年第3期，第75—80页。

崔璇、斯琴：《内蒙古中南部新石器–青铜时代文化初探》，载中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集1983》，北京：文物出版社，1985。

戴应新、孙嘉祥：《陕西神木县出土匈奴文物》，《文物》1983年第12期，第23—30页。

岛邦男：《殷墟卜辞研究》，温天河、李寿林译，台北：鼎文书局，1975。

董楚平：《吴越文化新探》，杭州：浙江人民出版社，1988。

董作宾：《殷代的羌与蜀》，《说文月刊》1942年（第3卷）第7期，第103—115页。

杜正胜：《先周历史的新认识》，载《古代社会与国家》，台北：允晨文化实业公司，1992；原刊于《台湾大学历史学系学报》1991年第16期。

杜正胜：《动物纹饰与中国古代北方民族之考察》，《历史语言研究所集刊》1993年第64本第2分册，第231—408页。

傅斯年：《夷夏东西说》，载历史语言研究所编《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集（下）》，南京：历史语言研究所，1935。

傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《历史语言研究所集刊》

1928年第1本第1分册，第3—10页。
甘肃省文物工作队、宁夏回族自治州文化局、东乡族自治县文化馆：《甘肃东乡林家遗址发掘报告》，《考古学集刊》1984年第4期，第111—161页。
高东陆、许淑珍：《青海湟源莫布拉卡约文化遗址发掘简报》，《考古》1990年第11期，第1012—1016页。
顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族—羌族》，《社会科学战线》1980年第1期，第117—152页。
郭大顺：《西辽河流域青铜文化研究的新进展》，载中国考古学会编辑《中国考古学会第四次年会论文集1983》，北京：文物出版社，1985。
郭大顺：《试论魏营子类型》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，北京：文物出版社，1987。
郭沫若：《夨簋铭考释》，《考古学报》1956年第1期，第7—9页。
郭仁：《北京怀柔城北东周两汉墓葬》，《考古》1962年第5期，第219—239页。
韩嘉谷等：《蓟县邦均西周时期遗址和墓葬》，载中国考古学会编《中国考古学年鉴（1987）》，北京：文物出版社，1988。
胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1987年第1期，第70—81页。
胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，载黄盛章主编《亚洲文明论丛》，成都：四川人民出版社，1986。
胡谦盈：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学辑刊》1989年第6期，第123—142页。
胡谦盈：《试谈先周文化及相关问题》，载《中国考古学研究》编委会编《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，北京：科学出版社，1986。
黄盛璋：《铜器铭文宜、虞、夨的地望及其与吴国的关系》，《考古

学报》1983年第3期，第295—304页。

黄文山：《民族学与中国民族研究》，《民族学研究集刊》1936年第1期，第1—26页。

黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，《考古与文物》1983年第3期，第58—61页。

吉发习、马耀圻：《内蒙古准格尔旗大口遗址的调查与试掘》，《考古》1979年第4期，第308—319页。

贾鸿恩：《翁牛特旗大泡子青铜短剑墓》，《文物》1984年第2期，第50—54页。

江上波夫：《ユウラシア古代北方文化》，东京：山川出版社，1948。

江上波夫：《アジアの民族と文化の形成》，东京：平凡社，1985。

江上波夫：《騎馬民族国家》，东京：平凡社，1986。

江苏省文物工作队太岗寺工作组：《南京西善桥太岗寺遗址的发掘》，《考古》1962年第3期，第117—124页。

江苏省文物管理委员会：《江苏丹徒县烟墩山出土的古代青铜器》，《文物参考数据》1955年第5期，第58—62页。

蒋赞初：《关于江苏的原始文化遗址》，《考古学报》1959年第4期，第35—43页。

蒋赞初：《关于秦淮河流域古代文化的一些问题》，载中国考古学会编辑《中国考古学会第一次年会论文集（1979）》，北京：文物出版社，1980。

蒋智由：《中国人种考》，上海：华通书局，1929。

靳枫毅：《北京延庆军都山东周山戎部落墓地发掘纪略》，《文物》1989年第8期，第17—43页。

靳枫毅：《夏家店上层文化及其族属问题》，《考古学报》1987年第2期，第177—208页。

喀左县文化馆：《记辽宁喀左县后坟村发现的一组陶器》，《考古》1982年第1期，第108—109页。

喀左县文化馆等：《辽宁省喀左县山湾子出土殷周青铜器》，《文物》1977年第12期，第23—27、43页。

喀左县文化馆等：《辽宁喀左北洞村出土殷周青铜器》，《考古》1974年第6期，第364—372页。

李殿福：《建平孤山子、榆树林子青铜时代墓葬》，《辽海文物学刊》1991年第2期，第1—9、77页。

李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第265—283页。

李恭笃、高美骏、冯永谦：《内蒙古赤峰县四分地东山嘴遗址试掘简报》，《考古》1983年第5期，第420—429页。

李恭笃：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，《文物》1977年第12期，第1—12、81页。

黎光明、王元辉：《川西民族调查记录（1929）》，台北：历史语言研究所，2004。

李济：《中国文明的开始》，台北：台湾商务印书馆，1970。

李经汉、梁宝玲：《天津蓟县围坊遗址发掘报告》，《考古》1983年第10期，第877—893页。

李庆发、张克举：《辽西地区燕秦长城调查报告》，《辽海文物学刊》1991年第2期，第41—42页。

李庆龙：《明人董越有关朝鲜著作与明人对朝鲜的认识》，《史原》1993年第19期，第173—212页。

李孝定：《甲骨文字集释》，台北：历史语言研究所，1965。

李学勤：《宜侯夨簋与吴国》，《文物》1985年第7期，第13—16、25页。

李学勤：《从新出青铜器看长江下游文化的发展》，《文物》1980年

第8期，第35—40、84页。

李学勤：《殷代地理简论》，北京：科学出版社，1959。

梁星彭：《〈论先周文化〉商榷》，《考古与文物》1982年第4期，第86—91页。

辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《建平水泉遗址发掘简报》，《辽海文物学刊》1986年第2期，第11—29页。

辽宁省博物馆、朝阳市博物馆：《辽宁喀左南洞沟石椁墓》，《考古》1977年第6期，第373—375页。

辽宁省博物馆文物工作队：《辽宁朝阳魏营子西周墓和古遗址》，《考古》1977年第5期，第306—309页。

辽宁省文物考古研究所、喀左县博物馆：《喀左和尚沟墓地》，《辽海文物学刊》1989年第2期，第110—115页。

辽宁省昭乌达盟文物工作站、中国社会科学院考古研究所东北工作队：《宁城县南山根的石椁墓》，《考古学报》1973年第2期，第27—39页。

林幹：《匈奴通史》，北京：人民出版社，1986。

林沄：《商文化青铜器与北方地区青铜器关系之再研究》，载苏秉琦主编《考古学文化论集（一）》，北京：文物出版社，1987。

林向荣：《阿坝藏族自治州双语使用情况调查》，《民族语文》1985年第4期，第42—48、41页。

凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，南京：历史语言研究所，1934。

凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，上海：商务印书馆，1947。

刘观民：《内蒙古赤峰市大甸子墓地述要》，《考古》1992年第4期，第304—309页。

刘观民、徐光冀：《宁城南山根遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期，第117—140页。

刘观民、徐光冀：《内蒙古东部地区青铜时代的两种文化》，《内蒙古文物考古》1981年创刊号，第5—14页。

刘幻真：《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》1986年第6期，第485—496页。

刘节：《古邢国考》，《禹贡》半月刊第4卷第9期，1947。

刘来成：《河北怀来北辛堡战国墓》，《考古》1966年第5期，第231—242页。

刘启益：《西周夨国铜器的新发现与有关的历史地理问题》，《考古与文物》1982年第2期，第42—46页。

刘廷善：《内蒙古宁城县小榆树林子遗址试掘简报》，《考古》1965年第12期，第619—621页。

刘兴：《东南地区青铜器分期》，《考古与文物》1985年第5期，第90—101页。

刘兴、季长隽：《江苏丹阳出土的西周青铜器》，《文物》1980年第8期，第3—6页。

刘兴、吴大林：《江苏溧水县拓塘、乌山土墩墓清理简报》，《文物数据丛刊》1982年第6期，第73—77页。

刘兴、吴大林：《谈谈镇江地区土墩墓的分期》，《文物资料丛刊》1982年第6期，第79—85页。

卢连成：《扶风刘家先周墓地剖析——论先周文化》，《考古与文物》1985年第2期，第37—48、56页。

卢连成、尹盛平：《古夨国遗址墓地调查记》，《文物》1982年第2期，第48—57页。

卢连成、胡智生：《宝鸡茹家庄、竹围沟墓地有关问题的探讨》，《文物》1983年第2期，第12—16页。

卢连成、胡智生：《宝鸡贾村再次发现夨国铜器》，《考古与文物》1984年第4期，第107页。

吕智荣：《朱开沟古文化遗存与李家崖文化》，《考古与文物》1991年第6期，第47—52页。

吕智荣：《试论李家崖文化的几个问题》，《考古与文物》1989年第4期，第75—80页。

罗香林：《夏民族发祥于岷江流域说》，《说文月刊》1943年第3卷第9期，第43—66页。

罗振玉：《增订殷虚书契考释》，东京：东方学会，1927；台北：艺文印书馆，1969。

马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，北京：中华书局，1985。

马云鸿：《辽宁凌源县三官甸青铜短剑墓》，《考古》1985年第2期，第125—130页。

蒙文通：《赤狄白狄东侵考》，《禹贡》半月刊第7卷第1—3合期，1937。

南京博物院：《江苏句容浮山果园土墩墓第二次发掘报告》，《文物资料丛刊》1982年第6期，第37—53页。

南京博物院：《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》1980年第3期，第1—14页。

内蒙古文物工作队：《毛庆沟墓地》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

内蒙古自治区文物工作队：《凉城饮牛沟墓葬清理简报》，《内蒙古文物考古》1984年第3期，第26—32页。

内蒙古博物馆、内蒙古文物工作队：《玉隆太战国墓》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

内蒙古历史研究所：《内蒙古清水河县白泥窑子遗址复查》，《考古》1966年第3期，第115—121、146页。

宁结：《江苏句容浮山果园西周墓》，《考古》1977年第5期，第292—297、340页。

钱穆：《周初地理考》，原载《燕京学报》1931年第10期，亦见《古史地理论丛》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

青海省文物考古队：《青海民和阳洼坡遗址试掘简报》，《考古》1984年第1期，第15—20页。

青海省文物考古队：《青海民和县阳山墓地发掘简报》，《考古》1984年第5期，第388—395页。

青海省文物管理处考古队：《青海省文物考古工作三十年》，载文物编辑委员会编《文物考古工作三十年》，北京：文物出版社，1979。

屈万里：《先秦文史资料考辨》，台北：联经出版事业公司，1983。

冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，成都：四川人民出版社，1984。

任乃强：《四川上古史新探》，成都：四川人民出版社，1986。

任周芳、刘军社：《陕西武功郑家坡先周遗址发掘简报》，《文物》1984年第7期，第1—15、66页。

芮逸夫：《中国民族之构成》，《大陆杂志》1953年（第7卷）第1期，第25—33页。

上海市文物保管委员会：《上海马桥遗址第一、二次发掘》，《考古学报》1978年第1期，第109—136页。

沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》1997年第28期，第1—77页。

石蕴宗：《内蒙古农业地理》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1982。

四川省阿坝藏族自治州地方志编纂委员会：《阿坝藏族羌族自治州志》，北京：民族出版社，1994。

四川省编辑组：《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，成都：四川省社会科学院出版社，1985。

苏赫：《从昭盟发现的大型青铜器试论北方的早期青铜文明》，《内蒙古文物考古》1982年第2期，第1—7页。

孙宏开：《川西民族走廊地区的语言》，载中国西南民族研究会编《西南民族研究》，成都：四川民族出版社，1983。

孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，《民族研究》1986年第2期，第53—61页。

孙宏开：《论羌族双语制—兼谈汉语对羌语的影响》，《民族语文》1988年第4期，第55—65页。

塔拉、梁京明：《呼鲁斯太青铜器墓葬》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

唐兰：《宜侯夨簋考释》，《考古学报》1956年第2期，第79—83页。

陶宗冶：《河北宣化县小白阳墓地发掘报告》，《文物》1987年第5期，第41—49页。

田广金：《桃红巴拉墓群》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

田广金、郭素新：《阿鲁柴登发现的金银器》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

田广金、郭素新：《鄂尔多斯式青铜器的渊源》，《考古学报》1988年第3期，第257—275页。

田广金：《内蒙古朱开沟遗址》，《考古学报》1988年第3期，第301—332页。

天津市文化局考古发掘队：《河北大厂回族自治县大坨头遗址试掘简报》，《考古》1966年第1期，第8—13页。

童恩正：《古代的巴蜀》，重庆：重庆出版社，1998。

王道还：《史语所的体质人类学家：李济、史禄国、吴定良、杨希枚、余锦泉》，载王汎森、杜正盛等主编《新学术之路（上）》，台北：历史语言研究所，1998，第164—170页。

王汎森：《晚清的政治概念与“新史学”》，载《学术史与方法学的省思：历史语言研究所七十周年研讨会论文集》，台北：历史语言研究所，2000，第125—146页。

王明珂：《什么是民族：以羌族为例探讨一个民族志与民族史研究上的关键问题》，《历史语言研究所集刊》1994年第65本第4分册，第989—1027页。

王明珂：《台湾地区近五十年来的中国西南民族史研究》，载徐正光、黄应贵主编《人类学在台湾的发展》，台北：民族学研究所，1999。

王明珂：《民族史的边缘研究：一个史学与人类学的中介点》，《新史学》1993年第4卷第2期，第95—120页。

王明珂：《西周夨国考》，《大陆杂志》1987年（第75卷）第2期，第1—16页。

王明珂：《周人的族源与华夏西部族群边界的形成》，《大陆杂志》1993年（第87卷）第2期，第1—20页。

王明珂：《华夏化的历程：太伯传说的考古与历史学研究》，载《中国考古学与历史学整合之研究》，台北：历史语言研究所，1996。

王明珂：《鄂尔多斯及其邻近地区专化游牧业的起源》，《历史语言研究所集刊》1994年第65本第2分册，第375—434页。

王明珂：《过去的结构：关于族群本质与认同变迁的探讨》，《新史学》1994年第5卷第3期，第119—140页。

王明珂：《辽西地区专化游牧业的起源——兼论华夏边缘的形成》，《历史语言研究所集刊》1996年第67本第1分册，第195—238页。

王仁湘：《崧泽文化初论——兼论长江三角洲地区新石器文化相关问题》，《考古学集刊》1984年第4期，第278—306页。

王世民：《西周春秋金文中的诸侯爵称》，《历史研究》1983年第3

期，第3—17页。

王世庆：《台湾地区族谱与古文书之搜集与应用》，《中国民族学通讯》1983年第19期，第7—15页。

王天元（王元辉）：《近西游副记》，成都：四川文艺出版社，1997。

王永光：《宝鸡县贾村原发现夨王簋盖等青铜器》，《文物》1984年第6期，第18—20页。

王玉哲：《先周族最早来源于山西》，《中华文史论丛》1982年第3期，第1—24页。

汪宇平：《清水河县台子梁的仰韶文化遗址》，《文物》1961年第9期，第13—14页。

魏坚：《凉城崞县窑子墓地》，《考古学报》1989年第1期，第57—81页。

魏正瑾：《南京浦口出土的一批青铜器》，《文物》1980年第8期，第10—11、34页。

魏正瑾：《宁镇地区新石器时代文化的特点与分期》，《考古》1983年第9期，第822—828页。

乌恩：《殷至周初的北方青铜器》，《考古学报》1985年第2期，第135—155页。

乌恩：《论匈奴考古研究中的几个问题》，《考古学报》1990年第4期，第409—436页。

吴汝祚：《有关湖熟文化的几个问题》，《考古》1982年第1期，第38—40页。

肖梦龙：《母子墩墓青铜器及有关问题探索》，《文物》1984年第5期，第11—15页。

肖梦龙：《初论吴文化》，《考古与文物》1985年第4期，第61—72页。

谢端琚：《甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地》，《考古学报》1975年第2期，第57—88页。

谢端琚：《甘肃永靖张家咀与姬家川遗址的发掘》，《考古学报》1980年第2期，第187—220页。

谢端琚：《甘肃永靖莲花台辛店文化遗址》，《考古》1980年第4期，第296—310页。

谢世忠：《芮氏民族史的性质及其方法理论建构法则：兼论中国地区族群的历史过程研究》，载谢世忠、孙宝刚主编《人类学研究：庆祝芮逸夫教授九秩华诞论文集》，台北：南天书局，1990。

徐光冀：《赤峰蜘蛛山遗址的发掘》，《考古学报》1979年第2期，第215—242页。

徐光冀：《赤峰英金河、阴河流域的石城遗址》，载《中国考古学研究》编委会编《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，北京：文物出版社，1986。

徐天进：《陕西绥德薛家渠遗址的试掘》，《文物》1988年第6期，第28—37页。

徐锡台：《早周文化的特点及其渊源的探索》，《文物》1979年第10期，第50—59页。

徐中舒：《殷周金文集录》，成都：四川人民出版社，1984。

许新国：《青海互助土族自治县总寨马厂、齐家、辛店文化墓葬》，《考古》1986年第4期，第309—317页。

许倬云：《周人的兴起及周文化的基础》，载《中国上古史待定稿（三）》，台北：历史语言研究所，1985。

杨虎、顾智界：《内蒙古敖汉旗周家地墓地发掘简报》，《考古》1984年第5期，第417—426页。

杨泽蒙、胡延春、李兴盛：《内蒙古包头市西园新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1990年第4期，第295—306页。

杨中强、马耀圻、吉发习：《内蒙古中南部黄河沿岸新石器时代遗址

调查》,《考古》1965年第10期，第487—497页。

伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队：《西沟畔汉代匈奴墓地》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

伊克昭盟文物工作站、内蒙古文物工作队：《西沟畔战国墓》，载田广金、郭素新编《鄂尔多斯式青铜器》，北京：文物出版社，1986。

伊藤道治：《西周文化の起源と宗周》，载《中國古代王朝の形成》，东京：创文社，1975。

尹焕章等：《南京锁金村遗址第一、二次发掘报告》，《考古学报》1957年第4期，第13—30页。

尹盛平：《新出太保铜器铭文及周初分封诸侯授民问题》，载陕西历史博物馆编《西周史论文集》（上），西安：陕西人民教育出版社，1993。

尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，《文物》1984年第7期，第42—49页。

尹盛平、王均显：《扶风刘家姜戎墓葬发掘简报》，《文物》1984年第7期，第16—29页。

曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，《考古学报》1959年第4期，第47—50页。

翟德芳：《北方地区出土之马衔与马镳略论》，《内蒙古文物考古》1984年第3期，第33—38页。

张长寿、梁星彭：《关中先周青铜文化的类型与周文化的渊源》，《考古学报》1989年第1期，第1—22页。

张静、田子义、李道升：《朝阳小波赤青铜短剑墓》，《辽海文物学刊》1993年第2期，第15—17页。

张筱衡：《散盘考释》，《人文杂志》1958年第3、4期。

张学正、张朋川、郭德勇：《谈马家窑，半山，马厂类型的分期和相

互关系》，载中国考古学会编辑《中国考古学会第一次年会论文集（1979）》，北京：文物出版社，1980，第50—71页。

张映文、吕智荣：《陕西清涧县李家崖古城址发掘简报》，《考古与文物》1988年第1期，第47—56页。

张永年：《关于“湖熟文化”的若干问题》，《考古》1962年第1期，第32—37页。

张镇洪：《建平水泉夏家店文化遗址兽骨研究》，《考古与文物》1989年第1期，第57—63、102页。

张忠培等：《夏家店下层文化研究》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，北京：文物出版社，1987。

赵青芳：《南京市北阴阳营第一、二次的发掘》，《考古学报》1958年第1期，第7—23页。

赵生琛：《青海大通上孙家寨的匈奴墓》，《文物》1979年第4期，第49—53页。

赵松乔：《中国沙漠、戈壁的形成和演变》，载《中国干旱地区自然地理》，北京：科学出版社，1985。

镇江市博物馆、丹徒县文物管理委员会：《江苏丹徒大港母子墩西周铜器墓发掘简报》，《文物》1984年第5期，第1—10页。

镇江市博物馆等：《江苏金坛鳖墩西周墓》，《考古》1978年第3期，第151—154页。

中国社会科学院考古研究所甘肃工作队：《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》，《考古学报》1974年第2期，第29—62页。

中国社会科学院考古研究所泾渭工作队：《陕西长武碾子坡先周文化遗址发掘记略》，《考古学集刊》1989年第6期，第123—142页。

中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《赤峰药王庙、夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1974年第1期，第111—143页。

周法高：《金文诂林》，香港：香港中文大学出版社，1974。

朱贵：《辽宁朝阳十二台营子青铜短剑墓》，《考古学报》1960年第1期，第63—70页。

朱士光：《评毛乌素沙地形成与变迁问题的学术讨论》，《西北史地》1986年第4期，第17—27页。

朱永刚：《夏家店上层文化的初步研究》，载苏秉琦编《考古学文化论集（一）》，北京：文物出版社，1987。

竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，载《竺可桢全集》，北京：科学出版社，1979。

庄学本：《羌戎考察记》，上海：良友图书公司，1937。

姿念恩：《辽宁建平县喀喇沁河东遗址试掘简报》，《考古》1983年第11期，第973—981、1003页。

邹衡：《夏商周考古学论文集》，北京：文物出版社，1980。

邹厚本：《江苏南部土墩墓》，《文物资料丛刊》1982年第6期，第66—72页。

三、西文参考文献

Adams, William Y. “On the Argument from Ceramics to History: a Challenge based on Evidence from Medieval Nubia.” *Current Anthropology* 20 （1979）: 727–744.

Adams, William Y., Van Gerven, Dennis P. & Levy, Richard S. “The Retreat from Migrationism.” *Annual Review of Anthropology* 7 （1978）: 483–532.

Alexander, Richard D. *Darwinism and Human Affairs*. Seattle: The University of Washington Press, 1979.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Rev. edition. London: Verso, 1991.

Arens, W. “Changing Patterns of Ethnic Identity and Prestige in East Africa,” in *Perspectives on Ethnicity*. Ed. by Regina E. Holloman

& Serghei A. Arutiunov. The Hague: Mouton Publishers, 1978.

Arutiunov, S. A. & Bromley, Yu. V. "Problems of Ethnicity in Soviet Ethnographic Studies." In *Perspectives on Ethnicity*. Ed. by Regina E. Holloman and Serghei A. Artutiunov. The Hague: Mouton Publishers,1978.

Azzaroli, A. *An Early History of Horsemanship*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

Bakhurst, David. "Social Memory in Soviet Thought." In *Colletive Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: Sage Publications, 1990.

Banks, Marcus. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge Press, 1996.

Banton, Michael. "The Direction and Speed of Ethnic Change." In *Ethnic Change*. Ed. by Charles Keyes. Seattle: University of Washington, 1981.

Barfield, Thomas J. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989.

Barth, Fredrik. "Introduction". In *Ethnic Groups and Boundaries*. London: George Allen & Unwin, 1969.

Barth, Fredrik. "Segmentary Opposition and the Theory of Game: A Study of Pathan Organization." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1959): 5–21.

Bartlett, F. C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. London: Cambridge University Press, 1932.

Bentley, G. Carter. "Ethnicity and Practice." *Comparative Study of Society and History* 1 (1987): 24–55.

Bentley, G. Carter. "Migration, Ethnic Identity, and State Building in the Philippines: The Sulu Case." In *Ethnic Change*. Ed. by

Charles Keyes. Seattle: University of Washington, 1981.

Billig, Michael. “Collective Memory, Ideology and the British Royal Family.” In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: Sage Publications, 1990.

Bishop, C. A. & Smith, M. E. “Early Historic Populations in Northwestern Ontario: Archaeological and Ethnohistorical Interpretations.” *American Antiquity* 40 （1975）:54–63.

Blackman, D. J. “Comment.” In *Bronze Age Migrations in the Aegean*. Ed. by R. A. Crossland and A. Birchall. London, 1973.

Bodnar, John. “Power and Memory in Oral History: Workers and Managers at Studebaker.” *Journal of American History* 75.4 （1989）: 1201–1221.

Bökönyi, S. “Horse.” In *Evolution of Domesticated Animals*. Ed. by Ian L. Mason. London: Longman Group Limited, 1984.

Bolles, Edmund Blair, *Remembering and Forgetting: An Inquiry into the Nature of Memory*. New York: Walker & Co., 1988.

Bonte, Pierre. “Segmentarit et pouvoir chez les leveurs nomades sahariens. Elements d’une problematique,” in *Pastoral Production and Society*. Ed. by L’Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales. Cambridge: Cambridge University Press,1979.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Bromley, Yu. “The Term Ethnos and its definition.” In *Soviet Ethnology and Anthropology Today*. Ed. by Yu. Bromley. The Hague: Mouton Publishers, 1974.

Chang, Kwang-chih. *The Archaeology of Ancient China*, 4th ed., rev. and enl. New Haven & London: Yale University Press, 1986.

Charlton, Thomas. H. “Population trends in the Teotihuacan Valley A.D. 1400–1969.” *World Archaeology* 4 （1972）: 106–123.

Charsley, S. R. “The Formation of Ethnic Groups.” In *Urban Ethnicity*. Ed. by A. Cohen. London: Tavistock, 1974.

Cohen, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Cohen, Anthony P. *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester: Manchester University Press, 1986.

Cohen, R. & Middleton, J. “Introduction.” In *From Tribe to Nation in Africa*. Ed. by Ronald Cohen and John Middleton. San Francisco: Chandler, 1970.

Cohen, Ronald. “Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology.” *Annuel Review of Anthropology* 7 （1978）: 387.

Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press,1989.

Coser, Lewis A. “Introduction: Maurice Halbwachs 1877–1945.” In Maurice Halbwachs. *On Collective Memory*. Ed. & trans. by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Crossley, Pamela K. “Conclusion,” chap. in *Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Davis, Simon J. *The Archaeology of Animals*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

Dawkins, R. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1976.

Deetz, James. *Invitation to Archaeology*. Garden City, NY: Natural History Press, 1967.

Despres, Leo A. “Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society.” In *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Ed. by Leo A. Despres. The Hague: Mouton Publishers, 1975.

Diamond, Norma. “Defining the Miao.” In *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, ed. by Stevan Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Eberhard, Wolfram. *Kultur und Siedlung der Randvolker Chinas*, supplement to *Toung Pao* 36 （1942）.

Eberhard, Wolfram. *The Local Cultures of South and East China*, trans. by Alide Eberhard. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Elias, Norbert. *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: SAGE Publications, 1994.

Engestrom, Yrjo et al. “Organizational Forgetting: an Activity-Theoretical Perspective.” In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: SAGE Publications, 1990.

Evans-Pritchard, E. E. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Fairbank, John King, ed. *The Chinese World Order*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Fentress, James & Wickham, Chris. *Social Memory*. Oxford: Blackwell, 1992.

Fischer, Michael M. J. “Fischer: Ethnicity as Text and Model.” In *Anthropology as Cultural Critique*. Appendix. Chicago: Chicago University Press, 1986.

Fox, Robin. *Kinship and Marriage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Geertz, Clifford. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States." In *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. Ed. by Clifford Geertz. New York: Free Press, 1963. Also, Chap. in *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books,1973.

Geertz, Hildred & Geertz, Clifford, *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago,1975.

Gibbon, Guy. *Explanation in Archaeology*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Glazer, Nathan & Moynihan, Daniel P. "Introduction." In *Ethnicity: Theory andExperience*. Ed. by Nathan Glazer & Daniel Moynihan. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Gonzalez, Nancie L. & McCommon, Carolyn S., eds. *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*. Boulder: Westview Press, 1989.

Gould, Richard A. *Living Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Graham, David C. *The Customs and Religion of the Ch'iang*. Washington: The Smithsonian Institution, 1958.

Green, Stanton W. & Stephen M. Perlman, eds. *The Archaeology of Frontiers and Boundaries*. Orlando: Academic Press, 1985.

Gryaznov, Mikhail P. *The Ancient Civilization of Southern Siberia*. New York: Cowles Book Co., 1969.

Gulliver, P. H. *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955.

Haaland, Gunnar. “Economic Determinants in Ethnic Processes.” In *Ethnic Groups and Boundaries*. Ed. by Fredrik Barth. London: George Allen & Unwin, 1969.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Ed. & trans. by Lewis A. Coser. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

Hill, J. N. *Broken K Pueblo: Prehisoric Social Organization in the American Southwest*. Anthropological Paper no. 18. Tucson: University of Arizona Press, 1970.

Hirth, Friedrich. *The Ancient History of China*. New York: The Columbia University Press, 1908.

Hobsbawm, Eric & Ranger T., eds. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hobsbawm, Eric. “Introduction: inventing tradition.” In *The Invention of Tradition.* Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press,1983.

Hodder, Ian. “The Maintenance of Group Identities in the Baringo District, Western Kenya.” In *Social Organization and Settlement*, BAR Supplementary Series. Oxford, Eng.: British Archaeology Reports, No. 47, pt. 1, 1978.

Hodder, Ian. “Simple Correlations between Material Culture and Society: A Review.”In *The Spatial Organisation of Culture*. Ed. by Ian Hodder. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1978.

Hsu, Cho-yun & Linduff, Katheryn M., *Western Chou Civilization*. New Haven: Yale University Press, 1988.

Humphrey, Caroline. “The Uses of Genealogy: A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryat,” *Pastoral Production and Society*. Ed. by L’Equipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales. Cambridge: Cambridge University Press,1979.

Jacoby, R. *Social Amnesia: a Critique of Conformist Psychology from Adler to R. D. Laing*. Sussex: Harvester, 1975.

Keyes, Charles F. “Introduction.” In *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Ed. by Charles F. Keyes. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues Press, 1979.

Keyes, Charles F. “The Dialectics of Ethnic Change.” In *Ethnic Change*. Ed. by Charles F. Keyes. Seattle: University of Washington Press, 1981.

Khazanov, A. M. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Knutsson, K. E. “Dichotomization and Integration: Aspects of interethnic relations in Southern Ethiopia.” In *Ethnic Groups and Boundaries*. Ed. by Fredrik Barth. London: George Allen & Unwin, 1969.

Kozlov, V. “On the Concept of Ethnic Community.” *Soviet Ethnology and Anthropology Today*. Ed. by Yu. Bromley. The Hague : Mouton Publishers, 1974.

Leach, Edmund. *Political Systems of Highland Burma*. Norwich: Fletcher and son Ltd.,1964.

Marcus, George E. and Fischer, Michael M. J., *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press, 1986.

Marshall, Fiona. “Origins of Specialized Pastoral Production in East

Africa."*American Anthropologist* 92 （1990）: 873–894.

Martin, P., Hagestad, G. O. & Diedrick, P. "Family Stories: Events （Temporarily）Remembered," *Journal of Marriage and the Family* 50 （1988）: 533–541.

Mathewson, R. D. & Flight, C. "Kioto Bowls: a Fifteenth and Sixteenth Century Pottery Type in Northern Ghana." *West African Journal of Archaeology* 2 （1972）:81–92.

Middleton, David & Edwards, Derek. "Introduction." In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: SAGE Publications, 1990.

Moerman, Michael. "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67 （1965）: 1215–1230.

Mongait, A. L. "Archeological Cultures and Ethnic Units." In *Soviet Anthropology and Archeology* 7.1 （1968）: 3–25.

Nagata, Judith. "In Defense of Ethnic Boundaries: the Changing Myths and Chartersof Malay Identity." In *Ethnic Change*. Ed. by Charles Keyes. Seattle: University of Washington, 1981.

Naroll, Raoul. "On ethnic unit classification." *Current Anthropology* 5:4 （1964）:283–291; Comments, 291–312.

Obeyesekere, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Orr, Julian E. "Sharing Knowledge, Celebrating Identity: Community Memory in a Service Culture." In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: Sage Publications, 1990.

Ping-ti, Ho. "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's'Reevnisioning the Qing'," *Journal of Asian Studies* 57.

1 (1998): 123–155.

Pulleyblank, E. G. "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times." In *The Origins of Chinese Civilization*. Ed. by David N. Keightley. Berkeley: University of California Press, 1983.

Radley, Alan. "Artefacts, Memory and a Sense of the Past." In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: SAGE Publications, 1990.

Rawski, Evelyn S. "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *Journal of Asian Studies* 55. 4 (1996): 829–850.

Roosens, Ergeen E. *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. London: SAGE Publications, 1989.

Rosen, Steven A. "Notes on the Origins of Pastoral Nomadism: A Case Study from the Negev and Sinai," *Current Anthropology* 29 (1988): 498–506.

Ryder, M. L. "Sheep." In *Evolution of Domesticated Animals*. Ed. by Ian L. Mason. London: Longman Group Limited, 1984.

Sahlins, Marshall D. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

Sahlins, Marshall D. *How "Native" Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Sahlins, Marshall D. *The Use and Abuse of Biology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1976.

Sahlins, Marshall D. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

Schiller, N. G. "Ethnic Group are Made, Not Born: The Haitian Immigrant and American Politics." In *Ethnic Encounters:*

Identities and Contexts. Ed. by George L. Hicks & Philip E. Leis. North Scituate: Duxbury Press, 1977.

Schwartz, Barry. "The Reconstruction of Abraham Lincoln." In *Collective Remembering*. Ed. by David Middleton & Derek Edwards. London: Sage Publications, 1990.

Schwartz, Barry. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory," *Socail Forces* 61 （1982）: 374–402.

Sharer, Robert J. & Ashmore, Wendy. *Archaeology: Discovering Our Past*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1987.

Shepherd, John R., " Rethinking Sinicization: Processes of Acculturation and Assimilation." In *State, Market and Ethnic Groups Contextualized*. Ed. by Bien Chiang and Ho Ts'ui-ping. Taipei: Institute of Ethnology, 2003, pp. 133–150.

Shils, Edward. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties." *British Journal of Sociology* 8 （1957）: 130–145.

South, S. *Palmetto parapets*. Institute of Archaeology and Anthropology, Anthropological Studies No. 1. Columbia: University of South Carolina, 1974.

Stanislawski, M. "If pots were mortal." In *Explorations in Ethnoarchaeology*. Ed. by R.A. Gould. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.

Stevan, Harrell. "Introduction." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. by Stevan Harrell. Seattle: University of Washington Press, 1995.

Thompson, Richard H. *Theories of Ethnicity*. New York: Greenwood Press, 1989.

Tonkin, Elizabeth et al., eds. *History and Ethnicity*. London: Routledge, 1989.

Vainshtein, Sevyan. *Nomads of South Siberia*. Translated by Michael Colenso. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

van den Berghe, Pierre L. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier, 1981.

Vinnikov, I. N. “Araby v SSSR.” In *Sovetskaya Etnografiya* 4 (1940) : 1–22.

Vygotsky, L. S. *Mind in Society: the Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Wang, Ming-ke. *The Ch’iang of Ancient China through the Han Dynasty: Ecological Frontiers and Ethnic Boundaries*. Ph.D. diss. Cambridge: Harvard University, 1992.

Watson, Patty J., LeBlanc, Steven A. & Redman, Charles L. *Archeological Explanation: The Scientific Method in Archeology*. New York: Columbia University Press, 1984.

Wilson, E. O. *Sociobiology: the New Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

Wolf, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Yates, F. A. *The Art of Memory*. London: Penguin Books, 1969.

Zeuner, Frederick E. *A History of Domesticated Animals*. London: Hutchinson & Co,1963.

CHENGDU

DI WANG

Chengdu Under the Microscope

显微镜下的成都

王笛·著



中国微观史研究代表人物 | 美国城市史学会最佳著作奖得主 | 王笛

升华乡愁的解法　书写有情的正史

由公共生活的常变兴衰
揭地方与国家的张力和互动

上海人民出版社

文景
Horizon

显微镜下的成都

Chengdu Under the Microscope

王笛·著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

显微镜下的成都 / 王笛著．—上海：上海人民出版社，2020

ISBN 978-7-208-16252-5

I．①显…　II．①王…　III．①成都 - 地方史 - 文集　IV．①K297.11-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第041848号

书　　名：显微镜下的成都

作　　者：王笛

出品人：姚映然

责任编辑：章颖莹

转　　码：欣博友

ISBN：978-7-208-16252-5/K·2917

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景

新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

本书如有印装错误，请致电本社更换　010-52187586

目 录

导论：微观历史、叙事与历史书写
第一部分　街头：进入城市内部
　城市环境：城墙和街道
　商业空间：店铺与地摊
　日常空间：家与邻之间
　　街头剧场
　庆典空间：节日与仪式
　　以家庭和宗族为基础的庆典
　　以街邻为单位的庆典
　社区自治：共同体意识
　　春节的庆祝
　　城隍出驾
　　清明节
第二部分　茶馆：打开微观世界
　1900年与1949年：两处历史现场
　　1900年1月1日：早茶
　　1949年12月31日：寻梦
　作为公共舞台的茶馆
　　坐茶馆与吃闲茶
　　社交：一个社区和信息中心
　　茶馆文化：茶馆中的语言和习惯
　　茶馆休闲的多重角色
第三部分　袍哥：解谜秘密社会
　川西乡村的命案与调查
　　杀死亲生女
　　调查的开始
　　佃户“舵把子”
　　何处是“望镇”
　神秘的语言与政治文化
　　联络的秘密政治
　　隐语与自我身份认同

饮茶吟诗中的力量角逐
语言与历史记忆
第四部分　麻将：跨世纪的困惑
麻将的政治
百年反麻将运动
麻将官司与居委会
麻将造成的社会问题
麻将问题上的国家与个人
国家对麻将的管控
个人权利和集体利益的矛盾
城市、休闲与日常生活的冲突
城市形象和城市精神的争论
麻将、休闲以及日常生活
附录　巨区：从长江上游出发
重庆与成都
城市与茶馆
咽噜与袍哥
咽噜：游民的帮伙
袍哥：四川的哥老会
代跋：探寻历史的多面性
征引资料目录
王笛主要著述目录
后记

图表目录

图1-1　成都城外的一个路口

图1-2　鸟瞰成都

图1-3　成都城门素描

图1-4　成都满城里的街景

图1-5　成都街头的行人和黄包车

图1-6　成都的一条商业街和两边的店铺

图1-7　成都街头卖灯芯的小贩

图1-8　成都东大街

图1-9　成都街头的理发匠

图1-10　中国各地区春节贴的灶神

图2-1　成都的商业区

图2-2　在城墙上看成都和远眺南门城楼

图2-3　抗战时期一家露天茶馆，看得出来顾客主要是学生和文人

图2-4　抗战时期一家露天茶馆，可以看到许多顾客是军人

图3-1　“木杨城”的描述

图3-2　盘《海底》诗文

图3-3　袍哥《开山令》

图4-1　成都退休大妈在茶馆里打麻将

图4-2　小镇上的老人在简陋的社区活动中心打麻将

图4-3　老人们在彭镇观音阁老茶馆外面打牌

图4-4　老人们在彭镇观音阁老茶馆里打牌

表1　重庆牙行省籍分布表

表2　重庆土货贸易结构表

表3　1812年和1910年重庆及成都地区人口密度比较

导论：微观历史、叙事与历史书写

从望远镜到显微镜

虽然这些年来，我的研究和写作主要集中在微观历史，但是我对长江上游地区的研究，是从宏观开始的，有点像用一架望远镜来观察这个巨大的区域。我于1993年出版的《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究（1644—1911）》（下文简称《跨出》）一书，受到了施坚雅（G. William Skinner）研究的极大启发，没有把研究局限在四川省，而把整个长江上游区域作为对象，便是其影响的结果。《跨出》受两大史学思潮的影响：一是以布罗代尔（Fernand Braudel）为代表的法国年鉴学派，一是现代化理论。前者尤以布罗代尔的《地中海与菲利普二世时代的地中海世界》对我启发甚多，后者则是C. E. 布莱克（Cyril Edwin Black）的《现代化的动力——一个比较史的研究》使我获益匪浅。[1]在年鉴学派影响下，《跨出》虽然篇幅很大，但研究对象基本集中在从生态、人口到社会经济、组织和文化上，对政治事件涉及甚少。如果说年鉴学派对我选择研究对象作用甚巨，那么现代化理论则使我能够把如此丰富的资料和复杂内容统一于一条贯穿全书的主线之下。

与许多现代化问题研究者不同的是，我并不认为传统与现代化是完全对立的，正如我在《跨出》“导言”中所表明的：“我们不能把社会从传统到现代的演化看作是一场简单的转变，而应将其视为从远古时代到无限未来连续体的一部分。这即是说，传统和现代并不是一对截然分离的二项变量，而是由两个极构成的连续体。因此严格地说，传统与现代都是相对的，没有截然分离的界标，也不像革命那样有一个明确的转折点。在从传统向现代的过程中，社会犹如一个游标，愈来愈远离传统的极点而愈来愈趋近现代的极点。”因此，《跨出》是以“动态的眼光去看待长江上游区域社会的演化”。[2]

这样的构想，使我避免了在中国现代化研究中很容易出现的偏

向，即把晚期中华帝国或早期近代中国，视为一个停滞的社会——这正是西方和中国史学界普遍接受的观点。从黑格尔“一个无历史的文明”之说，到马克思“密闭在棺材里的木乃伊”之形容，还有马克斯·韦伯（Max Weber）所谓中国“没有形成一个成熟的城市共同体”的论断，以及中国史家“闭关自守”之论证，无一不是这种认识的反映。(3)然而在《跨出》中，无论从农业经济、传统手工业，还是从区域贸易、城市系统与市场网络，以及教育、社会组织、社会生活和社会文化方面，都可以看到这种发展，证明即使是中国的一个相对封闭的区域中，仍然存在着发展的内在动力，而且社会从未停止它的演化。

不过，也必须承认，我在进行《跨出》的这项研究时，主观上并未把“停滞论”作为自己所要论辩的对象，而且该书是在现代化理论影响之下完成的，其宗旨是探索一个传统的社会是怎样向现代演化的。在这种思想指导之下，把传统的丧失和现代因素的出现都视为社会进步的必然结果，并给予这种发展积极的评价；换句话说，《跨出》是从现代化精英的角度来看待社会变化的，把主要注意力放到他们的思想和活动上。研究地方精英，无疑是了解清代长江上游社会发展的一个极好窗口，然而这个角度也制约了我在该书中语言的使用，用目前比较时髦的话来说，是接受了精英的“文化霸权”（cultural hegemony）和“话语”（discourse）。例如在讨论民风民俗一节时，所使用的“懒散作风”“惰性”以及“不良社会风气”，把大众宗教都简单地归于“迷信”等，都是当时精英批评下层民众的常用语言，而我在使用这些带价值判断的词汇时却未做认真辨析。

但是十年以后，我的研究风格却发生了根本性的变化。对照《跨出》，从《街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治（1870—1930）》和《茶馆》两卷本（《茶馆：成都的公共生活和微观世界［1900—1950］》《茶馆：成都公共生活的衰落与复兴［1950—2000］》），可以看到我的学术兴趣、学术观念、学术方法的极大转变。如果说《跨出》是以精英的眼光去看社会变化的话，那么后三本著作则是从下层民众的角度探索现代化对他们日常生活的影响（虽然《跨出》也观察了普通民众，但并未对他们予以足够的重视），即注重传统的价值，并把下层民众作为自己的主要研究对象，而且把重点

从对社会的全面考察，集中到对社会生活和社会文化，特别是大众文化的探索之上。在分析社会演变时，我更加注意下层民众的反应，以及他们与精英和国家权力的关系，并考察民众怎样为现代化付出代价，同时揭示他们怎样接受、怎样拒绝他们所面临的变迁。如果说《跨出》注重“变化”，那么对街头文化和茶馆的研究虽然也讨论变化，但是更强调日常生活和文化的“持续性”（continuity）。因此我的研究范围也大大缩小，从整个长江上游区域集中到一个特定的城市，从社会的各方面聚焦到公共空间和公共生活，从200多年漫长的清代限定到20世纪前后60年（街头文化）和20世纪（茶馆）的历史。

研究街头文化和茶馆的课题是怎样形成的呢？在霍普金斯大学做博士论文之前，系里要求每个博士生必须提交一篇在原始资料基础上写成的研究论文，并在系里举办的讨论会上宣读和答辩。在选题的时候，一开始我打算写晚清成都的改良人物傅崇矩，从他的经历和思想来观察社会日常生活和文化，通过他的眼睛来看晚清的城市社会。在晚清，精英人物大部分关注的都是很大的问题，如国家政权问题、经济问题、社会弊病问题、专制问题，还有关于西学东渐和西方影响的问题。傅崇矩的独特之处在于他非常关注下层民众的问题。他做了一个详细的社会调查，编成了八卷本的《成都通览》(4)，包罗万象，犹如晚清成都的百科全书。他还创办白话文报纸，这些都反映了地方知识分子对他们所处社会的观察。深入这个题目后，我发现需要收集的资料涉及很广，我把触角延伸到档案、游记、日记、报刊以及文学资料，包括诗歌和小说，其中有不少描述了下层民众在公共空间中的活动，包括商业、娱乐、人与人之间的交往。因此我决定把研究范围扩大到观察下层民众在公共空间的活动。虽然公共空间、下层民众和大众文化其实是一个很大的问题，不过我把研究限定在成都这个比较具体的区域上。

《街头文化》的英文题目“Street Culture”的形成则带有某种偶然性。在我1998年题为“Street Culture”的论文发表之前，(5)可以说英语世界并没有这个用法，尽管当时对“urban culture”（城市文化）、“popular culture”（大众文化或通俗文化）、“mass

culture”（平民文化）、“plebeian culture”（庶民文化）等概念的使用已十分普遍。记得1995年在草拟论文提纲时，我的最初题目是“Popular Culture on the Street”，直译便是“街头上的大众文化”。但在论证这个题目时，有时为方便起见，行文中也用“street culture”。不想我的导师罗威廉（William Rowe）教授在审读这份报告时，对“street culture”这一组合十分欣赏，建议以此作为题目，以更简洁醒目。因此，这组合虽然是我偶然中所造，却是罗威廉教授帮我提炼而成的。

把研究的着眼点聚焦在街头文化，使我能集中深入考察和回答一些问题，包括：公共空间在城市日常生活中有何功能？城市民众与城市公共空间有何关系？谁是城市公共空间的主要占据者？普通民众是怎样使用公共空间的？国家和地方精英在多大程度上控制街头和社区？改革和革命是怎样改变人们的日常生活的？在这个社会转型时期，大众文化和公共空间是怎样发生变化的？在公共空间中，下层民众、地方精英与国家权力的关系是什么性质？以及大众文化与地方政治是怎样交互影响的？这些问题对认识中国城市十分重要，但仍缺乏研究，而对这些问题的回答无疑加深了我们对近代中国城市的理解。

《街头文化》完成后，在美国国家人文科学基金的资助下，我把全部精力放在完成关于20世纪成都茶馆和公共生活的两卷本专著上。茶馆的课题是街头文化研究的一个逻辑发展。从1995年着手写作《街头文化》一书起，我便竭力发掘关于地方文化的细节资料，然而困难重重。直到20世纪90年代末在成都市档案馆翻检出关于成都社会的各种珍贵档案资料时，我才真正有了进入这个城市的微观世界的可能。当我在成都市档案馆阅读那些卷帙浩繁的案卷时，一份又一份有关日常生活的资料浮出水面，当时激动又兴奋的心情，仍然记忆犹新。好在那个时候档案查阅相对开放，允许复印。那些档案的复印件，我在回美国的路上一直随身携带，甚至不放心托运，须臾不敢让它们离开自己的视线，生怕有任何闪失。

回到美国，我仔细通读这些档案资料，成都微观世界的秘密在我脑海徐徐展开：我看到了晚清和民国时期整个国家剧烈的政治动荡，在经历经济、社会、文化变迁之时，一个内陆城市的日常生活是怎样

进行的，人们怎样利用茶馆进行聊天、消遣、娱乐等各种休闲活动，但这些茶馆远远超出其休闲功能，实际上，从经济上讲，茶馆是一个市场；从政治上讲，则是地方政治的大舞台，亦是一个复杂的社会机构，是当时为数不多的公共空间之一，是人们能够承受的公共生活和乐意光顾的最大众化的设施。

在《街头文化》中，我对茶馆已经进行了初步探索，提出了不少问题，其后我关于茶馆的专著则把许多已经提出的问题深入化、具体化和微观化了。这个课题使我的研究范围进一步缩小，即从整个成都城市各种公共空间缩小到茶馆这一特定的公共空间，把茶馆作为一个微观世界来考察，去探索整个20世纪不同的历史时期、不同的政治环境下，人们的公共生活是怎样变化的，并由此去观察那个大世界的变迁。空间范围的限定，使进行非常细致的分析成为可能，从一定意义上来说，这项关于茶馆的研究或许可以说是“微观历史”（microhistory）。“微观历史”虽然在西方史，特别是中世纪欧洲史的研究中已有一定的发展，然而在中国史的研究中则基本阙如。这除了史学方法的问题外，还因为对于中国社会和社会生活的研究缺乏系统的资料。在中国几乎找不到像欧洲教会、宗教裁判所那么大量、系统和完整的档案记录。虽然我并未能克服这种资料的缺陷，但多年的努力——从挖掘档案到实地调查——使我能够进入茶馆的内部，去探索那丰富多彩、变化多端的微观世界。

我在《茶馆》的第一卷中强调了两个主要观点：一是所谓的国家文化（national culture）怎样影响到地方文化；二是以茶馆为代表的地方文化，怎样抵制和反抗国家文化的渗透和主宰。实际上，我是在考察两者是怎样互动的。读者不难看到，我对近代以来国家权力无限的扩张是持批评态度的，这当然也反映了我的史学观——总是站在弱者一边观察问题，同情下层弱势群体的遭遇。在此，值得强调的是，我并不同意有些论者所言，认为我在该书中忽视了现代国家政权在现代化过程中所扮演的积极角色。相反，我从未否认这一角色。但我关心的问题是，在推进现代化的无数措施中，普通民众究竟得到了多大好处，又做出了怎样的牺牲？

当然，我关于微观史的实践，不仅限于城市日常生活，同时还关

注乡村，特别是关注乡村社会的权力结构。我在《袍哥：1940年代川西乡村的暴力与秩序》这本微观史的著作中，通过这个在四川地区散布最广的秘密社会组织，观察其政治、经济、社会、文化的影响，探索其发生、发展的秘密。袍哥作为一个反清的政治组织，在长期的生存和斗争发展过程中，形成了一整套仪式、语言和行为模式。渗透到各种社会、经济活动之中。这个组织既垄断了许多地方政治和经济资源，又为许多平民提供了保护伞，所以大量民众加入其中，并创造了其独特的次文化，这种次文化至今仍然潜伏在中国当代社会之中，同时也是我研究的重点。这个课题可以帮助我们深入理解中国社会，理解秘密社会的长远影响。揭露一个秘密社会内部的秘密，揭示一个地区在一个长时期的社会控制，揭开一个占人口相当大比重的群体的秘密生活，对我们认识过去中国社会、文化、社区控制，以及今天中国社会的许多问题，均有所裨益。

我对袍哥的研究涉及过去中国秘密社会研究所缺乏的问题，考察了这个组织与民众的关系、组织的性质、语言、仪式、兄弟情谊、帮规、社会网络、分层和分野、组织结构、暴力、社区影响和控制力，在地方社会调解和稳定中所扮演的角色等，以及与社会各阶层、政府、军队、政党（包括国民党和共产党）的关系等。关于仪式，这一研究并不把袍哥当作一种民间宗教，我认为袍哥的各种仪式与其说是一种宗教崇拜，倒不如说是身份认同——作为兄弟会结盟的组织，这种仪式对于相互认同来说是十分重要的。

以袍哥的语言为例，秘密语言具有各种功能，如保护组织内部的秘密，提供一种表达手段，以达到特殊的目的，并在限定的集团内稳定成员，控制信息流动以及交换。袍哥隐语的发展基于两个重要因素：一是其组织的反应机制，二是社会环境所造成的政治卷入。秘语与暗号为袍哥创造了一种身份认同，为其成员与他人之间建构了一条分界线，从而把自己与其他人分离开来。袍哥隐语成为四川大众文化之组成部分。随着袍哥势力的扩展，其秘密语言也逐渐影响到地方社会。通过他们的隐语及暗号，我们可以进一步理解四川的政治和社会环境，追溯这个社会集团怎样在与国家权力斗争的过程中，在民众中建构了一个坚实的社会基础并创造出一种独特的次文化。

过去的研究虽然也重视社会控制，但是主要局限在政府对地方社会的控制，几乎没有关注到秘密社会组织对地方的控制。通过对袍哥的研究，我们可以看到国家权力之外的社会力量。以其在地方社会调解和稳定中所扮演的角色为例：在四川，人们之间有了冲突，一般不是上法庭，而是到茶馆评理和调解，称为“吃讲茶”，这样茶馆就成了一个解决纠纷之地。袍哥在其中扮演着重要的角色，经常被请去做调解人，这样的活动也显示了人们对官方权力的不信任，更愿意让自己的命运掌握在自己人手中。这一实践显示了市民的相对自治状态，有人称茶馆是“最民主的民众法庭”，民众试图在没有官方介入的情况下解决冲突，说明一种国家之外的社会力量的存在，可以反映出地方非官方力量的扩张。

中华晚期帝国时期以来，社会许多领域中政府权威的缺失，为地方精英留下了巨大的权力真空，其活动成为社会稳定的基础。虽然这种非官方力量从来没有发展到与官方对立或直接向其发起挑战的地步，但是它的存在及其对社会的影响，都使官方的“司法权”在社会的基层被分化。袍哥参与吃讲茶的活动，表现了精英活动的另一个侧面，那就是精英们如何处理个人之间以及个人与社会之间的冲突。如果我们认真考察这种活动的存在及其存在的环境，我们便不得不惊叹其韧性和深厚的社会土壤。许多事物在政治经济的变迁中，在国家的控制和打击下，在各种思想文化浪潮的冲刷下，都一个一个地消失了，但茶馆讲理却顽强地生存下来。这类活动在1949年共产党政权建立之后，才随着袍哥的毁灭而消失。

日常取向与宏大叙事

考察历史的角度和方法，经常因史家的历史观而异。过去我们研究历史，更多钟情于宏观历史和历史上的风云人物。黄仁宇风行一时的《中国大历史》，更使我们相信，历史学家应该高瞻远瞩，写历史也应有叱咤风云的气概、指点江山的魄力、洞悉世事的眼光，或像《资治通鉴》那样，为当政者提供治国的借鉴，或为国家民族复兴在意识形态上奠定基础。书写这样的历史，在相当程度上满足了我们驾

驭历史的野心。因此，整个中国的历史书写，从根本上看，可以说是一部帝王将相、英雄以及知识精英的历史，因为我们相信，只有书写他们，才能建构民族和国家命运的宏大叙事，才能体现史学家的使命感。

宏观历史当然是重要的，问题在于研究历史何必厚此薄彼？我们似乎不屑把精力浪费在那些历史上默默无闻的芸芸众生之上，生恐这样降低了历史研究的意义。但在我看来，没有无意义的研究对象，无论我们的研究对象是多么平淡无奇，多么缺乏宏大的“政治叙事”，如果我们有利用“显微镜”解剖对象的本领，有贴近底层的心态和毅力，我们都可以从那表面看来“无意义”的对象中，发现有意义的内涵。黄仁宇的《万历十五年》，不正是从一个平平常常的、“没有意义的一年”（a year of no significance），发现了这个帝国内部所隐藏的、导致灭顶之灾的深层危机吗？(6)当然，黄仁宇的兴趣，仍然在于帝王将相，与我所关注的默默无闻、日出而作日落而息的老百姓，依然有着遥远的距离。

我们事无巨细地了解帝王将相的一举一动，对那些宫廷闹事、明争暗斗了如指掌。他们当然比一个默默无闻的普通人对历史更有影响。但问题在于，我们所面对的是占总人口99%以上的这些小人物，他们每天也在创造历史，只不过创造的方式不同罢了。我们不关心他们的情感、他们的生活方式、他们对世界的看法、他们的遭遇、他们的文化、他们的思想，因为他们太渺小，渺小到难以进入我们史家的视野。因此，我们所知道的历史是一个非常不平衡的历史，我们把焦距放在一个帝王将相、英雄驰骋的小舞台上，而对舞台下面千变万化、丰富多彩的民众的历史却不屑一顾。在帝王和英雄的历史书写主导下，我们把希望寄托在历史上屈指可数的明君贤相身上，普通个体则如沧海的一滴水，可有可无，似乎在历史上没有留下任何踪迹。

研究成都也面临同样的问题。尽管在过去，可以说几千年来关于成都的各式各样的资料都留存了下来，但是并不能说我们只用这些资料就能找回成都的真实的历史，中间会出现很多问题，其中之一就是过去的历史记录，关于政治方面的内容很多，关于中央和地方政府的叙述很多，关于重要人物的记录很多，但是真正关于普通人、关于人

们的日常生活到底是什么样的，我们却说不清楚。今天我们了解自己的生活，但是我们了解多少50年前、100年前，一个普通成都人是怎么度过他的一天的，他是怎么在街头上或茶馆里活动的？现在我们每天看电视，其中所演的都是皇帝、大人物的事迹，或者是政治运动、战争，但是真正对占人口99%的一般民众，我们了解甚少。

研究日常、研究下层，说到底是历史观和方法论的问题。虽然我们的主流意识形态不断强调，“人民才是创造历史的动力”，但我们的历史研究实际上对这一动力却十分轻视。当然，论者可以反驳说，研究农民战争不也曾经是红极一时的“五朵金花”之一吗？但是，我们应该知道，这些农民战争的研究，基本是以其领导者为中心的。一个普通农民一旦成为农民起义的领袖，便成为我们历史撰写中的“英雄”。而他们的“英雄事迹”不过是进一步为我们的英雄史观提供更多的脚注和事例罢了。

地区或地方的研究是否可以提供一个理解中国社会和文化的普遍性知识，也是历史学家们关心的问题。微观研究的意义在于，能够把对历史的认识上升到一个更广义和抽象的层次而提供个案分析，不仅能丰富我们的地方知识，还有助于我们对中国的理解。由于中国地理、经济、政治、文化、社会特征的复杂性，任何同一性或特殊性都应在我们的思考范围之内。我们研究大众文化、一般民众、日常生活时，也应该重视那些具有普遍意义的重要事件。一方面，对微观和下层的研究，使我们能观察那些在社会底层、知之不多的现象；另一方面，对具有历史意义的重大事件的考察，可以加强我们对政治和日常生活的深刻理解。因此，当我们将微观视野放在民众、日常、街头、茶馆等问题时，精英、国家、政治运动等也不可避免地被纳入我们的讨论之中。这种取向使我们在研究微观问题时，也充分注意到宏观的历史事件。虽然微观历史对那些微不足道的细节或“小历史”津津乐道，但其所揭示的问题有助于我们理解大历史。[7]

一位我十分钦佩、成就斐然的前辈美国华裔历史学家曾经告诫道，“千万不要做第二等的题目”，言下之意是只有选重要题材研究才可能成就杰出历史学家，所以他所做选题都是关于国计民生的大题目。他的这种看法，引起不少国内史家的共鸣。但是我怀疑，是否真

的存在所谓“一等题目”或“二等题目”。我想在那些崇拜“一等题目”学者的眼中，巴黎圣塞佛伦街印刷作坊学徒工的杀猫，巴厘岛上原住民的斗鸡，成都穷街陋巷边茶馆的清谈……　应该都是末流题目了。其实，难道我们不认为每天的日常生活，较之突发的政治事件，更贴近我们的命运吗？

我们的史家热衷于宏大的政治叙事，还在于我们受“定性历史学”的影响。这种“定性历史学”显然源于中国史学“臧否人物”的传统。在这种传统的影响下，史家更重视的是价值判断，而疏于探索这种事件发生的前因后果，更谈不上在历史的语境下对某个事件和人物的行为，站在客观的立场上做出一种合乎逻辑的解释了。我们把过多的精力花费在对历史事件和人物性质的判定上，强调是进步还是倒退，正确还是错误，革命还是反动，社会主义还是资本主义，等等。与此同时，我们把自己的角色转换成了历史的审判官，而非冷静的研究者。我们的研究经常充斥着政治名词，但又经常对这些名词缺乏学术的限定。

研究历史应该作为一种学术和文化事业，应该与功利和运用相脱离，这便是国人颇为诟病的“纯学术”的问题。作为一名历史学家，为什么不能沉浸在自己的世界，让自己的思想在所研究的历史中飞翔？历史是否给人们以启迪，是否能为当政者提供“资治”，应该让他人去判断，而非历史学家自身。一旦一名史家对其所研究的对象带有一种功利的目的，我们就有理由怀疑其研究结果的可靠性和公正性。在一个开放的社会中，在社会高度分工的今天，为什么不能允许一些人进行“纯粹”的历史研究呢？作为人文科学的历史学，与作为社会科学的政治学、社会学、经济学等不同的，便是它的非运用性，它是我们现实社会中传承和传播知识的一部分。当我们这个社会能够容忍历史学家脱离现实地研究历史问题，我们才能真正对一些历史问题做出深刻的认识。

当然，历史学家应该具有情感、正义与现实关怀，但所有这些因素，都不应该左右他们冷静的历史判断。当我们看到一些史家带着强烈的感情色彩撰写历史时，我们应该对这些历史是否公正加以警惕；当我们听到一些史家义正词严地指责他人“违背”了什么原则时，我们

应该认真问一问，历史研究除了诚实公正、言之有据、独立思考外，真的有什么不可违背的清规戒律吗？

要允许不同历史观和方法论的历史学家发表与现存的主流历史书写不同的历史观点，问不同的问题，做不同的解答。如果历史研究已经有了现成的标准答案，那还需要我们研究历史吗？或者，我们所研究的历史还会有任何生命力吗？当我们看到有史家以居高临下的姿态和口吻，指责史学研究的所谓“不正常”或“不正确”的倾向，为别人的研究贴上所谓“历史虚无主义”的标签时，我们就应该问问，是谁来判断“正常”与“不正常”，“正确”与“不正确”，以及什么是真正的“历史虚无主义”？当我们只允许对一些重大历史事件做出一种既定的标准解释时，我们就应该问问，历史学家是否还有存在的必要？当我们用学术之外的权力来捍卫一种学术观点时，我们就应该问问，如果一种学术需要权力来捍卫，这种学术是否还有存在的价值？

其实，任何历史研究都不能逃脱所处的语境，尽管我在这里一方面竭力提倡“出世”的纯学术研究，但一方面也表达了对目前一些史学研究倾向的担忧，表现了一种实实在在的“入世”的态度。这恐怕也是任何一位试图独立思考的历史研究者所面临的两难处境吧。

历史书写的表达

目前的历史作品的表达中，无非有两种倾向：一种是对一些看似简单的问题进行复杂的分析，从而显示出作者深厚的理论功底和分析能力，他们能把读者引入一种意想不到的境界，发现如此简单的问题后面竟然埋藏着这么复杂的玄机。这种方法即我们现在常说的“话语分析”（discourse），正逐渐从西方进入中国的学术领域，日益受到学者们的青睐。这一倾向可以从那些“后现代”的作品中清楚看到，但这些作品一般是写给在“象牙塔”中的专家看的，其中所运用的许多复杂的理论和术语经常使普通读者陷入云里雾里，以致迷失了方向。另一种倾向是力图把复杂的问题分析得简单易懂，以比较明了、直接、清楚的方式来阐述自己的观点，尽量避免使用过多理论和术语，其目的是不仅使本领域的专家，还使其他领域的学者，甚至大众读者都能

读懂，而且喜欢读下去。持这种倾向的史家主要采用的是“叙事”（narrative）的方法。如果说“话语分析”是把读者置于所分析的“事件”之外，观看作者怎样熟练地把一个整体原子化，从而各个击破，使观者看到从事物外面所看不到的“精妙”的内部，那么“叙事”方法则力图把读者引导进入“事件”内部，让他们“身临其境”来对“事件”进行观察。史景迁（Jonathan Spence）可以说是把这种方法用到了极致的一位历史学家。

无须解释，这两种方法各具优劣。据我的观察，虽然“话语分析”在西方学术界日益流行，但美国历史学——无论是美国史、欧洲史还是东亚史——仍然是“叙事”方法居主流地位。我个人的研究显然接近后一种方法，这当然与我在约翰斯·霍普金斯大学所受的学术训练有关。在进行关于中国大众文化和城市日常生活的研究时，我力图使这些研究能吸引更多的读者。虽然是学术著作，我竭力使其具有可读性，让读者通过书中所讲述的故事去体会我试图表达的东西。

已故的美国哥伦比亚广播公司（CBS）著名节目制作人丹·休伊特（Dan Hewitt）有句名言——“告诉我一个故事”（Tell me a story），以讲述故事的手法来进行新闻报道和分析，他对美国新闻报道的叙事方式有着重大影响，创办的电视新闻周刊《60分钟》（*60 Minutes*）开启了新闻报道的新里程。我的历史写作也持有类似的原则，讲述在过去发生的故事，揭示细节。这些细节，是我思考人们怎样使用公共空间，国家如何控制和影响日常生活，地方文化怎样抵制国家文化等更宏大问题时所必需的。

日常生活虽然看起来并没有多大的意义，但它所展示出来的社会文化现象，对我们认识当时的社会、政治是不可缺少的。比如，在茶馆的研究中，我研究的虽然是茶馆这一最基层的公共空间，但关注的却是国家权力怎样改造和打击地方文化。这就不仅仅涉及成都茶馆，而是一个全国性的普遍问题，即以茶馆为代表的地方文化怎样反抗国家文化的打击。微观历史的取向，使我们能够近距离观察城市和城市生活。写城市的微观世界，需要把各种支离破碎的细节有机地结合起来，建构一个真实而完整的历史叙事。

是细节，还是“碎片化”？

日常的研究取向，注重细节的描述，的确容易使研究者陷入支离破碎而难以自拔的困境中。近年来，这也引起了中国史学家对历史研究细碎化的担忧。最近十来年，关于“碎片化”的讨论多了起来，不少中国学者开始担心越来越多的研究集中在一些没有“历史意义”的小问题上，注重细节，忽视整体。对此我觉得，研究对象本身不存在重要与否的问题，关键还是看研究者是否有一个宏观的研究视野。这就需要写史者认真思考怎样驾驭那些纷繁的细节，犹如盖房子一样，房子的结构犹如书的宗旨和核心，砖瓦便是书的细节，如果只有细节，一座建筑是支撑不起来的。例如《茶馆》的第一卷就是靠这样一个中心论点支撑的：现代化的过程使具有丰富地域文化的地方趋向国家文化的同一性，同时，现代化和国家文化的同一模式扩张势头遭遇了地方文化的顽强抵制。因此若要避免碎片化，关键在于研究者是否有一个对大问题的思考，能否上升到对个案进行抽象的理论分析。

其实，碎片化的忧虑在西方历史学界出现更早。过去西方史学家在德国史学大师利奥波德· 冯· 兰克（Leopold von Ranke）的影响下，主张历史的客观性，认为历史学家的基本职责是探索历史的真相，因此他们热衷于大历史的研究。但西方历史学界随后出现了“语言学转向”（linguistic turn） 和“叙述转向”（narrative turn），特别是20世纪70年代海登· 怀特（Hayden White）等对整体史提出了挑战，主张历史和文学的结合，强调历史写作的叙事性和故事性，然后又是微观史、新文化史的兴起。[8]在这些思潮的影响下，史学研究日益脱离社会科学方法的影响——特别是对物质文化的研究，题目变得越来越小，越来越具体，但这些研究也最容易被诟病为“碎片化”。[9]

但在中国历史学界，我怀疑碎片化是否真的成了一个问题。即使有了问题的苗头，它仍然不是现阶段值得我们担忧的问题。为什么这样说呢？整体化研究是近代中国史学的传统，史家们希望自己的研究能够为执政者提供历史借鉴，犹如司马迁所说的，要“究天人之际，通古今之变”。1949年以后的中国历史学界，更是把这种抱负发展到了极致，史家们或热衷于发现历史规律，或怀有指点江山的抱负，结

果使复杂、丰富、多彩的历史被简单地总结成了几朵金花、几次战争、几次革命高潮，等等，众多的学者拥挤在若干所谓“重大课题”的狭窄道路上。

最近三四十年来，由于社会史研究的发展、西方新文化史和微观史研究的影响，宏观视野的通史性题目大大减少，专题研究日渐盛行，具体的小题目越来越受到青睐。这种倾向也引起了一些学者的担忧，他们开始对“碎片化”进行批评。这些批评主要针对青年学者和研究生，因为老一辈历史学家基本上是不研究“碎片”的。过去中国传统的精英研究取向，造成学者只关心历史重大事件、政治经济、风云人物等方面，对芸芸众生和日常生活缺乏兴趣，或者认为没有研究的价值。我认为，其实历史研究的价值不是由研究课题本身的重要性来决定的，而在于研究的历史眼光和历史解释，即从一些貌似平淡无奇的对象中发现认识和理解历史的深刻内涵。而史家对什么叫“研究价值”的理解也不尽相同，这经常是由他们的历史观和方法论所决定的。例如，研究日常生活的方方面面、吃喝拉撒有没有价值？主张眼光向下、微观历史的研究者，当然会给予一个肯定的回答，因为日常生活关系普罗大众。而钟情于国家叙事的史家，则把着眼点放在关系国计民生的重大课题上，日常生活和大众文化自然不在他们的法眼之下。

现在我们讨论“碎片化”，是因为一些学者认为这在中国已经成了一个问题，对历史研究产生了消极的影响。不可否认，任何课题的研究都具有一定的意义，但对意义的理解却截然不同。不少批评“碎片化”的学者认为意义一定在于能说明一个大问题，加深我们对中国历史的宏观理解。但难道我们不认为，一个小课题的研究，如果促进了我们对历史上任何一个微小方面的理解，也是一种贡献吗？从中国历史研究的传统和弊病来看，我觉得应该容忍或者说宽容“碎片化”，因为“碎片化”的研究毕竟解决了一个个小问题。

其实，我们所说的“碎片化”，是针对整体化而言的，如果我们不使用“碎片化”这个词，而用“局部研究”来代替，或许我们就会觉得“碎片化”并非总是消极的了。任何一种“化”，都存在消极的因素，关键是消极到什么程度。如果我们说“碎片化”不是我们所追求的结果，难道

整体化就是我们要达到的目标吗？难道整体化就是历史研究中值得提倡的积极倾向？如果我们仔细研究一下现存的中国史学研究成果，就会发现其实我们对历史的“整体”了解得多， 对“碎片”或细节了解得少。而缺乏细节或“碎片”的整体史，经常存在偏差甚至谬误。因此，我更倾向对整体研究持挑剔的眼光，因为我们可以发现在整体旗帜下，存在大量空洞化的重复研究，其内容不过是人云亦云，了无新意。

有些学者认为史学“碎片化”的主要问题并不在于研究的问题小，而在于“以小见小”。诚然，一些研究不能把其课题放到更大的问题上去讨论，但并不是说就不具备研究的意义。我们喜欢用“开拓性”这个词来说明研究价值，其实一般来讲，研究“碎片”比研究整体更容易创新。所以，与其要求没有多少经验、没有能力去把握整体、初出茅庐的年轻学者（甚至没有出茅庐的研究生）去思考大问题，还不如鼓励他们去研究“碎片”，他们的论文哪怕有一丁点儿新意，有一丁点儿独到的发现，也比那些大而不当、雄心勃勃，但没有任何独创的所谓研究更有意义。“以小见大”固然不错，“以小见小”也并非不好，即有多少资料说多少话，而不是勉为其难地回答所谓历史的重大问题，或说一些似是而非、不着边际的空话。也就是说，在任何研究中，我们所讨论的问题和所下的结论，一定要在课题和所使用的资料能支撑的范围之内。

其实，根据我的观察，大多数被归入所谓“碎片化”的研究，也并非全然是简单的描述，而是都在一定的程度上努力探索历史的意义，虽然那些研究可能存在种种毛病，但主要的问题并不在于研究的“碎片化”，而是学术研究和写作能力的制约。我们应该理解，课题本身经常决定了研究者最后所能回答的问题，一些史家致力于一些政治性课题（如战争、政府、政党、思想等）的研究，我们当然期待他们的成果能够为我们了解中国政治变迁等大问题做出回答；而另一些研究课题，如物质文化的研究，我们的读者却不必有这样的期待。当然，如果这类小课题能帮助我们理解中国历史或现实的重大问题，固然是非常理想的结果，但这不总是我们应该期望的目标。

其实，任何历史研究，都必须有局部和整体，或者说碎片与整

体，两者甚至不存在孰轻孰重的问题。没有局部，哪里有整体？没有零件，哪里有机器？当然，我充分理解一些学者批评“碎片化”的初衷，他们担心我们的硕士、博士研究生和青年学者迷失在细节之中，特别使他们诟病的是，这些年轻学者不能把小问题提高到解释大问题的程度或从更宏大的理论高度来进行分析。而我认为，批评“碎片化”的学者，对史学研究要求太高，雄心太大，不满足对“碎片”（局部）的认识，似乎任何研究课题都要提供对国计民生等大问题的深刻认识，才算具有了研究的意义。

上面提及所谓“碎片”和“整体”，就是零件与组装的关系。整体是由碎片集成的，可以没有整体，却不能没有碎片。一个技术不怎么好的技工，尽管无法把零件组装成机器，但只要零件还在，以后还会有高手利用这些零件组装机器。但如果没有零件，就完全不可能有机器。同理，历史研究没有碎片是不行的，这犹如机器没有零件。这些看起来各自分离的“碎片”组合起来，会让历史研究逐步趋向整体认识。所以，任何提供这些历史碎片的研究者，都在不同程度上为整体的历史做出了贡献。以考古学研究的碎片为例，如果在地下发现了一块古代瓷瓶的碎片，一名学者对这块碎片进行考察，这就是实实在在的碎片研究。我们研究历史上存在的一件小事，一个微小的对象，不也犹如考古学中对碎片的研究吗？

我认为，到目前为止，中国学者研究的“碎片”不是多了，而是还远远不够。以城市史的研究为例，我们在日本的大学图书馆里，可以看到一排排书架上，叠放着一层层关于东京城市史的作品，大到宏观城市发展，小到社区街道、上水下水、吃喝拉撒，等等，我们就会深切感触到我们对历史的研究不是细了，而是太粗犷了。正如研究整体史的法国年鉴学派代表人物布罗代尔所指出的：我们对宫廷和宫廷生活的了解事无巨细，却不知道鲜鱼怎样被装在水箱里运到市场，而到了市场上我们还可以看到各种野味的贩卖，从中又可以有许多新的发现。[(10)]这种对于精英文化和大众文化已有知识的不平衡，不仅存在于布罗代尔所批评的关于欧美历史的研究中，也是中国历史研究面临的问题。甚至可以说较之现有欧美历史，中国历史研究这方面的缺陷更为明显。因此，在目前中国历史研究的语境中，我认为“碎片化”并不

是一个明显的问题，甚至本身可能就不是一个问题。因为中国研究小问题、研究“碎片”的历史，不过才开始，等十几二十年以后，碎片的研究发展到相当高的程度，再来纠正也不迟。

说到史学研究的“碎片化”，史景迁的研究就相当“碎片化”，如他的《王氏之死》《胡若望的疑问》《雍正王朝之大义觉迷》等，把各种零散的资料、各种碎片组合在一起，形成一个完整的故事；没有理论分析，没有学术回顾，没有主要论点，不过建构了一个个的历史叙事。(11)另外，对许多历史学家来说，人类学研究人类社会行为的一切方面，非常烦琐，但人类学并没有碎片化的担忧。人类学在中国是新学科，没有中国历史学那种“究天人之际，通古今之变”的雄心壮志，而是热衷于研究小问题，并不认为宏大问题就优于微观研究。

碎片研究的重要性还在于，由于方法论、史学观等的不同，我们的历史认识和眼光都有相当的局限，在一定历史时期，我们还不能认识到那些碎片的意义，但是，当更多的碎片得到研究，随着方法和史学观点的变化，我们可能会发现，过去看起来似乎没有意义的碎片中却蕴含了非常有意义的玄机，犹如拼图一样，如果碎片缺失，不可能拼成完整的图形，而当我们把越来越多的碎片组合在一起，完整的图形就逐渐展现出来。历史的碎片也是如此，当我们了解越来越多的碎片，我们也就在日益接近对历史的整体认识。

总而言之，这里我想指出四点：一是“碎片化”并不是消极的；二是整体化和“碎片化”是共存的；三是“碎片”和整体的研究是同等重要的；四是如果一定要在两者中间做出选择的话，宁愿选择“碎片”。不过这里应该强调的是，我并不认为我们有理由忽视整体研究，同时，我们应该对那些研究大问题、加深我们对中国和历史重大问题认识的学者抱着极大的敬意。其实我理解，大多数担心“碎片化”的学者并非反对研究小问题，而是强调研究不能停留在小问题上，应该把这些小问题同我们想探索的大问题联系起来，从而把小问题的研究升华到一定的高度。但是，我们也应该认识到，这种希望是一种理想状态。如果我们对小问题或“碎片”的研究过于苛求，就会使研究者望而却步，甚至造成过去那种千军万马过独木桥、大家都挤在不多的重大题目的狭窄道路上的局面。相较之下，研究“碎片”撞车的机会少。而且，

对“碎片”的理解越丰富，对整体的研究就越有利。从某种意义上来说，无论我们有多么深邃的眼光、多么远大的抱负、多么宏伟的叙事，我们所写的历史也不过是提供了一块历史的碎片，最多是有的碎片要稍微大一些而已。

---

(1) Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip* II, two vols, trans. Sian Reynolds, New York: Harper & Row, 1972; Cyril Edwin Black, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, New York: Harper & Row, 1967.

(2) 王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，北京：北京大学出版社，2018年，4—5页。

(3) 还包括像孟德斯鸠、密尔等欧洲启蒙时期的思想家。黑格尔的“一个无历史的文明”（a civilization without a history）意思是指中国总是王朝兴替，周而复始，没有进步。他这里所称的“历史”是指历史的“发展”，而非我们一般理解的“过去的事”。

(4) 该书1909—1910年由成都通俗报社印，共8卷，1987年由巴蜀书社重印，分为上下两册。

(5) Di Wang, “Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing Chengdu,” *Modern China*, vol. 24, no. 1, 1998, pp. 34–72.

(6) Ray Huang, *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, New Haven: Yale University Press, 1981.

(7) 2006—2007年度我在美国国家人文中心（National Humanities Center）做研究员时，著名宏观历史学家大卫·克里斯蒂安也在那里做研究员，我们这两个走极端的历史学家，似乎还很有共同语言，经常一起交流。他的《时间地图：大历史导论》，是我所见到的最宏观的历史，从宇宙、时间和空间的起源写起，然后到生命和生物圈，之后才是人类的进化、农业的起源、城市、国家与文明，这部600多页的巨著，以预测未来结束。（见David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004。）大小历史都是可以对话的。其实我们关注很多共同的问题，如人与自然、人与社会的关系，正如人们在茶馆中所谈论的主题——大至宇宙，小至虫豸，都是历史学可能涉及的对象。

(8) Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-*

Century Europe, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973; *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957–2007*, Balitmore: Johns Hopkins University Press, 2010.

(9) 在我们看来，许多稀奇古怪的题目也登上了严肃历史研究的殿堂。例如关于厕所和粪便的专著就为数不少，以下只是几例：Julie L. Horan, *The Porcelain God: A Social History of the Toilet*, Secaucus: Carol Publishing Group, 1996; Wallace Reyburn, *Flushed with Pride: The Story of Thomas Crapper*, Worcestershire: Polperro Heritage Press, 1969; Penny Colman, *Toilets, Bathtubs, Sinks, and Sewers: A History of the Bathroom*, New York: Atheneum Books for Young People, 1994;Nelson Yomtov and Barbara Penner, *The Grimy, Gross Unusual History of the Toilet*, Mankato: Capstone Press, 2011; Dominique Laporte, *History of Shit*, trans.Rodolphe el-Khoury and Nadia Benabid, Cambridge: The MIT Press, 2002; Dave Praeger, *Poop Culture: How America Is Shaped by Its Grossest National Product*, Los Angeles: Feral House, 2007。

(10) Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, vol. I, trans. Miriam Kochan, New York: Harper & Row, 1975, p. 430.

(11) Jonathan D. Spence, *The Death of Woman Wang*, New York: Viking Press, 1978; *The Question of Hu*, New York: Vintage Books, 1989; *Treason by the Book*, New York: Viking Press, 2001.

第一部分　街头：进入城市内部

成都为四川省会，亦为四川盆地的中心，四山环抱，处于长江上游相对封闭的地区。[1]直至20世纪初，从中国东部到成都的旅途仍十分不便，虽不再像唐代李白所叹“蜀道之难难于上青天”，但交通闭塞的状况仍未真正改观。成都平原恐怕是中国西部最富饶的地区，西方旅行者称其为“绿色且心旷神怡之地”。在西方传教士所留下的旅行记中，这个地区到处是城墙环绕的城市和交易繁盛的乡镇。在华北，农民聚居村庄；而成都平原的农户居住模式却是散落的。在那里，农舍和祠庙隐蔽在茂密的竹林中。正如一位传教士所描写的：“从山上遥望平原，丛林与田舍相间，随季节时而绿色，时而金色。”[2]英国旅行家伊莎贝拉·伯德（Isabella　Bird）在1899年写道：“成都地区气候宜人，处温带和亚热带。土地肥沃，精耕细作，一年可收三到四季。”此地物产丰富，“有难以估量的森林和矿藏，特别是最有价值的煤矿”。[3]



图1-1　成都城外的一个路口

罗林·T．钱柏林（Rollin T. Chamberlin, 1881—1948）1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。

19世纪末20世纪初，成都是中国腹地人口最多的城市之一，1910年为33.5万人，6.8万户。有人估计，1920年其人口已经翻番，但我认为35万是比较切实可信的数字。[(4)]西方人留下不少赞扬成都的文字，伯德到成都之前，便听说成都是中国“最好的城市之一……一个小北京”。哈佛教授威尔逊（Ernest Henry Wilson）甚至认为成都“恐怕是全中国最佳的城市”。成都给一个日本人的印象是，其建筑显示出类似京都那样的“古典风格”。[(5)]

成都有着悠久的历史。三国时代便为蜀国的首都；在唐代是中国最繁盛的城市之一，以至于有“扬一益二”之说。[(6)]明末清初大动荡时期，四川经历了半个多世纪（1622—1681）的战乱，包括成都在内的大多数城市遭到极大的破坏，经济萧条、百业凋零、人口流散。然而在清前期，特别是乾隆时期，长江上游地区的经济和文化都得到了明显的恢复。[(7)]与华中和沿海地区的城市相较，19世纪下半叶成都的发展相对缓慢。在关于汉口和浙江的研究中，罗威廉和冉枚烁（Mary Rankin）强调了太平天国后社会的重建，在此过程中，地方精英对地方事务的参与导致了公共领域的剧烈扩张。然而四川在太平天国时期所受损失极其有限，因而并无随之而来的重建活动。[(8)]

直至晚清，西方对成都的冲击并不明显。事实上，按伊莎贝拉·伯德在1899年的观察，那时的成都也“几乎看不到欧洲的影响”。直到20世纪20年代，巴金在其著名的自传体小说《家》中，仍把成都描写成保守和专制的代表，而把上海作为现代和自由的象征。[(9)]当然，这样一种认识反映了一些新的、西化的知识分子的激进思想，当他们热切拥抱西方文化时，对传统持猛烈的批评态度。不过当时人们对成都的这种印象，也的确反映了成都的社会变化相对缓慢这样一个事实。由于成都所保留的传统文化较之沿海、华北以及华中的城市多得多，对历史学家来说是非常有意义的研究对象，我们可以因此观察到不同于北京、上海、汉口或广州的“另一个中国”（another China）。

城市环境：城墙和街道

城市的自然环境不可避免地会对其文化和日常生活产生影响。传统中国城市的城墙和城门把市民与乡民隔离开来，不仅限定了他们的活动空间，而且在某种程度上划定了他们的身份等级，后者总是处于受歧视的地位。城墙也奠定了城市规划的基础，所有建筑，特别是那些与街头有关联的建筑，都不得不与这个既有的设计相吻合。另外，街道也限定了邻里和社区的界限，在一定的区域内，市民之间以及他们所共有的公共空间之间相互发生着影响。



图1-2　鸟瞰成都

罗林· T．钱柏林1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。



图1-3　成都城门素描

英国女画家艾米丽· G．肯普（Emily Georgiana Kemp）绘于1907—1908年间。

资料来源：Emily Georgiana Kemp, *The Face of China: Travels in East, North, Central and Western China*, New York: Duffield & Company, 1909。

传统中国城市几乎都有城墙，[10]过去的成都城墙恐怕是城市中最显要的建筑，环城22.8里，有城楼4座，城门4座，墙厚　1.8丈，高3丈。东西门相距9.3里，南北相距7.7里。根据同治年间《成都县志·城池》：“乾隆四十八年，四川总督福康安，奏请发币〔帑〕银六十万两，彻底重修。周围四千一百二十二丈六尺，计二十二里八分。垛口八千一百二十二，砖高八十一层，压脚石条三层，大堆房十二，小堆房二十八。八角楼四，炮楼四，城楼顶高五丈。”[11]城墙是成都最高

的建筑，站在上面可鸟瞰全城，“屋顶覆盖每一寸土地，犹如一片海洋，尽收眼底”。[(12)]城墙起着保护城市和控制居民的双重作用，但是与其修筑的初衷大相径庭的是，城墙还成了大众娱乐的场所。除了人们经常把城墙作为他们的日常活动空间外，成都的许多节日活动和庆典都在城墙上举行。

整个清代，四个城门是成都与外界联系的唯一通道，东门称“迎晖”，南门称“江桥”，西门称“清远”，北门称“大安”。[(13)]地理学家章生道（Sen-dou Chang）曾研究中国城门的文化含义。他指出，东、南、西、北门分别与春、夏、秋、冬四季相联系，“南门象征着温暖和生命，北门却代表着寒冷和死亡；盛大的庆典和仪式总是在南门或南郊，北门或北郊却与军事有关”。[(14)]城门通常在黎明开启，在晚间关闭，门卫盘查过往行人。[(15)]

成都城市布局的独特之处在于其大城之内另有两个小城，即满城（又称“少城”或“内城”）和皇城，而且这两个小城都有自己的城墙。一首竹枝词描述了从市中心的鼓楼眺望所观：“鼓楼西望满城宽，鼓楼南望王城（即皇城——引者注）蟠。鼓楼东望人烟密，鼓楼北望号营盘。”满城坐落在成都西半部，为满营驻地和满人聚居处，“以形势观之有如蜈蚣形状：将军帅府，居蜈蚣之头；大街一条直达北门，如蜈蚣之身；各胡同左右排比，如蜈蚣之足。城内景物清幽，花木甚多，空气清洁，街道通旷，鸠声树影，令人神畅”。[(16)]19世纪末，伊莎贝拉·伯德到达成都时，“从西门进入，穿过宏伟城门和绿树成荫的路，来到满城。满城是一个空旷的地区，到处有围墙的菜园、树林环绕，房屋大而破旧。街上的一些商店招牌写有满文”。城市中有满营并不足为奇，根据欧立德（Mark Elliott）的研究，到18世纪中期，仅江南城市就有18个满营。驻防八旗虽然十分普遍，但也并不像一些西方学者所认为的遍布于中国的每一座城市。[(17)]处于成都城市中心的皇城是汉朝遗址，但明朝曾重建，周围被御河环绕。一首19世纪中期的竹枝词称：“蜀王城上春草生，蜀王城下炊烟横。千家万家好门户，几家高过蜀王城？”皇城中心是贡院，三年一次的乡试便在此举行。皇城城墙呈矩形，也有四个城门，显出历尽沧桑的古旧气派。正门前有一座巨大石牌坊，上有康熙皇帝手迹“为国求贤”四个大字。[(18)]

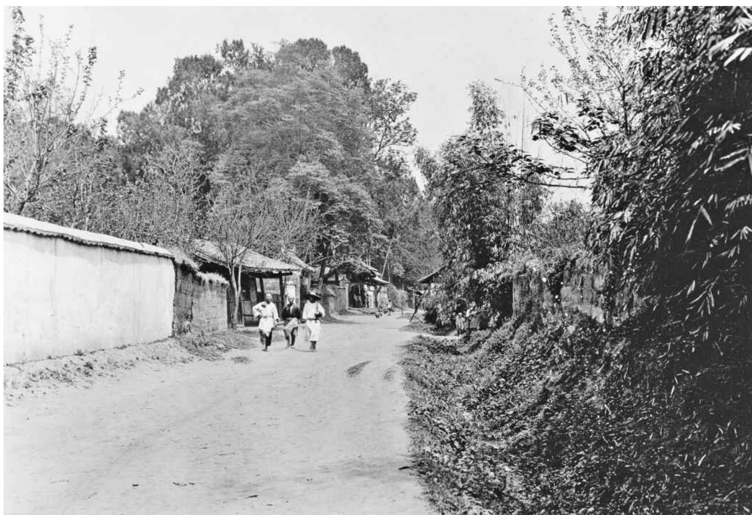


图1-4　成都满城里的街景

罗林· T．钱柏林1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。

除城墙外，桥和寺庙在成都城市生活中有着显著地位。成都城为大河环绕，而且一条河横穿市区，因此桥梁成为交通必需，也成为城市景观的一部分。各种人物，诸如小贩、季节性雇工、江湖艺人等三教九流经常聚在桥头，把桥头作为他们的市场和表演舞台。一些桥有着相当长的历史，如东门大桥和东门外的九眼桥都是宋元或宋元之前的古迹。(19)桥头、桥下的空地、沿河两岸经常有人们聚集，或作为交易市场，或作为娱乐场所。成都也有很多寺庙，无论佛道还是城隍、宗祠、文庙，每天都是热闹去处。(20)庙前的空地是游方小贩和民间表演的场所，吸引了众多的围观者。每个寺庙都有自己的庆典和传统的庙会，它们不仅是宗教仪式，而且是公共聚会。这些活动主要由当地宗教、社区、行会等团体来组织，而政府很少干预。

街道是市民共有的最基本的公共空间，其面貌和功能也各有不同。19世纪中期，成都有400余条街道，清末516条，民国时期734条。(21)在外来人的眼中，成都街头总是充斥着行人、轿子、推车，“凉棚、幌子、大招牌、旗子把狭窄的街道挤得水泄不通”。商业区的主要街道干净整洁，商铺装饰华丽，总是挤满了购物的人群；而

一般的小街小巷却简陋肮脏，精英阶层很少光顾。在穷人区，人们生活在低矮的房子里，由于室内空间非常小，所以诸如吃饭、做手工、休闲等日常活动，都不得不在室外进行。虽然那些是背街狭窄，却经常塞满了货摊、小贩、桌子、临时搭的棚。大多数街道铺有石板，但有些未铺石板的街道，水沟开在路旁，道路中间为独轮车铺有一溜石板。全城商业和居住区域并不隔离，因此“任何地方都是居住区，街上到处都是小孩、鸡禽和猪豕”。这样一种居住模式决定了成都市民与街头的密切关系。(22)



图1-5　成都街头的行人和黄包车

哈里森·福尔曼（Harrison Forman, 1904—1978）摄于1932—1938年间。

资料来源：The American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries。

商业空间：店铺与地摊

在传统中国城市，虽然街道的基本功能仍然是交通，但人们也普遍将其用为自由市场和休闲空间。至少早在宋代，中国城市的商业活动就已非常活跃，例如13世纪的杭州不仅商铺辐辏，而且“饭馆、旅店、酒肆、茶房以及歌女表演场等数目繁多”。(23)在近代，街道的这种商业功能更为明显，从沿海到内陆都是如此。成都作为中国西部商

业最为繁荣的城市，[24]街头是除了店铺外最重要的商业空间，而且商业的发展促生了丰富的街头商业文化。

古代成都便形成了街头月市，成为重要的街头商业和庆祝活动，人们可以在一年内参加12个月市[25]。尽管我们对月市的起源并不清楚，但这种街头市场至少可以追溯到元代。费著的《岁华纪丽谱》里对此便有生动的描述："成都游赏之盛，甲于西蜀。盖地大物繁，而俗好娱乐。凡太守岁时宴集，骑从杂沓，车服鲜华，倡优鼓吹，出入拥导。四方奇技，幻怪百变。序进于前，以从民乐。岁率有期，谓之故事。及期则士女栉比，轻裘袨服，扶老携幼，阗道嬉游。"《岁华纪丽谱》里还提到"蚕市""乐市""花市"等。清末文人庆余便写有《成都月市竹枝词二十四首》（每个月市两首），生动地描述了这些每月一次的盛大商业活动。这些活动反映了繁荣的商业和丰富的商业文化。正如一首竹枝词所描述的："灯市未残花市到，春风何处不相逢。"[26]在这些月市中，花市最为热闹，当春天来临，花会会址青羊宫游人如织，一首竹枝词称："青羊宫里仲春时，赶会人多密似蚁。"沿着锦江河，行人、马车、轿子络绎不绝，数百花店设摊卖各种奇花异草。成都人喜爱花草，花会来临时，"青羊小市卖花天，何惜缠腰十万钱"。花会特别吸引着妇女，这样的日子对她们来说犹如节日，一首竹枝词中的妇女便"一夜闺中嘱夫婿，明朝多买并头莲"。花会实际上成为一个商品交易会，那里"货积如山色色宜"。[27]

除了这些特殊的集市之外，成都居民把街头变成了日常的市场。商人、小贩没有任何限制地在街头出售商品。一些街道变成了专门化的市场，如盐市、鱼市、陶瓷市、棉花市、牛市、猪市、果市、花市、柴市等。据一个西方人观察，"不同的交易分别占有各自的空间，有的街由木工、靴铺、皮毛铺、刺绣、旧货、丝绸、洋货等分别充斥"。[28]许多由此而得来的街名沿用至今，如盐市口、珠宝街、鹅市巷、棉花街、骡马市等。大多数流动商贩挑着担子沿街叫卖，他们的货摊可分为行摊、坐摊和地摊。[29]当夜晚来临，交通不再拥挤之时，一些街道又变成了熙熙攘攘的夜市。[30]夜市以东大街为中心，到20世纪初甚至扩展到走马街、青石桥以及东御街。商贩们在那里出售百货，顾客行人摩肩接踵。毫无疑问，夜市丰富了市民的夜生活。以

前商铺都在夜幕降临前打烊，在夜市的带动下，许多商店延长了营业时间。不过，这些地方也有不少“奸商”借光线昏暗以假货蒙骗顾客，另外像偷盗、剪辫、抓帽子的事件也时有发生。(31)



图1-6　成都的一条商业街和两边的店铺

罗林· T．钱柏林1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。



图1-7　成都街头卖灯芯的小贩

拍摄于1926年，摄影师不详。

资料来源：《亚细亚大观》第3辑9月号，大连：亚细亚写真大观社，1926年。

街头不仅作为市场，实际上也成了工匠手工场。无论是在街角还是街沿，工匠们都可以制造产品就地出售。繁华商业区后面的居住区，成了产品的生产地。来访的西方人发现，小街小巷总是民居和作坊间杂，而且“每一居所总是在制作什么东西卖”。像暑袜街和红布街等街道的名字，也反映出那里生产产品的种类。一首关于红布街的竹枝词吟道：“水东门里铁桥横，红布街前机子鸣。日午天青风雨响，缫丝听似下滩声。”外国人也注意到丝织是成都的“大工业”，有着“成百的织布机”。纱帽街既售卖又制作帽子，帽店和作坊密集。(32)在这些作坊里：

> 妇女纺棉纱或丝线，或刺绣、编织、缝纫，或做玩具、焚香、纸花以及上坟的纸钱。男人则编凉席，做木盆、桶、篮子、鸡毛掸子，或织布、织毯、绣轴、绣幌子，或做铁、铜、银的物件和饰品，或与女人同做手工。小孩从八岁甚至小到六岁便成为帮手，他们纺纱、清理鸡毛、磨光木头、混合香料，以及做其他无需技术的工作。这些家庭作坊的产品在其拥有的小店出卖或由其家庭成员沿街兜售。(33)

虽然19世纪末，西方商品已渗入中国，但土产仍在地方市场居主要地位，“商铺中橱窗展示的多是中国产品”。而且，成都的各种商业组织和服务机构诸如汇兑、钱庄等业务都由“中国人控制”。(34)

随着街头和公共空间使用的扩张，商业文化也得以发展起来。这种商业文化反映在商店的匾额、装饰、商品陈列、店铺与顾客关系、财神崇拜、工匠工作方式以及他们独特的商业语言中。(35)成都商业区总是给人们留下深刻印象。19世纪末，一个法国人写到他十分吃惊地看到成都街道“甚为宽阔，夹衢另筑两途，以便行人，如沪上之大马路然。各铺装饰华丽，有绸缎店、首饰铺、汇兑庄、瓷器及古董等铺，此真意外之大观。其殆十八省中，只此一处，露出中国自新之象也。……广东、汉口、重庆、北京皆不能与之比较，数月以来，觉目

中所见，不似一丛乱草，尚有成都规模者，此为第一”。[36]几乎在同时，伊莎贝拉·伯德也描述了成都的街道和商铺：“这座城市有着宽阔的路面、整齐的街道，各街成直角相交，店面看起来比中国其他地区美观，特别是摆放着精细的金银制品的珠宝店和存列闪光蜀锦的绸缎店。”[37]商业文化经常反映出该地区的宗教信仰、经济状况和社会传统。几乎每家商店都供奉财神，每天早晚店员都要敬拜。这些店铺也反映出当地的文化，正如爱尔勒斯特· H．威尔逊描写的：“漫步成都街头，人们从各行业可领会到中国特色的文化教育”，商店的“金光漆亮招牌竖挂着，上面的大字书法显示店名和经营范围”。[38]

东大街是成都最重要的商业区，许多外国旅行者都记录了它的繁盛。如一个日本人赞扬道，东大街“肆店宏敞，高轩绮窗。檐头悬各种招牌，长短参差，金碧炫目……商店的样式与北京相似，然这里更为洁净”[39]。1892年，一个西方人从东门进入成都，后来他写道：“沿东大街而行，从发光的油漆柜台和绚丽的商品陈列，看到了繁荣和祥和，并逐渐意识到在这个西部城市居然有着一条如此干净、宽阔和如此面貌的街道。在沿长江上溯漫长的旅途中，有此发现使我感慨万千。”[40]20多年后的东大街繁荣依旧，另一个日本人又给予了几乎相同的描述，但这条大街有了许多“现代”因素。他从东门入城，看到街上竖有写着“向右手走”的交通牌，有身着制服的人指挥交通。[41]

各种资料显示，20世纪以前，地方官员很少控制集市、市场、小贩和店铺。例如，有集市的时候，小贩们就会聚集在街头招揽顾客，这些小贩给集市带来了活力。由于街头远离官府的控制，这给予人们分享这一空间的机会，居民们尽其所能地使用街头。结果商人和小贩总是为使用街头的空间而争斗，店铺以其招牌、幌子、货摊、桌椅等把它们的“势力范围”伸展进入街道，那些“大而怪”的招牌和幌子跨越街道两边，重重叠叠，以致人们难以辨认上面的字迹。[42]这种场面亦成为城市景观和商业文化的一部分，同时显示了商业竞争的激烈。不过，成都商人仍然保持着相互协作的传统，如夏天各商铺都统一行动，搭凉棚以避酷暑，一首竹枝词记载了这种活动：“万商云集市廛中，金碧辉煌户户同。春暮日长天渐热，凑钱齐搭过街篷。”[43]



图1-8　成都东大街

罗林· T．钱柏林1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。

日常空间：家与邻之间

成都的普通家庭很容易使用街头公共空间，这与成都人的居住模式密切相关。在早期近代欧洲，像热那亚、巴黎、爱丁堡等城市都“朝着垂直方向扩张”，即在这些城市里，房屋总是尽量往高处伸展，多达“五层、六层、八层乃至十层”。(44)而成都则与大多数中国城市一样，房屋多平行发展，一般一层或两层，人们的住家与街面经常只有一个门槛之隔，因此街头的商业活动很容易与市民的日常生活联系在一起。许多居民实际上住在“铺面”里，这种临街的房子不少都用作店铺，因而得名，但铺面里亦有大量的一般住家户。(45)他们不用走远便可到街头市场购物，甚至许多日用品只需跨出门槛，在屋檐下的货摊上便可买到。一位旅居成都多年的英国人徐维理（William Sewell）写道，每当晚上，在他所住的“小巷两旁已打烊关门的商铺前有许多小摊，点着一盏昏暗的油灯，橙子和花生整齐地码成一堆，香烟可成双成单地卖”。(46)

成都居民把街头作为日常生活的空间，他们的房子与街头接近，因此他们的日常生活经常就发生在街头。[47]成都居民的住所有公馆、陋室和铺面三种类型。公馆一般坐落在城北和城南，有围墙和门房，大多是富户和大家族居住，巴金的《家》便对这种公馆有细致的描述。有时公馆也可被多个家庭共住，不过这种公馆多称“大杂院”。陋室散布在全城各处，但大都集中在西城，为下层人民住所。铺面则在每一街道的两旁，或为民居，或出租给店铺，在东城商业区这种房屋多用作店铺。[48]

住在街道两旁的人们在他们的门口和街边从事各种活动。如果他们有事找邻居，只要跨出门槛便可。不管是日常事务，还是紧急情况，他们都可以很快请到邻居帮忙。邻居之间一般的日常用品也可以借进借出。如果哪位居民感到无聊，他只要走出门就可以与邻居们闲聊。街边的住户基本不存在隐私，为了让阳光和新鲜空气进入简陋的房屋，面朝街道的门总是开着；好奇的路人也可以瞥一眼屋里的风光。哪家哪户有任何事情发生，无论好坏喜忧，瞬间便可传遍整个街区。居民们对小贩和工匠上门找生意并不感到烦恼。人们只需走几步就能到街头摊点、茶馆、小店和理发店，这些地方不仅提供日用品，满足居民的日常需要，也是社会交往的中心，人们在那里互通信息。晚清成都有600多家理发铺，这样的地方更是人们社交和“传播小道消息的好去处”。[49]

市民们也喜欢聚集在市场、空坝、街角、桥头以及庙前庙后等处找乐子。这些地方对一般百姓——无论是居民还是外来者，都没有什么限制。[50]那些不去茶房戏园看表演的人，也可以邀约三朋五友，在桥头巷尾打发时间。正如竹枝词所描写的：“呼郎伴妾三桥去，桥底中间望四川”，或是“安顺桥头看画船，武侯祠里问灵签”。斗鸡、斗蟋蟀及各种儿童游戏等活动经常在街头或其他公共空地上进行。斗蟋蟀在农历八月间最流行，小贩们把蟋蟀和南瓜花装在一个稻草编的小笼子里出售，总是吸引不少小孩儿争相购买。三教九流聚集在新南门附近的“扯谎坝”，那里成为江湖艺人、杂耍、卖打药、诈骗术士等的聚集地，也成为下层民众的娱乐中心。[51]庙前空地也经常用作大众娱乐和社会活动的中心，如白塔寺、武侯祠、雷神庙等。人们喜欢在茶

馆、饭店、酒馆里聚会，尤其是在节日期间，喝酒吃饭的同时也欣赏民间艺人的表演。(52)



图1-9　成都街头的理发匠

哈里森·福尔曼摄于1932—1938年间。

资料来源：The American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries。

地方当局甚至对八旗绿营的训练场地也基本放任不管。成都有东南西北四个较场，除了军队操练的时间外，居民可以随时使用这些空间。居民对附近的军营似乎并不在乎。日本人山川早水发现一个有趣的对比：街的一边是市民们悠闲自得的生活，而另一边较场的兵士们却在紧张地骑马射箭。西较场专为八旗兵之用，东较场则专为绿营操练之用，当街上带着弓箭和火枪的官兵骤然增多时，市民们便意识到一年一度的会操又要开始了。满城中的满营总是吸引着市民们的好奇心，因为“锦城东角列营房，细柳新栽护较场。每到天光初擦粉，数声军乐最悲凉”。川省的武举考试也在较场举行。除了会操和武举考试，一年中的大部分时间较场便成为市民的游乐场。一首竹枝词描述了市民是怎样使用东较场的：“两会大操东较场，风筝放过又乘凉。茶瓜买向平芜坐，演武厅前话夕阳。”(53)

街头也是孩子们游玩的场所。春天，孩子们聚集在东较场比赛放风筝，经常在风筝上画些美人或马羊等动物的图案，外人认为“最有意思的是风筝相斗”。(54)孩子们对手工工匠、小贩和民间艺人等在街头的活动非常感兴趣。木偶或猴子在街头的表演会吸引许多小孩儿围观。他们还喜欢在街头看“西洋镜”（即通过一个小孔看盒子里的图片），内容多是战争场面、杂志上的外国风景，甚至所谓色情的“春宫图”，因此成年人也经常成为“西洋镜”的顾客。(55)然而晚清时期，孩子们也被告知在街上碰到“洋人”时要尽量避开。一旦看到外国人走进街口，充满疑惑的父母会立即把自己的孩子拽回家。外国人经常看到“孩子们的衣服背后缝着一块绿色的补丁，上面有一个红色的十字。这是因为人们相信外国人非常敬畏红十字，不会伤害戴红十字的小孩”。显然，这种行为反映出当时成都市民对外国人的恐惧，也暴露出他们的排外情绪。辛亥革命前夕，英国总领事发了一个照会给四川总督，对孩子们佩戴这种红十字表示关注，川督答应会制定措施以避免麻烦。(56)

街头剧场

成都街头经常用作戏剧表演的舞台，以低廉的价格吸引很多观众。一些流动班子甚至不用寻找真正的舞台，而喜欢在围满观众的空

地上表演。地方戏是最受欢迎的娱乐形式，成都每年农历二月就会“沿街演戏”，称“春台戏”，也称“春戏”或“花灯”。社区、邻里或行会出钱组织这些活动。正如一首竹枝词所云：“庆云庵北鼓楼东，会府层台贺祝同。看戏小民忘帝力，只观歌舞飏天风。”人们只要寻着锣鼓的声音，就可以找到演戏的地方，聚集的观众在街道两旁站着或坐着观看表演。由于有许多妇女也出来观剧，这吸引了不少男人的眼球，因此有人认为那些男人并不关心剧情，而更注意围观的女人。很多地方戏在庙堂前、行会或会馆演出，各会馆一般都有固定的戏台，被称为“万年台”，这些地方一年到头都有庆典活动。当地居民把这种演出称为“坝坝戏”，因为观众总是带着自己的凳子到街头空地或坝子里观看，据称是“千余台戏一年看”，虽然这种说法可能有点夸张，但也的确反映了街头演戏的盛况。春戏不仅吸引了众多成年人，也吸引了小孩，以至于有人抱怨孩子们看戏太多，而耽误了学业。(57)

地方戏的主题通常是浪漫的爱情、历险和神奇人物的故事，也有一些英雄和美人的历史传说。地方当局很少干涉这些演出。地方戏剧把儒家的忠、孝和贞洁等观念逐渐灌输给观众，对下层民众的价值观产生了相当的影响。人类学家华英德（Barbara Ward）便指出：“戏剧是中国文化和价值观的具体表现”和“非常成功的老师”。尽管当局在大城市里比在乡村用了更多的力量控制地方戏剧，但是精英们仍然对地方戏中的非正统思想无能为力。(58)正如姜士彬（David Johnson）所观察的目连戏一样，地方戏及其相关的仪式逐渐成为“传统中国非精英社会两个最重要的公共机构”。(59)虽然大多数成都的戏曲是世俗的故事，但像《目连救母》这样与民间宗教联系紧密的地方戏也非常受欢迎。

成都演《目连救母》之戏，称为演“大戏”，又曰“打叉戏”。按例每年农历二月中旬后在北门外成都县城隍庙前“以巨木扎台演唱”。有略本和详本两种，前者演十余日，而后者可唱至月余。(60)目连戏的特点是舞台和观众经常没有明确界线，给人以身临其境的效果。如耿氏自缢一幕，“以巨木悬饰耿氏者，撑出台外。饰缢鬼者，状尤惨狞可怖，从正殿上直出，由人丛中呼啸登台”。戏中的打叉“绝技”很受欢迎，掷叉者“命中之技，不差累黍”。有时掷叉者还故意恶作剧，以纸

做的叉扔向人丛，以惊吓观众。在演刀山时，“以巨桅耸立场中，桅身横束大刀百数十柄，桅顶置一木板，纵横仅二尺许，刀口皆向上。上刀山者，赤其足，以刀口为梯，蹑蹑而登，在板上作种种态”。一般在戏台外还扎有一个“游台”，每一幕结束后，必有数人敲锣打鼓沿游台一周，下一幕方开始。从这些对目连戏的描述看，场面大、时间长、效果逼真，对观戏者有相当的震撼力，这可能便是目连戏经久不衰的原因之一。不过，每年春演目连戏，还因为当地人们相信，这个戏可以“祓除不祥”，如果不演的话“则凶杀之案必多”。(61)

据有些学者的研究，在中国一些大城市，如上海，并“没有形成统一的城市文化风格”，(62)各地不同种类的地方戏都能到那里演出。然而在成都，川剧无疑占有统治地位。不过其他各地的文化在成都也并非毫无位置，移民们带着他们的地方戏来到了这座城市。例如，当会馆建成或行会庆典时，就会雇一些和尚来举行祭奠仪式并演戏若干天。陕西会馆便以演戏著称，如一首竹枝词所曰：“会馆虽多数陕西，秦腔梆子响高低。观场人多坐板凳，炮响酧神散一齐。”成都对陕西梆子很感兴趣，每有演出，观众们或是坐在长凳上，或是站着观看。一般是爆竹声响三声，演出就要开始。每个会馆演戏都有自己的规矩，陕西会馆演出最准时，如果戏班不能在爆竹响起时开演，今后将不再允许在此演戏。(63)

街头除了成为真正的演出舞台以外，也被用作学者所谓的“街头剧场”（street theaters），人们在社会这个“舞台”上扮演着各种不同的“角色”，街头成为日常生活、娱乐，甚至政治抗议等活动的场所，反映出城市社会生活的“社会戏剧”。这样的“社会戏剧”展现了城市民众与公共空间之间，以及他们与街头文化之间的关系。对于外来观察者而言，街头的人们——他们的表情、语言、姿态、服装样式以及行为——是一出无穷无尽的现实生活的戏剧。真正的街头表演通过剧情与观众的结合来营造戏剧的氛围，正如姜士彬对目连戏的研究所证实的，由于戏剧向街头或空地的扩展，对观众而言，故事变得更加真实。(64)街头成为戏剧布景的一部分，从而将观众引入剧情，成为城市中每天都在上演的社会生活“大戏”的活跃角色。

庆典空间：节日与仪式

城市公共空间是举行庆典仪式的极好场地，一般街头的表演总是强烈反映出地方文化的特色，吸引了大量的观众。任何个人、社会团体和组织都可以在街头举行这类活动，不需要当局的许可。戏剧、游行、庆典等街头表演反映了不同阶级和社会集团的互动关系，克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）曾指出："仪式不仅仅是一种表达，而且是社会交往的一种形式。"这类活动需要大量的金钱、劳力、协调和沟通。正如一些学者所指出的，社区共同体利用节日活动去建构地方团结和秩序的形象。庆典仪式还表现了宗族对地方社区的控制，以及地方社会与国家文化的关系。[65]街头的庆典有的反映了宗教信仰，有的提供了娱乐，有的具有经济功能，有的防灾祛病，有的与自然和环境有关，有的同社会习俗相联。因此，公共庆典是培养城市市民身份认同最有力的工具之一。

成都所有的庆典仪式不外乎三种类型：家庭和宗族、街头和邻里、社区共同体。这几种类型，特别是后两种，经常相互交叉。例如，以家庭为单位的庆典也包含了邻里，以邻里为单位的庆典也包括了许多家庭。即使是那些由富人组织的活动，一般也并不排斥非居民和穷人参加。所以，乞丐们经常可以在富人的家庭庆典中吃饭看戏，甚至接受钱物。实际上，组织者乐于敲锣打鼓吸引更多的人参加庆典，因为参加的人越多，证明活动越成功。这种活动也是家庭、街道和社区在财富、声望和组织能力等方面的一种竞赛。

以家庭和宗族为基础的庆典

任何家庭和宗族都可以使用街头和公共场所举行活动，这已经成为大家认可的社会习俗。像婚礼、葬礼和庆祝孩子出生等活动，通过在公共空间的表现，家庭基本上把私人的庆祝变成了公共庆典活动。送葬虽然是在办丧事，但也经常演变成一种公共娱乐。举办者希望从其排场中，从街边大摆筵席和唱大戏中，尽可能地吸引更多的围观者，来展示死者和死者家庭的荣耀，这也是人们经常把婚礼和葬礼一起称为"红白喜事"的原因。所以有人评论道："本是哀场，居然戏剧，

诚送葬之特别大观也。”[66]在成都，人们经常可见送葬的行列穿过大街，一位目击者记录了他所见的场面：

> 前方全堂执事不足异也，继见僧十余人，各披袈裟、捧香而来，后继所谓孝义会之锣鼓家事，喧阗闹嚷。是亦送葬习惯，亦不足异。最特别者，孝义会后照戏上伴带方披巾，各色短挂佩短刀一截雉尾一之形状四人（俗名值公曹），四人后扮鸡脚神，其凶恶状亦如城隍庙内所塑者。后有土地公婆，并肩而行。土地穿麻布袍，极穷酸状态。土地婆无何等装束，惟淡扫浓眉，如乡妇而已。土地后灵柩至，柩旁扮童男女二，童男湖绉大领礼衫，形颇不恶。童女则着意艳妆，红白刺人，其娇羞不语情形，又似欲动人怜者。男女中一人手各执云（纸造的）一张，拥护童男女之首，一若恐风雨不情，或有摧残也者。[67]

这种活动经常把鬼、神和人糅合在一起，许多场面和人物是出自地方戏剧及民间文学的故事。[68]在成都，葬礼一般要请和尚或道士参加，送葬的队伍吸引了大量围观人群。[69]丧葬仪式是家庭希望得到更多社区注意和参与的一个很好的事例。

其他以家庭和宗族为单位的庆典活动还很多。阴历七月十五日，人们庆祝盂兰盆节并迎城隍，活动延至深夜。在清明节，人们祭祀已故亲人，敬祖和扫墓。武雅士（Arthur Wolf）对神、祖先和鬼的崇拜仪式进行过系统考察，据他的研究，神总是与社区有关，其中心是庙宇；祖先崇拜与宗族有关，其中心是祠堂；而鬼的崇拜则与社区和宗族两者皆有关联。因此，上述的送葬队伍实际反映了这三方面的相互关系。[70]阴历九月九日“吃九皇斋”，各家无论贫富皆“祈富消灾惬素怀”。各饭馆和食品摊子都打整干净炉灶、锅盘碗盏，贴上黄条，在以后的九天（有的半月甚至更长）戒荤，并焚香磕头。家家户户在门上贴对联，从一幅晚清的画上，我们可见一副对联：“十位十帝十刹轮回□；九天九皇九日斋戒愚。”[71]

春节庆典可以在许多层次上举行（家庭、邻里和社区），春节既

是中国传统中最重要的节日，也是大众文化最完全的表达。(72)节日期间，街头展示新的面貌，卖门神、“喜钱”(73)、香烛的小贩在街上摆摊吆喝。像在西方国家一样，节日也给成都手工匠“极好机会去证明他们的传统技术和价值”。沿街的房屋和商铺也带给城市节日的气氛，春联和圣谕贴在门上，“每扇门看起来像新的一样，尘埃一扫而净，还贴上五张红纸做成的‘喜钱’”。另一记录称，人们还在门神前焚烧喜钱以求来年发财，称“火烧门前纸”。这些活动也出现在竹枝词中：“家家门户焕然新，都贴喜钱扫俗尘。红纸五张装体面，柴门也自见新春。”(74)传教士记录了这时街上的人们：

> 在街上人们都带着笑脸，挥动着宽大的袖子，行人都停下相互问候。穿着绸长衫和戴着红流苏帽的仆人忙着分送其主人的贺卡，店东们踌躇满志地漫步街头，小儿们手戴镯子和挂着狮子、金佛像等饰品。最引人注目的是三三两两的小姑娘，穿着五光十色，面色粉红，头发扎向一边，额前飘着刘海儿，真像仙女一般。(75)

春节期间人们喜欢户外活动。这时春天快要来到锦江河畔，穿着一新的男女们在街上互致节日的问候，如词云：“锦江春色大文章，节物先储为口忙。男客如梳女如篦，拜年华服算增光。”放鞭炮是节日最重要的娱乐，“街头爆竹响愁人，肖像桃符彩换新。堪笑成都迷信久，年年交替说门神”。正月初一早上人们相互拜年祝福，然而也有许多人将“贺春名签，多贴大门，不见主人而去”。春节给孩子们带来了无限的欢乐，他们也使这个城市增添了热闹的气氛，“儿童行乐及新正，击鼓敲锣喜气盈。风日不寒天向午，满城都是太平声”。各种民间艺人在街头表演，据称是“清唱洋琴赛出名，新年杂耍遍蓉城。淮书一阵莲花落，都爱廖儿《哭五更》”。正月十五的晚上，人们习惯性地“偷”邻人菜园的蔬菜作为晚餐，当地称之为“摸青”。(76)如果说平日这种行为是非法的话，那么在正月十五这一天，“摸青”则被视为理所当然。

店铺一般在大年三十关门，春节后开门时间取决于其经济状况和所择“吉日”。一些小铺正月初一便开门营业，大部分在正月初五，有

的甚至迟至正月十五。春节后店铺重开，都要敬财神，放鞭炮并在匾上挂绸。一些大店每天多下一个门板，称“提门”，直至若干天，甚至十几二十天后全部门板下完，称“大开门”。大多店铺关门贺年时，小贩却忙着一年中最兴隆的时刻，他们向街上的行人兜售各种食品、水果、坚果、糖果、脸谱和图画等。像衣服、食品、民间工艺、火炮制作等领域的各类工匠、生意人，都利用春节展示其技术，销售其产品。春节也为曲艺、杂耍等江湖艺人提供了演出的舞台。[77]因此，春节亦是城市繁荣最重要的表现。

庆祝节日总是夹杂着宗教崇拜仪式。当春节临近，阴历十二月二十四，人们拜灶王爷，据说灶王爷在年前要上天去给玉皇大帝磕头，除夕返回，人们则彻夜不眠，曰“守岁”。正月初一清晨，各家各户、各商店开门迎东来的财神。各店铺都换上了新门神，店内的尘埃扫除一净，以把过去一年的不幸一同抛弃。传教士斐焕章（J．Vale）注意到：“在众神中，门神为主，其为各阶级所供奉。”节日期间，家家户户都备酒和鸡供财神和土地神，烧香磕头，说吉利话，如一首竹枝词所描述：“只鸡尊酒算奇珍，祭罢财神又土神。只恐旁人忘忌讳，不祥语至最堪嗔。”正月十五后，人们聚集南郊举行“迎喜神”的活动。由此可见，大众宗教仪式成为人们节日庆典的重要部分。[78]

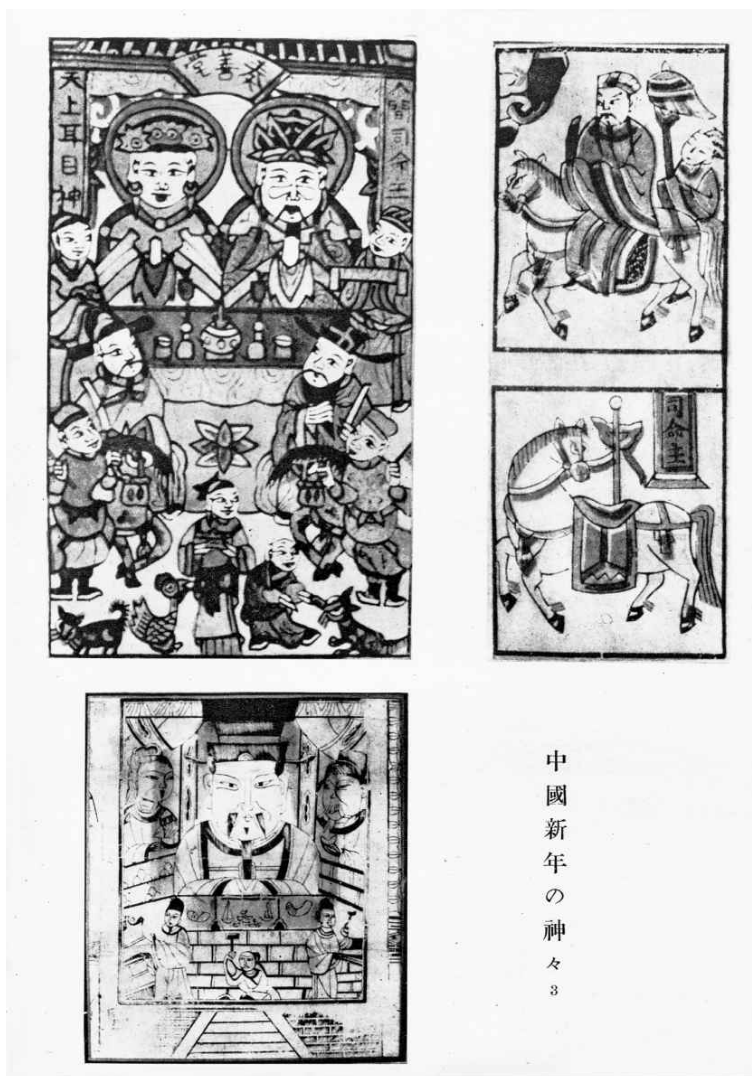


图1-10　中国各地区春节贴的灶神

分别出自四川（左上图）、陕西（右上图）、北京（左下图）。其中，左上图与我在《街头文化》中引用的葛维汉（David Graham）1920年代收入其博士论文的那幅图完全一样。

资料来源：《北支》摄影杂志1943年1月。

以街邻为单位的庆典

“街道”可以看作一个实质性的单位，但“邻里”的概念比较模糊，大概包括居住在同一社区和街道的人们。(79)有的邻里有自己的庆典风格，表现出他们原籍的风俗习惯和文化背景。例如，牛市口的居民舞“草龙”防止病灾。他们沿街游行和到庙里去许愿，在寺庙和家户的祭坛祈祷，各家各户则以赠烟和茶作为对耍草龙人祝福的报答。这是一种独特的驱邪和祝福方式。(80)

有的街道和社区组织的活动却是为家庭服务的。例如阴历三月初三是传统的娘娘会，“省城之延庆寺、娘娘庙各处，演剧酬神”。其中的高潮是“抢童子”，会首把几个木头人（代表童子）扔向人群，“抢得童者，即于是夜用鼓乐、旗伞、灯烛、火炮，将木童置于彩亭中，或用小儿抱持，送与亲戚中无子女者”，此谓“送童子”。被送的人家会“肆筵宴宾”，比真正得子者还要热闹，“有接童子费至数十至百金者”。对那些参加“抢童子”的人来说，其目的是图个吉利和享用盛宴。“送童子”的形式各有不同，比如，有的抬一个小亭子，里面放南瓜。这项活动也可在冬天进行，如春节期间，人们欢悦瑞雪，做一雪人以锣鼓送到邻家，称“送雪童子”。(81)这种送童子的活动，最能反映邻里关系，表现了同一社区的人们一种相互依存的纽带和感恩心情。

有些庆典活动的组织者是希望帮助人们克服恐惧。过去人们经常把他们的命运与大自然联系在一起，任何突发的自然现象都可能引起他们的惊慌。(82)当旱灾发生时，人们进行传统的求雨活动。他们认为龙是雨水的主宰，在街上搭起龙的祭坛，以大缸存清水，里面放入柳条枝。有时，小孩还把他们的狗打扮成人样，在人们的欢呼声中牵着狗穿过街头，因为当地的一条谚语称“笑狗要下雨”。(83)实际上，求雨已成了一项传统的庆祝活动，而无论是否真的有旱灾发生。在夏天，求雨的队伍穿过街头，称“建醮请水”，我们可以发现不少此类活动的详细记载，以下便是其中之一。

> 建醮请水本为成都习惯，昨七号午前十二钟记者至总府街忽闻锣鼓声喧，旗帜飘扬，见前面有黄纸牌数道，写法不一，大致均系“建醮求福”等意。牌后又有旗帜、统伞，夹以细乐。细乐一过，又有十数丈长布乐棚一道，川北锣鼓在

> 内，杂以查盘。此后有身披红衣、口吐长舌而面分五色者，有头戴纬帽白顶、身穿长褂者，其余吃烟鬼、赌钱鬼、矮子鬼、马面、牛面，种种奇形，难以枚举。更有奇者，有一人双手用绳背缚，插一处死刑标子，系所扮《药茶记》一戏。又马上扮一女角，名《妆南寺送亲过府》（即《聊斋》之《辛十四娘》）。后随锣鼓、细乐二起，狮子龙灯二起，平台四架，一扮一老生，一小武生，系杨雄、武松在《酒楼设计》；二、一戴将军盔武生，一马弁，系《周玉吉失岱州》；三、内坐一小旦，一小生，系为《放裴》；四、内坐一疯和尚，系戏之所谓《攻痨虫》。平台过毕，有来各色肥马十数骑，均上乘小孩，有穿和尚衣者，有鼻上擦白者，各有护随数人，上罩红伞。后又龙灯一起，惟耍尾节者，面擦燕脂，头挽云髻，身着女衣，欲行不前，欲退不后，街人见之，无不含笑。逾时，火牌前行，銮驾在后，值日功曹俱各乘马，细乐大作，香烟缭缭。后来十六抬明轿一乘，上坐黄盔、黄甲，手持金鞭，左立童男，右立童女，即俗所谓《斗口王灵官》是也。后抬一亭，内立大磁瓶一个，有道士十数人捧文书，十数人均立，各尾随其后，谓之请水。(84)

整个仪式都是人们理解和共享的一种文化，在这些仪式中，我们可以看到宗教的界限并不明显，佛教和道教可以间杂。这种活动不需要表示对某一宗教信仰的忠诚，其形式也无一定之规，例如在顺城街求雨活动中的一些角色，如驼背、瞎子算命先生、判官、猴子和钟馗，在总府街的求雨游行中就没有。(85)实际上，这些活动不仅仅是求雨或宗教仪式，还是一种大众娱乐，总是吸引不少参与者和大量的观众。

社区自治：共同体意识

以家庭、邻里（或街道）为单位的庆典往往局限在一个相对狭小的范围之内，而以社区为基础的庆典仪式则拥有更大的空间和更多的参与者。当然，如前所述，有些活动的层次和群体时有重叠交叉，家

族、邻里（街道）、社区的活动常常不能很明确地区别开来。“邻里”和“社区”的概念也很模糊，尽管前者更接近于实际空间，后者与社会空间和人们的居住模式联系更为紧密。由邻里和社区组织的活动强化了居住者之间的社会联系。在中国城市社会里，各种自治组织承担着各种公共的庆祝活动，根据华若璧（Rubie Watson）的研究，宗祠——无论在城市还是在乡村——不仅作为宗族举行仪式的中心，而且是社区生活的重要部分。但是，在成都，宗祠的活动并未延伸到社区，而社区组织却扮演了重要角色。

如果说祖宗崇拜是家庭中最重要的仪式，那么神的崇拜对社区同样至关重要。神的崇拜一般有两种形式：个人和集体。对前者来讲，人们希望无所不能的神能保佑他们；而对后者来说，社区成员参与神的生日庆祝，则反映了社区认同，因此拜神成为一个社区的集体活动。根据莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）、芮马丁（Emily Martin Ahern）、武雅士、戴德安（Donald DeGlopper）、郝瑞（Stevan Harrell）、朱迪斯·斯特劳奇（Judith Strauch）、华若璧等人类学家的研究，这项活动主要是提供祭品和组织演戏。(86)社区或宗族组织戏曲和木偶戏，为神和街民表演，这种活动便是社会共同体和谐的一种表现。在19世纪台湾的一座小城，一条主要街道由街的栅门分为若干段街区，每年每区轮流负责组织敬神活动，各户都参与其中。(87)可见以街道为单位的庆典活动实际存在于中国各个地方，只是可能它们组织的方式各有特点罢了。

像偏远乡村和小城一样，作为省城的成都实际上也是一个高度自治的社会，市民在由地方精英引导的非官方组织的社会中生活。在成都，街道不仅发挥着交通、商业和娱乐的功能，而且是邻里凝聚的基本单位。精英卷入社区生活的各个方面，从节日庆祝、公共卫生到慈善事务、道路维修。在一定程度上，街道连接着社会生活，成都街道的结构促成了这样一种凝聚力。在清代，成都划分为若干区，每区有一“领役”总司该区事务，下设“街班”负责一条或若干条街的民事，另有“海察”维持治安。(88)此外各街还雇有更夫守夜。居住在同一条街的人有一种特殊的“情结”，或许可称为“街坊情结”，人们相互视为“街坊邻居”，经常互相帮助。他们的关系是如此密切，以至于人们常说“远

亲不如近邻”[89]。

许多庆典和仪式都来源于这种社区意识。考察这些活动的组织和参与，将有助于我们更深入地理解邻里和社区的关系。这些活动的举行可以有各种动因：民间传统、大众娱乐、黄道吉日、宗教仪式，等等。例如，阴历正月十六日成都民众参加“游百病”活动，将民间传统与公共娱乐结合起来，以此除病祛灾。游百病须登高，但成都没有山，市民们便登城墙，由此又吸引许多小贩、算命先生、卖打药者在城墙上摆摊。这项活动的起源并不清楚，但人们的广泛参与既反映了他们对疾病的恐惧，亦显示其对公共活动的渴望。从结果来看，这项活动既是社会交往，又是身体锻炼。[90]阴历五月十五端午节是一个在更大范围内变成公众娱乐的社区庆祝活动。节日期间，人们在门上挂中草药以赋予其祛邪的愿望，社区组织龙舟竞渡，年轻人参加江中捕鸭比赛，市民们还在东较场举行“打李子”（即互相投掷李子）的狂欢。据一名传教士回忆，1895年的端午节，“估计有六万人参加东较场的打李子活动，那里犹如一个战场”。妇女小孩都穿着鲜艳，站在城墙上观看。[91]

有些庆祝方式只是地方性的，各地风格不一，但所庆祝的节日却经常是全国性的，反映了地域文化与国家文化之间的关系以及文化的统一性和独特性共存的事实。在成都，全国性的节日经常带有浓厚的地方特色，如春节、城隍出驾、清明节等便很有代表性。这些节日显示出社区怎样开展公共生活，在多大程度上享有自治，以及自治社会中人们之间的相互关系。

春节的庆祝

春节不仅是家庭的重要节日，也是社区的重大活动。正月初九，人们敬“文财神”（又称“赐福天官”）时，各街的街首便开始办会（又称“上元会”），沿街向各户“化钱”。用筹来的钱在街上搭拱形的“白果灯”，下面可敬神和演灯影戏。这也是人们“求福”的一种形式。各街还会举行一次全部街众参加的盛宴，并资助狮子龙灯表演。[92]

节日期间，街上挂着五颜六色的灯笼，正月十五的元宵节实际成

了一个“灯会”。其间，无数美丽的彩灯装饰着成都，人们眼前是一片壮丽的景象。一名传教士写道：看灯的人们“拥挤在节日的街头，各街举目皆由粉红和红布妆裹”。节日的灯笼成了街头文化的一部分。灯笼一般由各色绸子和纸做成，形态各异，五彩缤纷，有各种花和动物等，人们用其装饰门面。在主要大街，“搭有横跨街头的台子，每隔一段一个，上有寓言中的人物，放有许多盆栽的花卉，有灯、烛和镜子”。还有许多用竹子做成的动物形象，如大象、狮子和梅花鹿。(93)灯会吸引许多观众，正如一首竹枝词记述：“元宵灯火敞玲珑，锦里繁华入夜中。最是无知小儿女，出门争看爆花红。”同时，一个灯市在府城隍庙和科甲巷各街举行，真是“万烛照人笙管沸，当头明月有谁看”。许多男人也借机上街看那些穿着鲜亮的女人，一首词讥道：“六街莺燕带娇声，朵朵莲花数不清。到底看灯还看妾，偎红倚翠欠分明。”(94)

灯会中最热闹的是耍“龙灯”，又称“烧灯”。这些龙灯用彩色的长布做成，有头有尾，由两人舞狮，十余人舞龙。爆竹声中的表演总是引来人山人海，他们从一条街到另一条，所经之处，观众投钱以示嘉奖，表演一般持续至半夜。这种活动是“岁岁皆然”，往往是“龙灯、狮戏亦各十数部，所经街道，倾城夹观，左右如堵，亦有万人空巷之致”(95)。除此之外，耍龙灯者还应邀到一些富人的公馆表演，如果表演精彩，他们会得到赏钱和“挂红”。巴金著名的小说《家》中对此有生动描述：

> 锣鼓不住地响着，龙灯开始舞动了。这条龙从头到尾一共有九节，是用竹条编扎成的，每一节，中间插着蜡烛，外面糊了纸，画上鳞甲。玩龙灯的人便拿着下面的竹竿，每个人持一节。前面另有一个人持着一个圆圆的宝珠。龙跟着宝珠舞动，或者滚它的身子，或者掉它的尾巴，身子转动得很如意，摇摇头，摆摆尾，或者突然就地一滚，马上又翻身过来，往另一边再一滚，于是很快地舞动起来，活像一条真龙在空中飞舞。旁边的锣鼓声正好像助长了它的威势。(96)

巴金还描述了观看者是怎样故意把火炮朝着赤膊的玩龙灯人发

射，虽然龙灯着火，但他们不得不忍受被灼的疼痛继续表演。一些精英指责这是一个“恶习”，因为这项活动经常导致伤人和火灾。巴金也借用主人翁的话对此严厉地批评道：“你以为一个人应该把自己的快乐建筑在别人的痛苦上面吗？你以为只要出了钱就可以把别人的身体用花炮乱烧吗？”(97)虽然这一批评表现出当时新知识分子对下层人民的同情，但也暴露出他们对传统民间活动的鄙视。这种对传统文化的态度不足为奇，它反映了新知识分子对民间文化的倾向性，类似的指责在精英的著作里几乎比比皆是。

城隍出驾

人们在清明举行传统的“城隍出驾”仪式，抬着城隍的塑像穿过街头，这项活动每年春天由社区组织，社会各阶层从地方官、精英到普通市民、甚至乞丐都广泛参加。据传教士的观察，“城隍出驾时，成千上万的人都出来观看”；同时，用纸给“孤魂”做衣服，人们抬着这些纸衣在街上穿行，送到城外的坟地焚烧，称“寒衣会”，或“赏寒衣”，或“赏孤”。阴历十月初一城隍再次“出驾”。(98)

马克斯·韦伯注意到宗教形象在中国城市生活中的重要作用，“充分发展的古代和中世纪城市中最为重要的是其联谊组织。因此，作为一个通例，这些城市都有相应的宗教对象为市民所崇拜，城隍便是市民通常的崇拜物”。在传统中国城市中，城隍庙是很普遍的，然而并非每座城市都有城隍庙。城隍庙一般仅建在行政中心，例如，虽然汉口是华中的中心城市，但并无城隍庙，而成都却集五个城隍庙于一城，即大墙东街的都城隍庙、下东大街的府城隍庙和簸箕街的县城隍庙——因为成都是省府、府城和县治的所在地，外加华阳县城隍庙和都司城隍庙。这些庙宇不仅是宗教仪式的举行地，也是娱乐场所。除来烧香的善男信女外，算命先生、小贩、江湖郎中等都在此活动。(99)

市民视城隍为其保护神，地方官也支持城隍崇拜。姜士彬指出，在边远小城，城隍少受官方控制，而在文化教育水平较高的大城市，城隍则多代表官方的意识，“成为统治阶级意识形态的表达”。但在成都，我们发现虽然政府和官方参与城隍出驾的活动，但游行和表演的

形式与其他大众宗教仪式并无本质不同，而且整个活动也是由“城隍会”这个自发机构来组织的，[100]这种仪式与其说是“统治阶级意识形态的表达”，倒不如说是大众娱乐的一种形式。准确地说，这种现象支持姜士彬关于城隍研究的另一观点：人们对城隍的理解各有不同，取决于宗教、社会集团以及文化背景。

清明节

在成都，清明节的活动可能最足以反映出社区的认同。社会人类学者研究过清明节日庆祝的意义。根据孔迈隆（Myron Cohen）对华北的考察，地方宗族组织“清明会”以举行各种仪式，这种庆祝活动强调的是宗族控制，清明会使宗族行为成为一个整体。但在成都，类似的组织是“清醮会”（又称“土地会”），然而它们不是由宗族，而是由社区组织的，负责筹办清明节拜土地神的活动。这些会几乎都是道教性质，传教士称之为“感恩会”（thanksgiving society），认为它们的庆祝活动是“感恩于邻里的安宁”。会首由本街居民选举。这种由土地会组织的庆祝活动，用杨庆堃（C. K.Yang）的话讲，提供了一种地方共同体的“集体象征”（collective symbol）。[101]

每年春天清明节之前，土地会都要集资雇道士打清醮，虽然会首会借机谋点私利，“但人们的兴趣在于借此机会到街上开怀寻乐”。庆祝活动一般要持续七天，此间从早到晚，锣鼓声不绝于耳。一般来说，附近几条街共同承担费用并共建一个祭坛。较富裕的街道还会放火炮——又称“演灯彩”，雇木偶或皮影戏班子在街上助兴，并以敬土地神为名大摆筵席，其真实目的是集街众热闹一番。一首竹枝词生动地描述道：“福德祠前影戏开，满街鞭爆响如雷。笑他会首醺醺醉，土偶何曾饮一杯。”[102]

土地会不仅仅是社会共同体内人们精神生活的组织者，而且在人们日常的物质生活中扮演着重要角色。清明节期间，土地会组织居民清理阴沟，掏挖水塘。成都由于周围环江且有河道横穿城市，虽然这提供了水运的便宜和迷人的景色，但也带来了经常的水患。因而成都修有数十池塘，如上莲池、下莲池、王家塘和马王庙塘等，以存积雨

水和废水。清掏工作必须每年进行，否则将导致雨季水灾。民国时期，地方政府控制了社区的公共生活并剥夺了土地会的组织之权，这项事务便无人理睬，许多阴沟池塘年久淤积、坏损，逐渐废弛。再加之人口增长，城市生态的恶化导致灾害频仍。(103)

晚清新政和辛亥革命之后，虽然土地会的影响逐渐减弱，但许多事务，诸如公共卫生、赈济、慈善等活动，仍多由自治组织负责。慈善机构像慈惠堂、济贫会在社会福利、道路维修、清扫街道等公共事务中非常活跃。如果说土地会主要在其街区和邻里范围内活动，那么慈善团体则有更大的影响范围。开粥厂是它们最主要的责任之一，每当有饥馑出现，即立灶煮粥分发穷人。当自然灾害发生，社会共同体仍起着积极的作用。如在1914年夏的水灾中，当少城被淹，大量人家不能生火做饭，许多小贩也失去生计，慈善团体便挨家挨户登记灾情、捐钱和分发锅盔（当地称“锅魁”）；当米价上涨而米店囤积居奇时，慈善团体在少城新开一米市以避免米价疯涨；当南门至东门的道路失修，雨天泥泞，晴天尘土飞扬，也是慈善团体集资修路。这个时期，街首仍然扮演着组织社区生活的角色。(104)

在晚清，上海、汉口、重庆等大城市里，会馆和行会是组织经济和社会生活的最重要的社会机构。在上海，会馆卷入社区从经济到娱乐的各项活动；在汉口，“行会的事务和权力远远超过对会员和贸易的管理”；在重庆，“八省首事”扮演着半官方的角色，负责税收、慈善和其他社会事务。与这些城市不同的是，虽然成都有许多会馆和行会，但它们的活动大多局限于商业事务，(105)而组织社会生活则是由土地会和慈善会来承担的。它们作为一个社会单位，在人们的日常生活中比其他任何组织都更为重要。

---

(1) 威廉·埃德加·盖尔（William Edgar Geil）写过一本介绍清末中国18个省首府的书，他根据字义把“成都”译为“一座完美的府城”（A Perfect Capital, in *Eighteen Capitals of China*, Philadelphia & London: J. B. Lippincott Company, 1911, p. 287）。这个翻译虽然是凭他的想象，但从特定的意义上说，倒是反映了成都地理位置、商业化程度、社会文化生活的某些特点。成都周围地区也是施坚雅关于市场和社会结构的经典性研究的对象（“Marketing and Social Structure in Rural China,”

Journal of Asian Studies, 1964–1965, vol. 24, no. 1, pp. 3–43; no. 2, pp. 195–228; no. 3, pp. 363–399）。

(2) Lewis Walmsley, “Szechuan-That Green & Pleasant Land,” in Brockman Brace(ed.), *Canadian School in West China*, published for the Canadian School Alumni Association, n.p., 1974, p. 2.

(3) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond: An Account of Journeys in China, Chiefly in the Province of Sze Chuan and Among the Man-sze of the Somo Territory*, 1987［1899］, p. 10.（1899年由约翰·默里［John Murray］首次出版，1987年灯塔出版社［Beacon Press］再版）。许多西方旅行者都有类似的描述，如爱尔勒斯特·亨利·威尔逊写道：“成都平原是四川这个大省唯一一片辽阔的地势平坦的区域，它亦是中国最富庶、土地最肥沃和人口最稠密的地区之一。”（*China: Mother of Gardens*, Boston: The Stratford Company, 1929, p. 112）类似的描述还可见于该书68页。

(4) 参见施居父编：《四川人口数字研究之新资料》，成都：民间意识社，1936年；王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究（1644—1911）》，北京：中华书局，1993年，78页；George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, Oberlin: Oberlin College, 1923, p. 2; Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 121。更多数字见Kristin Stapleton, “Police Reform in a Late-Imperial Chinese City: Chengdu, 1902–1911,” Ph. D. diss., Harvard University, 1993, p. 32。长江上游区域的另一个人口稠密地区是重庆，我估计1910年重庆有34万—35万人口（王笛：《清代重庆移民、移民社会与城市发展》，见《城市史研究》第1辑，天津：天津教育出版社，1989年，70—71页）。

(5) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, p. 345; Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 121；遅塚麗水、『新入蜀記』、東京：大阪屋号書店、1986年、230頁。

(6) “扬”即扬州，“益”即成都。指扬州和成都是当时最繁荣的城市；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》（1804年），见林孔翼辑：《成都竹枝词》，成都：四川人民出版社，1986年，42页。

(7) 四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，成都：四川人民出版社，1987年；张学君、张莉红：《成都城市史》，成都：成都出版社，1993年，36页；王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—

1911）》，2018年，32—34页。

(8) William Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796–1895*, Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 144; "The Public Sphere in Modern China," *Modern China*, vol. 16, no. 3, 1990, p. 321; Mary Backus Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865–1911*, Stanford: Stanford University Press, 1986, chap. 3; Madeleine Zelin, "The Rise and Fall of the Fu-Rong Salt-Yard Elite: Merchant Dominance in Late Qing China," in Joseph W. Esherick and Mary B. Rankin (eds.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 105.

(9) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, p. 350；在巴金的《家》中，主人公觉慧便离家出走，到上海去追求自由的"新生活"。

(10) 关于中国城市的城墙和城门的研究，见Sen-dou Chang, "The Morphology of Walled Capitals," in G. William Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1977, pp. 75–100; Yinong Xu, *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2000, chap. 4。

(11) 四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，97页。但傅崇矩的《成都通览》称环城是22.3里（上册，成都：巴蜀书社，1987年［重印版］，16页）。西方人对成都城墙也印象甚深，留下了中文资料所缺乏的一些详细记载，如Rev. T. Torrance, "The History of the Chengtu Wall," *West China Missionary News*, no. 10, 1916, p. 19;Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 122。特别是1923年欧柏林学院（Oberlin College）的地理学家乔治·哈伯德（George Hubbard）对成都城墙的描述："像大多数其他中国城墙一样，这座城墙并无特别之处，但这项工程代表着巨大劳力和材料的使用。从外面看，是一座底面为4—8英尺、顶面约为2英尺，有30—40英尺高的墙，墙上有齿形缺口，即作为射击的孔。里面是第二道墙，约40多英尺高，没有连接为一体，以便于防守时卧倒。这墙也是用石头和砖做成的，但以砖为主。内墙比外墙约矮6英尺，顶部平坦。内外墙之间，土填至内墙的高度并成一定的斜度，上面砌有石板和大块砖。在墙的转角处真可谓一庞然大物拔地而起，外廓以石头和砖覆盖，外墙留有孔道以便枪击和观察敌人。"（*The Geographic*

Setting of Chengdu, pp. 12–13）

(12) 山川早水、『巴蜀』、東京：成文館、1909年、96頁；《国民公报》，1916年4月19日刊；George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, p. 14。

(13) 四个城楼也分别有名称："东博济、南浣溪、西江源、北涵泽。"见四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，95、97页。Rev. T. Torrance, "The History of the Chengtu Wall," *West China Missionary News*, no. 10, 1916, p. 19。

(14) Sen-dou Chang, "The Morphology of Walled Capitals," in Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, 1977, pp. 96–97.

(15) 城门关闭的时间随时代的推移也有变化，从傍晚6点半延到7点半，再延至夜里11点。1928年以后，城门在夜间不再关闭。

(16) 六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，42—43页；傅崇矩编：《成都通览》，上册，17页；四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，97页。满城在西方旅行者和传教士的记载中为"Tartar quarter""Tartar garrison"或"Tartar town"。见Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, p. 45; Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 122。

(17) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, p. 45; Mark Elliott, "Bannerman and Townsman: Ethnic Tension in Nineteenth-Century Jiangnan," *Late Imperial China*, vol. 11, no. 1, 1990, pp. 36–74．布罗代尔便认为这是一个普遍的模式："中国的每一座城市旁都有一个满城以作监视之用。"（*Capitalism and Material Life, 1400–1800*, vol. I, p. 338）

(18) 张懋畿：《竹枝词》，收入《成都县志》卷11，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，135页；山川早水、『巴蜀』、98—99頁；米内山庸夫、『雲南四川踏査記』、東京：改造社、1940年、149、224頁。皇城的北门称"后子门"，东门称"东华门"，西门称"西华门"，南门为正门（山川早水、『巴蜀』、98—99頁）。我核对了手头所有资料，包括一些旧地图，没有发现南门的名称。在一些旧地图中，南门仅仅被称为"皇城"。但是，在明朝，南门又被称为"端礼门"（见四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，89页）。清朝覆灭之后，是保留还是拆毁城墙，成为人们经常讨论的焦点问题。在争论过程中，城墙一般被认为是"落后"的象征，最后都没有逃脱被拆毁的命运。

(19) 一位传教士写道："马可·波罗曾描述过那架九孔的红砂石桥"（Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 120）。我查阅了《马可·波罗游记》，马可·波罗不仅描述了桥本身的面貌，还强调了它们和商业之间的联系："这座城市被许多大河围绕，这些河流来自远山，从各个方向流向或穿过这座城市。这些河流的宽度从半英里到两百步不等，有的非常深。一座大桥横跨其中一条河，桥两边有石柱支撑木头盖顶，以红漆装饰，盖有瓦。整个桥面被整齐地隔开用作商铺，卖各种商品。其中一间屋最大，被官员用于收取过桥费和收税。据说官方从此桥每日即可收达百金。"（见Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, New York: New American Library, 1961 ［1271–1295］，pp. 145–146）据傅崇矩《成都通览》，晚清成都有近两百座桥，九眼桥"古名洪济桥，明名锁江桥，九洞，长四十丈，宽四丈，高三丈。乾隆五十三年始改名九眼桥"（上册，13页）。

(20) 韩书瑞（Susan Naquin）出版了一部关于北京寺庙的大部头著作，意在"加深我们对寺庙在中国社会中所起的多重作用及影响范围的理解，从而在总体上理解宗教的重要性"（*Peking: Temples and City Life, 1400–1900*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000, p. xxi）。

(21) 吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》（1855年），见林孔翼辑：《成都竹枝词》，69页；傅崇矩编：《成都通览》，上册，25—32页；四川省文史馆：《成都城坊古迹考》，305页。"街"在成都方言中念"gāi"。那些又小又窄的街道和胡同，在成都被称为"巷"（在成都方言中念"hǎng"），但是少城的巷子却被称为"胡同"，成都的公共空地则被称为"坝"。

(22) George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, pp. 16–17; Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 123。成都又称"芙蓉城"，因为曾经全城栽种芙蓉而得名。竹枝词中有这样的诗句："一扬二益古名都，禁得车尘半点无。四十里城花作郭，芙蓉围绕几千株"；以及"巍巍城雉足开襟，城外芙蓉密似林"（六对山人［杨燮］：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，42页；定晋岩樵叟：《成都竹枝词》［1805年］，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，60页）。成都栽种芙蓉的传统可以追溯到五代十国的蜀后主时期。1783年城墙重新建成以后，四川总督下令全城遍种芙蓉（民国《华阳县志》，1420—1421页）。因此几百年来，成都的日常生活与芙蓉花有着密切的联系。

(23) Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276*, Stanford: Stanford University Press, 1970, p. 49.

(24) 王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，2018年，198—202页。

(25) 依次为灯市、花市、蚕市、锦市、扇市、香市、宝市、桂市、药市、酒市、梅市、桃符市。

(26) 费著：《岁华纪丽谱》，卷1，见严一萍选辑：《墨海金壶》（原刻景印百部丛书集成），第3函，台北：台湾艺文印书馆重印（无重印时间）；庆余：《成都月市竹枝词二十四首》，收入《游艺》第6期（1909年），见林孔翼辑：《成都竹枝词》，181—184页；刘沅：《蜀中新年竹枝词》，收入《壎篪集》卷7，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，129页。

(27) 定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，62页；王再咸：《成都竹枝词》，收入《泽山诗钞》卷下，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，134页；吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，72页。

(28) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，25—32页，Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 123。纱帽街经营各种戏装行头，因而优伶们是那里的常客。小东门街、娘娘庙、安顺桥则是买卖花的去处，人们去附近庙宇进香献花都在此购花，据说每天可售花千篮以上。刻字匠集中在盐道街，裱画师在藩司街，丝绸店集中在按察司街，会府多为古董店，各种铜、木以及瓷佛像有售。棺材店多在东门附近的水井街和双槐树街，有二十几个之多。学道街则是书商的中心。米内山庸夫曾写过他怎样在学道街购得82套关于四川、西藏和长江地理方面的书。东门外的一洞桥为成衣市场。载《国民公报》，1914年7月25日；遅塚麗水、『新入蜀記』、233頁；米内山庸夫、『雲南四川踏查記』、147頁；叶春凯：《解放前成都棺材铺一条街》，载《龙门阵》，1996年第1期，96—101页。一些著名的店铺也出现在竹枝词中，如草药铺存仁堂、出售眼药膏的半济堂、出售高档中药的同仁堂等。有首竹枝词称：“试问谁家金剪好？无人不道‘烂招牌’”；又有“同仁丸药有谁先？数过京庄数二川。除却大街洋广货，中和号里放官钱”（定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，60—61页；吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，72—73页）。

(29) 牛肉摊子都集中在皇城坝和铁脚巷（傅崇矩编：《成都通览》，上册，388页）。竹枝词对它们亦有描述："鼓楼杂货别街无，会府收荒破烂俱。布政衙前全扯谎，人山人海是江湖。"（吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，74页）。

(30) 东大街的夜市颇负盛名，从城守衙门绵延到盐市口。

(31) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，275—276页。夜市上经常有一些奇怪而滑稽的事发生。《通俗日报》上有一篇题为《夜市上有人卖人脚板》的报道十分有趣。文中说记者在夜市上看到一个货摊上摆着一双人脚，由于上面敷满泥，看起来很像一对熊掌。他感到很惊奇，便凑近仔细观察，才发现那是正在打瞌睡的守摊学徒的脚，因而叹道："店主雇如此学徒，怎可赚钱？"（《通俗日报》，1909年9月8日刊）这篇报道不仅描绘了夜市的众生相，亦表现了成都人的幽默。

(32) 六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，49页；陈三：《纱帽冠盖何处寻——锦官城内纱帽街旧闻》，载《龙门阵》，1988年第4期，95—98页；Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 123; George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, p. 17。

(33) George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, pp. 17–18.

(34) 这是成都的地理环境使然。长江三峡的险峻使船只由长江下游溯水而上非常困难，每年许多船只倾覆，导致运输成本极高，因此阻碍了西方对长江上游的开发。直至19世纪末，第一艘西方轮船才成功地到达长江上游最重要的港口城市重庆。见王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，2018年，第一章。

(35) 关于财神崇拜的研究，见Richard Von Glahn, "The Enchantment of Wealth: the God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 51, no. 2, 1991, pp. 651–714。在19世纪的美国城市，商业的发展推动了"商业文化""商业休闲"以及"地方平民文化"。见Francis G. Couvares, "The Triumph of Commerce: Class Culture and Mass Culture in Pittsburgh," in Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz (eds.), *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society,* Chicago: University of Illinois Press, p. 124。成都也经历了同样的过程。

(36) 我只见到这篇文章的中译，标题为《马尼爱游成都记》，发表在《渝报》1898年（光绪二十四年正月）第9期上。

(37) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, pp. 349–350.

(38) Ibid; Ernest Wilson, *China: Mother of Gardens*, p. 122.

(39) 山川早水、『巴蜀』、95頁。

(40) G. E. Hartwell, “Reminiscences of Chengdu,” *West China Missionary News*, 1921, no. 8 & 9, pp. 5–27.

(41) 遅塚麗水、『新入蜀記』、223、230頁。成都还有其他商业区，一条几乎同样规模的商业大街从南门入城约一里半，转右再转左，然后直达皇城的南门，“沿途两旁店铺接连不断”。另一条靠近西门蜿蜒三余里的大街，也是商店毗邻。北门虽无如此规模的大街，但有一条“连接许多建筑的拱形长廊，处在城市中心偏东方向，小店密集，犹如美国城内”（George Hubbard, *The Geographic Setting of Chengdu*, p. 17）。

(42) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，275—276页。派伙计挨家挨户地去推销商品是另一种促进销售的策略，那些店铺派出的推销者经常到大户人家去找生意。我在中国第一历史档案馆的《赵尔巽档案》中看到一本《稽查出入门簿》，记录了每个到总督宅推销的访者，仅1909年某两天里，就有20个商家去推销过商品，包括时钟、丝绸、帽子、纸张、毛笔、煤、油、药物、衣服、食品杂货、皮毛和银器等，但他们大部分都“未入即出”（《赵尔巽档案》，1909年，卷507）。

(43) 邢锦生：《锦城竹枝词钞二十首》，收入《天香室诗卷》卷上，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，164页。一个类似的描述可见William Sewell, *The People of Wheelbarrow Lane*, South Brunswick and New York: A. S. Barnes and Company, 1971, p. 98。

(44) Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, vol. I, pp. 386, 427.

(45) 沿街的房屋——成都称“铺面”——几为店铺、茶馆、酒肆以及旅店所占据，这导致像东大街、城守街、学道街、青石桥、总府街等商业繁盛区的房租非常高。见山川早水、『巴蜀』、96頁；傅崇矩编：《成都通览》，上册，303页。许多两层楼房是底层用作店铺，二层用作住家。

(46) William Sewell, *The People of Wheelbarrow Lane*, pp. 86–87.

(47) 对城市人口的居住模式进行研究开始于19世纪末，如雅各布·里斯

（Jacob Riis）关于纽约住宅的著作*How the Other Half Lives: Studies Among the Tenements of New York*, New York: Charles Scribner's Sons, 1924 [1890]。而在中国史领域里，有的研究揭示了城市居民的生活空间与商业的关系。如William Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796–1895*, pp. 77–83; Hanchao Lu, "Away from Nanking Road: Small Stores and Neighborhood Life in Modern Shanghai," *Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 1, 1995, pp. 93–123。在这里，我主要考察下层民众怎样利用街头作为他们的日常生活空间。

(48) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，303页；巴金：《家》（1932年初版），见《巴金选集》第1卷，成都：四川人民出版社，2009年；《国民公报》，1917年5月21日、1917年5月23日刊。

(49) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，380页；William Sewell, *The Dragon's Backbone: Portraits of Chengdu People in the 1920's*, Yu Zidan (drawings), York: William Sessions Limited, 1986, p. 38。

(50) 自古以来，中国城市居民就喜欢街头娱乐，例如13世纪的杭州，"市民就可以在街头看到很多的娱乐表演"，如变戏法、木偶、灯影戏、说书和杂技等。人们还可以看到许多流行的戏曲，"看戏的人们拥挤在一起"。各种娱乐形式使城市生活"与城外农村的贫困和农民艰苦、单调、俭朴的生活形成了鲜明的对比"（Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276*, p. 55）。

(51) 彭懋琪：《锦城竹枝词四首》，收入《成都县志》卷11，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，131页；吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，73、77页。在其他中国城市也有类似"扯谎坝"这样的地方，如天津的"三不管"和北京的"天桥"等。见Gail Hershatter, *The Workers of Tianjin*, Stanford: Stanford University Press, 1986, p. 184; Weikun Cheng, "The Challenge of the Actresses: Female Performers and Cultural Alternatives in Early Twentieth Century Beijing and Tianjin," *Modern China*, vol. 22, no. 2, 1996, p. 200;Madeleine Yue Dong, "Juggling Bits: Tianqiao as Republican Beijing's Recycling Center," *Modern China*, vol. 25, no. 3, 1999, pp. 303–342。

(52) 吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，72页。在20世纪早期的纽约，工人阶级喜欢在他们的业余时间跳舞作为娱乐。尽管成都的民众与纽约的市民"在街头娱

乐”上有类似之处（Kathy Peiss, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*, Philadelphia: Temple University Press, 1986, p. 167），但成都没有众人一起跳舞的传统，尽管当时的人们喜欢欣赏表演，但他们自己决不会在公共场所参与，而且大多数人尽量把自己同艺人区别开来，参与此类活动可能使他们有“戏子”之嫌。

(53) 山川早水、『巴蜀』、96頁；定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，64页；邢锦生：《锦城竹枝词钞二十首》，收入《天香室诗卷》卷上，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，164页；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，49页。

(54) 一位传教士对孩子们放风筝有一段生动的描写：一个乡下孩子在城墙外河边放风筝，风筝上画着一条有红色鳞的鱼。一个在城墙里的孩子，拉着一个鲨鱼形状的风筝，上面绑有一件利器，追逐乡下孩子的风筝。两条风筝线绞在一起，城里孩子熟练地把自己的风筝线围着乡下孩子的风筝缠了几下，然后轻轻一拽，城里孩子就把对方的风筝线割断了，那鱼形风筝便成为他的猎物。见Brockman Brace, “Kites,” in Brockman Brace (ed.), *Canadian School in West China*, 1974, pp. 225–227。

(55) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，287页；William Sewell, *The Dragon’s Backbone*, p. 18.

(56) Isabella Bird, *The Yangtze Valley and Beyond*, p. 346; *West China Missionary News*, 1910, no. 7, p. 11．关于四川的排外情绪，见Judith Wyman, “The Ambiguities of Chinese Antiforeignism: Chongqing, 1870–1900,” *Late Imperial China*, vol. 18, no. 2, 1997, pp. 86–122。

(57) 冯誉骧：《药王庙竹枝词》，收入《留余草堂诗集》卷1，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，142页；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，46、55页；刘沅：《蜀中新年竹枝词》，收入《壎篪集》卷7，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，128—129页；吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，70页；李劼人：《大波》（上海：中华书局，1937年首印），见《李劼人选集》第2卷，成都：四川人民出版社，1980年，33页；熊倬云，时年85岁，作者于1997年6月22日在悦来茶馆的访谈记录。

(58) Barbara Ward, “Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong,” in Johnson, Nathan, and Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, 1985, p. 187; Issei Tanaka, “The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Local Drama,” in David Johnson, A. J. Nathan and E. S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, p. 149．例如，有一出名为《碎银瓶》的戏，讲的是晚明张献忠起兵时，一名将军与侍女的爱情故事（载《国民公报》，1912年7月31日—8月5日）。这种介于正统与非正统之间的戏，在大众中也颇有市场。

(59) David Johnson, “Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera,” in David Johnson (ed.), *Ritual Opera, Operatic Ritual:“Mu(-?)lien Rescues His Mother”* in *Chinese Popular Culture*, Berkeley and Los Angeles: Chinese Popular Cultural Project, 1989, pp. 31, 34.

(60) 目连救母载于佛经，事本出于印度，但后竟然成为中国传统故事。该戏有各种版本，情节也各异，但其基本结构是：目连之母因违背佛规，被阎王抓到阴间施以种种酷刑，修成正果的目连赴阴司救母。

(61) 周询：《芙蓉话旧录》（1936年初版），成都：四川人民出版社，1987年，61—62页。

(62) Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853–1937*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995, p. 28.

(63) 吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，70、76页；定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，60页；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，57页。

(64) Susan Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988, p. 5; Victor Turner, “Liminality and the Performative Genres,” in John J. MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984, pp. 19–41; David Johnson, “Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual

Opera," p. 29; David Johnson, "Scripted Performances in Chinese Culture: An Approach to the Analysis of Popular Literature,"载《汉学研究》，1990年第1期，45—49页。

(65) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* New York: Basic Books, 1973, p. 168; Susan Davis, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*, p. 45; Ronald L. Grimes, "The Lifeblood of Public Ritual: Piestas and Public Exploration Projects," in Victor Turner (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1982, p. 274; David Johnson, "Local Officials and 'Confucian' Values in the Great Temple Festivals (SAI)of Southeastern Shansi in Late Imperial Times," presented to the Conference on State and Ritual in East Asia, Paris, 1995; James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960–1960," in Johnson, Nathan, and Rawski, 1985, p. 308; Helen F. Siu, "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China," in Perry Link, Richard Madsen, and Paul G. Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, Boulder: Westview Press, 1989, p. 122; Mingming Wang, "Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian," *Late Imperial China*, vol. 16, no. 1, 1995, pp. 33–78.

(66) 《国民公报》，1916年3月18日刊。

(67) 《国民公报》，1916年3月18日刊。

(68) 丧礼有时也与国家政治联系在一起。1908年，光绪和慈禧相继死去，成都市民得以目睹国丧的盛况。在此期间，一切红色的物品都用白纸或蓝纸覆盖，门框都挂有白布，两旁贴有挽联。连轿子上的红色都必须用白色重漆或用白布包扎。警察和士兵都戴白布条，学生停课5天，禁止音乐100天（*West China Missionary News*, no. 12, 1908, p. 19）。成都市民也有幸经历了共和时期的丧礼。1916年护国战争结束以后，一个大规模的"招魂大祭"在成都举行，全市各户都要求悬挂国旗、彩灯并设置祭坛。一个公共祭坛设在少城公园。"招魂大祭"开始时，上百和尚诵经超度（《国民公报》，1916年8月10、12、15日刊）。公共丧礼创造了盛大典礼的新形式，但这种新形式也继承了许多传统的因素，像请僧人念经。从晚清开始，诸如此类的丧礼便经常成为一种政治反抗，近代中国

历史上的许多关键事件都以此为导火线。

(69) 有的时候葬礼和婚礼会一起举行，这在具有现代意识的人看来十分荒唐。当地报纸报道了这样一个离奇的故事：一个住在北门的刘姓女孩生了病，吃了很多药都治不好。在昏迷中，她梦见一个穿古装、留着长胡子的男人来到面前，说他是成都附近西河场的城隍，有缘娶她。女孩死前把这个梦告诉了父母，其父母认为她已经到城隍那里去了。于是他们给女儿准备了嫁妆和花轿，连同女儿的画像，吹吹打打一起送到城隍庙。一路上焚香点烛，人们拥聚在一起观看城隍结婚。精英对此批评道："此等事由，毫无价值。何物鬼子，妄肆披猖……不能不痛恨迷信者之太愚也"（《国民公报》，1914年4月9日刊）。这个故事说明即使当局和精英反对这种他们所认为的"迷信"活动，城隍对普通市民的生活和信仰影响仍然甚大，同时也说明，人们仍然可以较为自由地利用公共空间从事这类活动。

(70) Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in A. R. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 131–182.

(71) 定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，68页；傅崇矩编：《成都通览》，上册，552—553页；《通俗画报》，1909年第4期。最后一个字不清楚。

(72) 中国重要的节日基本是以季节为基础，如春节和清明节。另一些是基于民间传统，如放生会和药王节。与大多数西方节日包含国家仪式和宗教两方面的因素不同，中国的节日大都是地方性的庆祝，而非全国层面的活动。

(73) "喜钱"是一片片红纸，又称"喜门钱"。

(74) Sean Wilentz, "Artisan Republican Festivals and the Rise of Class Conflict in New York City, 1788–1837," in Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz (eds.), *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society*, Chicago: University of Illinois Press, p. 39; A. Grainger, "Chinese New Year Customs," *West China Missionary News*, no. 1, 1917, pp. 5–10；刘沅：《蜀中新年竹枝词》，收入《壎篪集》卷7，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，125页；筱廷：《成都年景竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，80页。

(75) *West China Missionary News*, no. 3, 1905, p. 57.

(76) 六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，43页；庆余：《成都月市竹枝词二十四首》，收入《游艺》第6期，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，184页；刘沅：《蜀中新年竹枝词》，收入《�篪集》卷7，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，127—130页；邢锦生：《锦城竹枝词钞二十首》，收入《天香室诗卷》卷上，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，164页；A. Grainger, “Chinese New Year Customs,” *West China Missionary News*, no. 1, 1917, p. 10。

(77) A. Grainger, “Chinese New Year Customs,” *West China Missionary News*, no. 1, 1917, pp. 10–11；傅崇矩编：《成都通览》，上册，202—203、206页；杨燮：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，43页。

(78) 刘沅：《蜀中新年竹枝词》，收入《壎篪集》卷7，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，126—127页；*West China Missionary News*, no. 3, 1905, p. 57; J. Vale, “The Small Trader of Szchuan,” *West China Missionlary News*, no. 10, 1906, pp. 237–238; no. 11, p. 262; A. Grainger, “Chinese New Year Customs,” *West China Missionary News*, no.1, 1917, p. 8。

(79) 关于邻里关系，卢汉超在对上海的研究中做了详细的阐述。见Hanchao Lu, *Beyond the Neon Lights: Everyday Shanghai in the Early Twentieth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, pp. 218–242。

(80) 《国民公报》，1929年6月11日刊。

(81) 傅崇矩编：《成都通览》，上册，549页；《国民公报》，1918年4月14日，1919年2月8日刊；定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，61页。

(82) 例如当月食发生，成都市民都在街头向月亮焚香叩头，人们还使劲敲打锅盆瓦罐以驱走“妖魔”，同时祠庙的和尚道士敲钟打鼓，整座城市一片沸沸扬扬（《国民公报》，1928年6月5日刊）。

(83) A. Grainger, “Various Superstitious,” *West China Missionary News*, no. 9, 1917, pp. 13–14.

(84) 《国民公报》，1917年6月9日刊。

(85) 《国民公报》，1917年6月13日刊。在这样的活动中，龙总是重要的，并随着季节变化，如夏季拜“水龙”，冬季祭“火龙”（《国民公

报》，1914年6月18日刊）。

(86) Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*, New York: Cambridge University Press, 1985, pp. 36–54; C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961, pp. 58–80; Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," pp. 131–182; Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone, 1966; Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1973; Donald R. DeGlopper, "Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese Port City," in Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, 1977; Stevan Harrell, *Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*, Seattle: University of Washington Press, 1982, pp. 633–650; Judith Strauch, "Community and Kinship in Southeastern China: The View from the Multilineage Villages of Hong Kong," *Journal of Asian Studies*, vol. 42, no. 1, 1983, pp. 21–50; Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*, pp. 35–54.

(87) Donald R. DeGlopper, "Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese Port City," pp. 633–650。然而，一些人类学家强调官方的介入，正如芮马丁所指出的，"非官方认可的神的存在可能导致大众信仰与官方力量的较量"（*Chinese Ritual and Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981, p. 84）。我将在本篇稍后讨论这个问题。

(88) 周询：《芙蓉话旧录》，17页；A. Grainger, "Chinese New Year Customs," *West China Missionary News*, no. 1, 1917, p. 9。根据前知县周询记载，这些人多为袍哥成员，对社会颇有控制力，加之"其时承平日久，四民各安其业，盗贼颇稀"。（见周询：《芙蓉话旧录》，17—18页。）成都各街两头都有栅子，由一个栅夫看守，负责夜间关闭，清晨开启。晚清时栅子在三更（即凌晨1点）关闭，但这个时间随政治局势而变化，有时早至一更（晚上9点）便关闭。见《夜行规则》，《四川通省警察章程》I–9，中国第一历史档案馆藏《巡警部档案》，第179卷；熊倬云，时年85岁，作者于1997年6月22日在悦来茶馆的访谈记录。在20世纪初，社区组织虽仍负责社会生活，但警察开始以规章干预。按照新规章，除官员和士兵外，任何人不得在半夜后通过栅门。若居民确有特殊情况，如举行婚礼或丧礼，需要在半夜后通过，必须事先从负责本街区的巡警处得到"夜行票"（A. Grainger, "Chinese New Year Customs,"

West China Missionary News, no. 1, 1917, p. 9）。

(89) 这类说法在今天成都和其他地区人民的日常生活中仍经常听到。

(90) 《国民公报》，1928年2月9日刊。

(91) A. Grainger, "Chinese Festivals," *West China Missionary News*, no. 4, 1917, pp. 9–10; G. E. Hartwell, "Reminiscences of Chengdu," *West China Missionary News*, nos. 8 & 9, 1921, p. 13。这个活动最后酿成大规模的反洋运动，"由于1895年的暴乱起因于这个传统习俗，因而这个习惯被取缔"（A. Grainger, "Chinese Festivals," *West China Missionary News*, no. 4, 1917, pp. 9–10）。这次事件的详细情况见Edward W. Wallace, *The Heart of Sz-Chuan*, Toronto: Methodist Mission Rooms, 1903 & 1907(two editions), pp. 59–63。

(92) A. Grainger, "Chinese New Year Customs," *West China Missionary News*, no. 1, 1917, pp. 5–10.

(93) *West China Missionary News*, no. 1, 1905, pp. 11–12.

(94) 庆余：《成都月市竹枝词二十四首》，收入《游艺》第6期，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，181页；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，44页；冯誉骥：《观灯竹枝词》，收入《七砚斋诗草》卷4，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，141页。

(95) 《国民公报》，1919 年2月16日刊；周询：《芙蓉话旧录》，60—61页。

(96) 巴金：《家》（1932年初版），93页。

(97) 《国民公报》，1922年2月14日刊；巴金：《家》， 95页。

(98) 不少竹枝词记载了这项活动，其一："北郭城隍神至尊，清明旧例赏孤魂。游人欢喜买欢喜，几串携回媚子孙"；其二，"驾出三神万众观，北门门外赏孤酸。年年到得寒衣会，穷鬼齐添一段欢"；其三，"寒风十月念泉台，五色楮衣费剪裁。送去不愁强鬼夺，三城隍按北关来"。见《通俗画报》，1909年第6期；《国民公报》，1919年4月9日刊；定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，62页；吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，74页；六对山人（杨燮）：《锦城竹枝词百首》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，55页；A. Grainger, "Chinese Festivals," *West*

China Missionary News, no. 4, 1917, p. 12。

(99) Max Weber, *The City*, trans. Don Martindale & Gertrud Neuwirth, New York: The Free Press, 1958, p. 96; William T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796–1895*, p. 176；袁庭栋：《成都街巷志》，下卷，成都：四川教育出版社，2010年，568—573页。

(100) David Johnson, "City-God Cults in Tang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, no. 2, 1985, pp. 434–443；戴文鼎：《城隍庙杂记》，见成都市群众艺术馆编：《成都掌故》第2集，成都：四川大学出版社，1998年，386—387页。

(101) Myron L. Cohen, "Lineage Organization in North China," *Journal of Asian Studies*, vol. 43, no. 3, 1990, pp. 509–534; A. Grainger, "Popular Customs in West China," *West China Missionary News*, no. 6, 1918, p. 5; C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, p. 81。

(102) 《重修成都县志》，同治十二年刻本，见丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编》西南卷，上卷，北京：书目文献出版社，1988年，2页；A. Grainger, "Popular Customs in West China," *West China Missionary News*, no. 6, 1918, p. 5；《国民公报》，1928年5月19日刊；周询：《芙蓉话旧录》，63页；邢锦生：《锦城竹枝词钞二十首》，收入《天香室诗卷》卷上，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，164页。1920年代，由于大规模的道路重建，土地会活动停止了若干年。然而1928年这项活动开始复兴，所有街道都以土地爷过生日的名义设祭坛，并搭台演戏，观众如堵（《国民公报》，1928年8月23日刊）。由于国家权力对地方社区的深入，土地会的影响力在民国时期大大削弱。

(103) 其恶果是每当大雨便会成灾。如1914年春天，城西北部和少城遭灾，街道成为"运河"，以致人们以门板浮于水面充当交通工具。关于这年的大水有许多详尽的记载。同年夏天，成都居民遭受更为严重的水灾，街上水流成河，一些街道水深达数尺。沿东南城墙、满城等房屋被淹。在水陆交通枢纽东门码头，人们可见各类物品漂流而下，若干艘船被浪掀翻，十余人溺死。沿河住民都慌忙迁往高处避难，渡船成为街上唯一交通工具。人们看到仅一天之内，便有30余具尸体从九眼桥下漂过，此外各种房屋碎片、家具、木材、箱子、衣物，甚至家畜等都顺流而下。水灾还导致部分城墙崩塌，靠墙住家多有死伤。载《国民公报》，1914年8月20日、26日、27日。更多关于洪水的报道，亦可参见1917年10月1

日的《国民公报》。到1940年代，情况更为恶化，一遇大雨，便成泽国。见四川省文史馆编：《成都城坊古迹考》，455页。

(104)　《国民公报》，1914年7月17日、7月31日、8月20日、8月27日刊，1916年3月19日刊，1928年9月27日刊；《华阳县志》36卷，成都，1934年。台北：台湾学生书局重印，230—261页。

(105)　Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853–1937*, chap. 3; William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889*. Stanford: Stanford University Press, 1984, pp. 337–338；王笛：《清代重庆移民、移民社会与城市发展》，见《城市史研究》第1辑，58—79页；另见王笛：《清代重庆人口与社会组织》，收入隗瀛涛主编：《重庆城市研究》，成都：四川大学出版社，1989年，310—378页。在成都，特定的商帮总是控制特定的生意，如湖州商人多开瓷器店，江西商人开钱庄，成都人织锦，陕西人修理日用品。（定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，60页。）

第二部分　茶馆：打开微观世界

茶馆是具有各种社会、经济和文化活动等多功能的公共空间，是一个社区的社会中心，因为那些有着同样政治观点、生活方式、职业背景的人们，或那些来自同一个地方，或有同样兴趣的人们，能够建立有用的社会联系。茶馆里什么事都可能发生，各种人物——从学者、 官员、 商人，到小贩、苦力、乞丐、堂倌、理发匠、讲评书者、算命先生、艺人等——都在那里活动。在其他店铺里，顾客与商店发生关系的时间比较短暂，一般只是店主或店员与顾客的关系。但茶馆不同，顾客在那里一般要待好几个小时，甚至一整天，基本上是顾客间的相互作用。人们在那里进行各种活动：闲谈、传播小道消息、谈生意、解决纠纷、走私、斗鸟赌博、下棋打牌、找工作或招募劳工、收集信息、抱怨社会和生活的不公、发泄对政府和政治的不满、召集各种会议、争论甚至打斗，等等。茶馆的复杂性还反映在其结构和生意的运作方式上。茶馆老板可能是政府官员，或名声在外的商人，或著名学者，或袍哥首领，或居城地主，但也可能是仅可糊口的劳工，或乡间来的农民，或破落户，或小贩，或低级士兵，可以是成都居民或外来移民，城市老油条或纯朴的“乡愚”，彪悍的男人或柔弱的女人……他们在教育程度、籍贯、职业、家庭背景等方面各有不同，这也影响到他们的经营方式和风格、茶的味道以及对顾客的态度。

茶馆反映了经济、政治、文化、社会的变化。每碗茶的价格总是与通货膨胀同步的，原材料价格上涨，茶价便升高；如遇经济衰退或自然灾害，茶馆里乞丐数量便增加。同样，政治的变化也会很快在茶馆里呈现。每天清早，茶馆里的闲谈主题便是最近的新闻。如果从一个较长的时段来观察，茶馆聊天总是与地方和全国政治发展相联系。晚清人们讨论铁路国有化，民国初年议论军阀混战，1920年代关心西化问题，30—40年代集中在日寇侵略，40年代末抱怨政治腐败、通货膨胀、内战残酷……虽然政府颁布的关于茶馆的规章多集中在卫生、公共秩序、符合道德规范的演出等方面，但根据时代不同，其强调的重点亦时有变化。例如，晚清政府主要控制“淫荡”“暴力”的节

目，抗战时期则竭力推动爱国主义和谴责汉奸的演出。

研究社会最基本的单位、进入城市的内部，不会妨碍历史学家考察更宏观和意义重大的事件，反而有助于更深刻地理解这样的问题。一方面，关于茶馆这样的社会机构的研究可以引导我们进入城市的最底层，观察到那些我们至今仍然忽视的社会现象；另一方面，对有意义的大事件的探索，将促进我们对于国家政治和社会演变与地方社会日常生活关系的深刻理解。由于中国地理和社会的复杂，地区间的相同和不同都应该在我们的考虑范围之内。因此，在讨论成都茶馆时，不可避免地需要把地方问题置于全国的大舞台。例如，如果我们讨论女茶房的兴起，就必须考虑战争难民问题，是他们将沿海较开放的风气带到了成都。又如分析成都的小商业时，也必须将其纳入当时中国经济的大环境中，特别是小商业在现代经济中究竟扮演了怎样的角色。这样的综合研究保证我们在研究微观问题的时候，仍然能持有宏观的眼光。

把茶馆作为一个“微观世界”来分析，便涉及前述的若干相关问题：微观世界能否反映大的社会，微观世界的个案能否说明外面更大的世界？另外，根据小的个案得出的结论是否可以推而广之到更大的范围？研究中国的人类学家经常以一个小社区为基地，力图为理解大社会提供一个认知模式，也经常为类似的问题所困扰。一个小社区是大社会不可分割的一部分，然而又不能完全代表那个大社会，因此那仅仅是一种“地方性知识”，或者说是“地方经验”。尽管有这样的限制，但地方知识至少提供了对大社会的部分认知。我对茶馆的研究并不企求建立一个普遍的模式，或者确立一个中国城市公共生活的典型代表，而是提供一个样本和一种经历，以丰富我们对整个历史、社会和文化的理解。总而言之，微观历史的意义在于为理解城市史的普遍规律提供了个案，不仅深化我们对成都的认识，而且有助于理解其他中国城市。

现代化的过程使具有丰富地域文化的地方趋向国家文化的同一性。成都像许多内陆城市一样有着特殊的社会转型过程。沿海城市在19世纪便受到西方强烈的影响，与之相比，这个过程在成都要晚得多和缓慢得多。通过对茶馆和日常文化的研究，我们可以发现地方文化

对试图改变它的外部力量的抵制是非常明显的。在强大的西化的诸如“文明”“爱国”等话语的影响之下，那些主张保持地方文化独特性的声音被淹没。然而，地方文化及其生活方式仍然保持着潜在的活力，虽然成都并无法阻止现代化同一性的冲击，但在相当大程度上还是保留了自己的文化。现代化和国家文化的同一模式扩张势头遭遇了地方文化的顽强抵制，这成为现代性和传统文化关系的一个主题。与这条线并存的是，20世纪上半叶在公共空间和公共生活中国家权力的大力扩张。

1900年与1949年：两处历史现场

1900年1月1日：早茶

一城居民半茶客。

——民谚

1900年1月1日，农历己亥年腊月初一，即20世纪的第一天，正是一年中最冷和白天最短的时节。但这一天对成都居民来说，似乎并没有什么特别的意义，他们祖祖辈辈都习惯于农历计时。这不，他们记得很清楚，再过五天就是小寒，离春节——他们真正的新年——差不多还有一个月。“20世纪”这个词，他们可能还闻所未闻。今天他们在茶馆里的闲聊，也从未提到过这是跨越世纪的特殊一天。当然他们不会意识到，要100年以后，也即是说偌大的省城当时全部的居民，包括这天降生的世纪婴儿，可能都已经不在这个世界上，世纪的第一天才会在日历上重复一次。

这一年是光绪在位的第26年，中国正发生着惊天动地的大事。当这天清晨成都的茶客们起来喝早茶（成都人称“吃早茶”）的时候，义和团运动遍及整个华北平原。就在昨天，即1899年12月31日，19世纪的最后一天，英国传教士卜克斯（S. M. Brooks）在山东肥城被杀，这是自1887 年巨野教案以来，在山东被杀死的第一个传教士。腥风血雨正在酝酿，大难快要降临。但远在五六千里外的成都平原，

北有剑门雄关，东有三峡天险，似乎还感觉不到任何危机。当然，北方所发生的事，在当时的通信条件下，还不会这么快传到成都，因此今天清晨的茶馆闲聊，还不会提到这件事。

作为四川的首府成都，这时的生活还是平静的。自明末清初张献忠之乱，成都从废墟中重建之后，便没有遭过大规模的兵燹；乾嘉以来，虽然白莲教在川省盛行，但也多是在边县骚扰，并没有危及固若金汤的省城；鸦片战争后洋人的炮舰和廉价的商品，也未能严重波及长江上游的四川；太平天国运动波及整个东南地区，四川幸运地没有遭到战争的巨大劫难；虽然同治、光绪以来，红灯教在四川便颇为活跃，但并不像在北方那样蔓延。直到19世纪末，四川还是一个相对平和的世界，人们还基本生活在传统的生活方式之中。

这时的成都，四面的城墙高高耸立，外有锦江和府南河环绕，东南西北四个城门是进出城的必经之路，当夜幕降临，则四门关闭，人们有一种安全感。城墙是这个城市最庞大、最高和最坚固的建筑。在这个城市的西边，还有另一座城墙，将满城与大城隔离开来，旗人便住在城西的满城之内。在成都的中心，还有一座由城墙包围、御河环绕、历史悠久的皇城。你如果站在城墙上眺望，可以看得很远，眼前是漫漫无际的屋顶，除了东南西北四个清军练兵的较场有点空地外，一层和两层的瓦房犹如波浪，延伸到无边的远方。天晴的时候，你向东还可以看到绵延的龙泉山，往北则可依稀瞧见岷江上游大雪山的影子。如果是在傍晚的话，你的视野会很快消失在黄昏的薄暮和缭绕的炊烟之中。

在这世纪之交，有30多万居民住在这城墙里面，分布在大大小小四五百条街巷，房屋鳞次栉比，人们生活在社区和邻里之中，而茶馆便是街道和社区的中心，那时成都的社区组织完善，除保甲外，还有各种善堂、同乡会、商帮、行会、土地会（又叫清醮会）等。日常生活不用劳官吏的大驾，清廷更是遥不可及，真有点天高皇帝远的感觉。那时成都没有街灯，夜幕降临之后，街上便漆黑一片。不过，即使是在黑暗中，人们好像也没有什么恐惧感，因为坚固的城墙把出没在荒野的盗贼阻挡在外，加上每条街还有栅栏，由更夫夜关晨开，以保邻里安全。天黑以后在7点打了一更，每隔两个时辰敲响的竹梆的

清脆声，在夜深人静之时，传得很远很远。各街巷和邻里的打更梆子声交汇在一起，似乎给人们编织了一张安全网。即使人们可能被梆子声惊醒，但他们知道有人还在各街巡夜，很快便又放心地翻一个身，沉沉睡去。对大多数成都居民来说，这个清脆的响声，是他们度过寒冷的漫漫冬夜不可缺少的伴侣。

这天凌晨，整个城市仍然笼罩在黑暗之中，更夫不过刚敲了五更，在这寒冷的冬日，谁不想在热被窝里多睡一阵？但住在茶馆附近的人家，已经能够听见堂倌下门板、瓮子匠（即茶馆的伙夫）掏灶膛的声音，他们知道这是本街茶馆准备迎接吃早茶的客人了。这么冷的天，地上还打着霜，谁会这么早到茶馆喝茶呀？显然，问这个问题的人，一定是个外来客。因为当堂倌下门板、瓮子匠开始生火烧水的时候，在这个城市的各个角落，有人开始在黑暗中从床上坐起来。成都燃料稀缺价昂，一般人家是舍不得点火取暖的，屋里屋外一样冷。从热被窝进入这冰冷的世界，没有一番毅力，是很难挣扎起来的。

这些早起的男人们，在黑暗中摸摸索索地穿好衣服，他们并不点灯，以免惊动家人。他们既不洗脸，又不漱口，但不会忘记把烟袋拿着，尽量轻轻地把门打开。在万籁俱寂的冬日下半夜，开门栓的“哐当”声和门枢转动的“吱呀”声，仍然会传得很远。由于有了响动，附近不知谁家的狗咬了起来，便引发了一连串的遥相呼应，但一会儿便又恢复平静。这些早起的人们，一边咳嗽、清喉咙，一边慢慢走在夜晚打了霜的石板路上。周围一片漆黑，加上石板路凹凸不平，石板中间还有被载重的鸡公车长年累月轧出来的槽印。那些没有铺石板的背街小巷，更是坑坑洼洼。有时他们还得谨防绊倒在路旁没有加盖的废水沟里，或踏进埋在道边供路人小便的尿缸中，不小心拧了脚，脏了鞋。成都冬日的下半夜，不仅天特别黑，还经常有雾，更增加了行走的难度，所以着急不得。好在这一小段路，他们已不知摸黑走了多少个来回，任何地方的坑坑坎坎都一清二楚，因此走得很从容，更不用说他们一迈出门槛，便可以看见在朦朦胧胧的远处，即街的尽头，从茶馆里透出的光亮，只消迎着这个亮光走去便是。

片刻工夫他们便进了茶馆，一股热气扑面而来，炉膛的火烧得正旺，灶上十几个铜壶正烧得呼呼作响。他们可能发现莫道人到早，更

有早到人，每天都见的老茶客们，有的已经在那里了。忙得额头起了汗珠的堂倌也热情招呼一声“早！” 瞬间盖碗茶便已放到了桌上，对这些老茶客，堂倌知道谁喝什么茶，根本不用费口舌问了，接着滚烫的鲜开水，从紫铜壶的壶嘴中像一条龙似的飞下来，霎时便盘踞在茶碗中，还冒着热气，掺茶动作干净利落，不会有任何水滴溅到桌上。如果茶客们觉得这时人还到得不多，或者仍然睡意朦胧，提不起聊天的兴趣，便可以靠在椅子上打打瞌睡。坐了好大一阵，殷勤的堂倌也将茶水加了一两次了，陆陆续续来的早客们逐渐把这个小空间填满，茶馆里越来越嘈杂，把那些正在假寐的早到者也从神游中闹醒了。

成都的冬日亮得晚，茶馆外面天仍然是黑的，不过这时公鸡开始打鸣，不知道哪家的公鸡第一个早起鸣叫，但很快一传十，十传百，百传千，在全城此起彼伏，遥相呼应，城市交响乐的序曲便开始奏响。东方开始有一丝光亮，然后渐渐露出了鱼肚白。借着微弱的晨曦，人们可以看到一点街面的景况了，整个城市的轮廓也慢慢显示出来。这时高大雄伟的城楼，也不再像是一个黑暗中影影绰绰的大怪物，人们依稀可以看见两扇巨门紧闭，塔楼上还有个大屋顶。不久，城门开始由好几个守卫使劲地推开，发出“轰轰隆隆”“吱吱嘎嘎”的巨响，住在附近的居民便知道城门开了。这时，四个城门口已经有不少等在城门内外希望赶早进出城的人了。

这座城市逐渐从朦胧的晨雾中现出真面目，随着茶馆变得越来越嘈杂拥挤，街面上也热闹起来，各种小贩仿佛是从地下钻出来的一般，出现在大街小巷，他们以不同的声调吆喝或敲着独特的响器，宣布着他们的到来，为这城市日常生活的交响乐增加了更富有色彩的动人音符。这些赶早的小贩，大多是卖蔬菜和小吃者。这时候的成都，真是小贩的自由世界，他们可以把挑子放在任何地方做生意，没有人会说他们占了道，也不用缴税。这时的成都是一个自治的社会，没有警察，甚至根本就没有市政府，社会基本上是由不领工资的地方精英自治管理的，所以行政管理成本非常之低，自然不用收很多税来维持政府的运行。虽然这时是由成都县和华阳县两县共管成都城，但每个县更大量的人口集中在农村，那是县府的主要关注点，再加上清代实行的是小政府，县府各种人员加在一起，从知县、九房衙吏到各班差

役，也不过两三百号人，两县相加也不过五六百人，他们要管理两县城乡共80多万人口，哪里还有精力和时间来对付这些小贩？

当这些小贩吆喝着经过茶馆时，不想回家吃早饭的茶客便摸出几文铜钱，叫小贩把点的小吃端进来，屁股不用离开座椅，早餐便已落肚。那时成都人最常吃的早餐，无非是汤圆、醪糟蛋、锅盔、蒸糕、糍粑、油条等，出三五文便可打发肚子。小贩们担一副挑子，一端是火炉，一端是食品佐料和锅盘碗盏，简直就是一个流动厨房。那些舍不得花这几文钱的茶客，这时把茶碗推到桌子中央，告诉堂倌不要收碗，回家吃完早饭再回来接着喝。堂倌也从不会因此做脸做色，哪怕茶客在家耽搁久一些，从从容容把早饭吃完，甚至还可以处理些杂事，几小时后回来，他的茶碗仍然在桌上静候主人。



图2-1　成都的商业区

哈里森·福尔曼摄于1932—1938年间。

资料来源：The American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries。

等肚子填饱，精神自然大振，闲扯的嗓门也高了起来。外来人会注意到，这是一个男人的世界，不光是喝早茶者，即使他们等一整天，也不会看见一个女人坐进茶馆。不过他们会看到，不时有女人到茶馆买热水或开水，甚至把肉拿来叫瓮子匠帮忙炖，或把药带来熬，

然后便匆匆离去。她们是住在附近的人家的女眷或女仆，茶客们不会感到奇怪。但是，如果一个女人模样长得不错，或者某茶客听到关于她家的什么风言风语，话题会自然转到她身上。所以，一般中上等人家的女人是不会出现在这些地方的，到茶馆买水之事，常派下人办理。

这些茶客虽然不知道昨天卜克斯被杀之事，但对华北已经闹了相当长一段时间的义和拳，还是略有所闻的。虽然在四川没有酿成北方那样的大乱，但红灯教、神拳教的活动也不是什么新鲜事了。茶馆闲聊的中心，除了邻里的逸闻趣事，自然也离不开这样的政治主题。这时的成都，真是闭塞得很，所以茶客的想象力当然也就十分有限。不到两年前，尊经书院的山长宋育仁在成都组织了蜀学会，并以学会名义出版《蜀学报》，鼓吹改良，传播新学，也把海外和全国新闻带到这个偏远的内地。但这份新出版物的发行毕竟有限，虽然有坐茶馆的茶客会把从《蜀学报》上看到的新闻拿来议论一番，可对大多数其他茶客来说，那毕竟是不相干的遥远世界。

现在我们已经很难知道世纪之交的第一个早晨人们在茶馆里谈论的具体话题，但可以肯定的是，那些茶客所认为不相干和遥远的世界与事件，其实同他们是多么息息相关。新世纪第一天开始的茶馆生活，既是过去传统生活方式的继续，亦是未来50年那充满艰辛、动荡、无奈、惶惶不可终日之经历的开端。他们中没人能预料到未来的50年，在茶馆，在成都，在四川，或在中国，将会发生什么。如果他们中的长寿者在50年后仍然坐在成都的某家茶馆里，回想过去半个世纪的风风雨雨，不知会不会发出一声长长的叹息，或是为茶馆居然能够在兵荒马乱的年代苟且偷生，而发出一阵深深的感慨。

1949年12月31日：寻梦

1949年12月31日，农历己丑年十一月十二日，刚刚进入冬至不久。在这个时节，茶馆当然是最好的去处了，温暖的茶馆可以说是人们唯一坐得住的地方。在这年的最后一天，报纸的头条消息是“胡宗南匪部全部解决，成都宣告解放”，人们这时开始知道过去几天城外

发生的战事，“成都地区的外围之战，国民党反动派残留在大陆上的最后一支主力胡宗南部已于二十七日被我全部解决”。在茶馆里，人们反复谈论报纸上的报道，津津乐道解放军第二野战军和第一野战军十八兵团，从东西南三面逼近成都时，胡宗南所辖三个兵团沿川康公路向雅安、西昌方向突围，而他自己却逃之夭夭，飞往台北……三四天以前，市民尽管听见了城外的隆隆炮响，还有密集的枪声，但12月27日解放军兵不血刃地进入成都，人们担惊受怕的恶战并没有在成都城内打响，市民们大大地松了一口气。进城的大军不扰民，茶馆照常开业，人们依然到茶馆喝茶，日常生活好像没有大的变化。他们中的大多数可能也没有注意到，本年最后这一天，成都市军事管制委员会文教接管委员会成立，而这个组织将立即对他们的茶馆生活发生直接影响。

人们急欲得到关于战事的消息，最方便的当然是到茶馆这个信息中心。这一年的最后一天，茶馆特别忙，从上午便开始的“打涌堂”，到午后也不见清静，客人川流不息，经常座无虚席，堂倌也乐呵呵地赶紧给来客加座，清桌面，沏茶上水，这时是来不及清扫地上的花生瓜子壳和烟灰了。如果50年前那个早晨注意到成都茶馆只是一个男人世界的外来人，刚好在半个世纪后再次造访成都，他会在茶馆里发现不少女人，这会使他蓦然意识到，世纪已经悄悄地转过了半轮，这个城市和茶馆毕竟不再是原来的模样了。这几天的茶馆里，人们议论的中心当然是解放军入城的事，猜测共产党和新政府将如何动作，稳定局势，大多数人憧憬着未来。连年内战，物价飞涨，一党专制独裁，市民对国民政府已非常厌倦，他们对这主义那主义弄不清楚，可能也并不关心，对他们来说，虽然世易时移，有前途未卜的感觉，但如果能改变他们不幸的命运，也未尝不是一件好事。

入夜，茶馆里更是拥挤不堪，不过关于解放军进城的话题终于要告一段落，因为评书就要开场。讲评书者不会这么快改变他们所讲的故事，可能也并不打算做任何改动，当他们的醒木在桌子上敲响之时，聚精会神的人们便进入《封神》《三国》或者《说岳》的另一个世界。这个世界与50年前基本没有什么两样。在这另一个世界里，听众暂时得到解脱，忘掉了种种不快，忘掉了明天可能还不知在哪里挣

钱，养活一家老小；忘掉了他们负债累累，不知何时能偿清……随着说书人高超的描述能力和讲演艺术，他们在人间和鬼神的世界驰骋往返，在英雄和小人之间感受离合悲欢，在正义和卑劣之间体会丑恶真善……

讲评书一般在二更时结束，茶馆里的观众便陆续散去，只留下那些最铁杆的茶客，他们多是不把那竹椅坐穿、不把那茶喝成白开水不罢休的主儿，他们并不着急回家睡觉，因为白天恐怕已经在竹椅上打过若干次盹了，晚上他们的头脑可能正清醒着。更何况这时茶馆也并不准备关门，因为那些从附近商铺，特别是各餐馆酒馆下班的学徒和师傅们，也要到茶馆喝喝热茶，暖暖身子，放松放松。在回家之前，他们正好利用茶馆的热水，洗洗脸，烫烫脚。直到堂倌开始上门板，嘴里不断吆喝“明天请早！明天请早！”其实也就是客气地下逐客令了，他们才懒洋洋地站起来，很不情愿地慢慢拖着脚步，畏首畏尾地跨过门槛，进入路灯灰暗的寒冷街头。当他们离开茶馆的时候，可能不会想到这是一年的最后一天，对他们来说，一年又一年，又有多大的不同呢？根据他们祖祖辈辈传下的箴言，管他天翻地覆，改朝换代，小民还不是要喝茶吃饭？明天他们再来到这里的时候，已经是另外一年了。

当堂倌上好最后一块门板，已经是午夜之后，喧闹了整整半个世纪的茶馆又一次安静下来，这不过是它日常周期的一个短暂喘息，历史已不知不觉地溜进了1950年，即多灾多难但又丰富多彩的20世纪的中点。不过对那些日出前即作、日落还不息的堂倌们，好像也并没有什么特别的意义。这时的瓮子匠，也正忙着用炭灰把炉火盖住，以便明天清晨把火捅开，即可开堂烧水。待一切收拾停当，堂倌把汽灯最后捻灭，已经使用电灯的茶馆，则只需要一拉灯索，茶馆顿时像外面的天空一样，变得漆黑。

劳累了一整天的堂倌和瓮子匠们，倒床便跌入了梦乡，这是他们一天中的黄金时间，只有那时他们才体会得到身体放松那一刻的快感。他们只有几个小时可以睡觉，然后又得挣扎着从热被窝里爬出来，开始一天漫长的营生。他们虽然大多数不会胆敢梦想有朝一日锦衣玉食，但会在梦中祈求一家人粗茶淡饭，平安度日。他们甚至可能

梦见，世道平安之时，或许能积攒几个辛苦钱，有朝一日也能在街面上开一间小茶铺，虽然是小本生意，但也可确保一家人衣食有着。对那些没有当小老板野心的堂倌们来说，至少这个晚上可以睡一个安稳觉，根据他们祖祖辈辈的经验，不管谁当政，茶馆还不是要照开？只要有茶馆，他们就有生计。

在他们的梦中，可能还有茶馆中熙熙攘攘座无虚席的盛况，可爱可恨又可笑的芸芸众生，或这么多年所经历的无数酸甜苦辣……这50年的岁月，不论是发生在茶馆里，还是其他任何地方，或是发生在他们妻子儿女或朋友熟人身上，可能就像戏园里的舞台，一旦开场，无论是平淡无奇的日常生活，还是大起大落的悲欢离合，或者荒诞不经的神仙鬼怪，都会在他们的脑海里一一上演。他们还可能会梦到，第二天仍然会像50年前，世纪的第一天他们的先辈那样开门大吉，向那些从黑暗幽静的街面上过来的、穿过冬日薄雾、头上顶着冷霜的喝早茶的茶客打招呼。

似乎历史又把他们带回到1900年1月1日那个黑暗的早晨。历史好像又回到了原处，但历史不可能再回到原处。这50年里，茶馆内外，许许多多的事情已经物是人非，逝去的历史永远不复返了，成都也不再是原来的成都。这座城市不再是一个自治的城市，传统社会和社会组织在很大程度上被破坏，市面上不仅有许多警察维持治安，更有市政府以及庞大的官僚机构，人们生活在国家机器日益严密的控制之下。

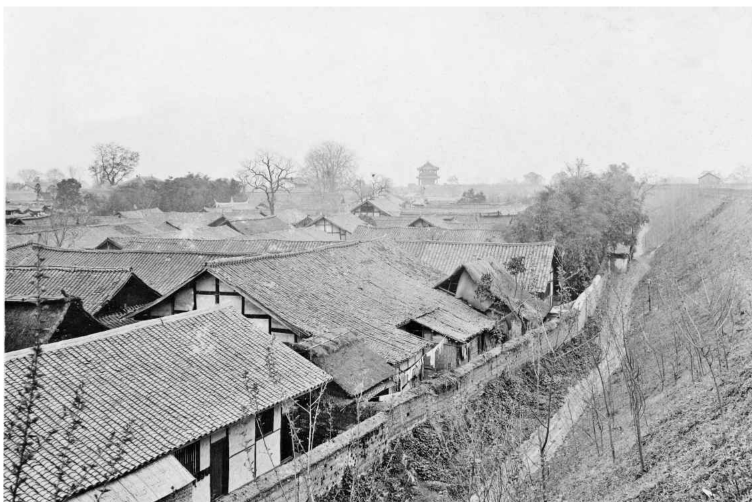


图2-2　在城墙上看成都和远眺南门城楼

罗林· T．钱柏林1909年摄于成都。

资料来源：Beloit College Archives。

如果设想20世纪第一天那个清晨坐在茶馆的某个茶客，不知什么原因陷入了长睡，突然在50年后，即1950年1月1日凌晨醒来，冬夜还是那么寒冷，他像夜游神一样走出家门。他不晓得大清已经不在了几十年，不知道什么军阀混战和国民政府，以及不久前发生的巨变。我们或许要为他感到庆幸，躲过了成都和成都人经过的那么多磨难。他沿街而行，发现街道较以前平整而且加宽，路旁还竖起了电线杆，有灰暗的路灯引路，使他不用像50年前那个去茶馆的早晨一样深一脚浅一脚地挪步。他还发现各街两头的栅栏也已不在，倒为他的漫游减少了障碍。

沿城走了一圈，他发现儿时能在上面放风筝和狂奔的城墙，虽然还在，但已是千疮百孔。除了增加三个城门外，墙体上到处崩塌或是人为挖开的大窟窿，城门也通宵不关。少城的胡同似乎还是那个样子，但看起来房子比以前增加了不少，不过，他再也找不到把大城和少城隔开的城墙了。皇城仍然伫立在城市中央，但比原来破败不少，环绕皇城的御河水也发出一阵阵臭味。穿过熟识的东大街，他看到一条从来没有见过的漂亮街道，两旁都是店铺，借着不太亮的路灯，他

看到街边立了一个牌子，上面写着“春熙路”三个字。走进春熙路，他发现好几家茶馆，春熙第一楼、三益公、漱泉等，其门面之堂皇，也使他啧啧称奇。可惜时辰还早，茶馆里还没有一丝光亮，否则这个老茶客一定会进去暖和一下，喝口热茶。他还发现，春熙路中间有一尊铜铸的上唇留胡子老头的坐像，身着长衫，目光炯炯，凝神深思，虽然他不知道这是何方尊神，但看其气宇不凡，倒生出几分敬畏。再往前行，他又发现一条盖有顶棚的街，前面是一个大牌坊，上书“商业场”三字，在那里他又看到不少茶馆。但给他印象最深的，是出商业场不远、富丽堂皇写着“悦来茶园”的大门面。成都似乎还是他记忆中的成都，但又有了许多的不同，这个城市毕竟又老了50岁，难免留下了岁月的痕迹。

在50年前那个早晨出生的婴儿，如果能够在这个动荡年代幸存的话，现在也已年过半百，他可能也正在某个茶馆里讨生活，或者成都的生活方式和文化已经把他陶冶成地地道道的茶客。他出生后的50年，风风雨雨，不堪回首，一切恍如过眼烟云。世纪之交的那一年，义和拳起，八国联军进京，不过倒没有伤着成都毫发。但辛亥年政权更迭，成都的经济中心遭兵燹和抢劫，然后又是惨烈的1917年和1932年内城巷战。不过那个世纪婴儿应该感到幸运，艰苦卓绝的抗战中，没有遭受日寇铁蹄的践踏，除了那巷战的短暂时间，在大多数年代中，人们仍然可以继续他们的茶馆生活。茶馆业在半个世纪的惊涛骇浪中居然安然无恙。无论这个世界发生了什么，无论他们的命运是多么凄苦和难以预测，茶馆给了他们以安慰，给了他们以寄托。

无论是昨晚最后离开茶馆的茶客，还是那个20世纪第一天凌晨呱呱坠地的世纪婴儿，以及正在做梦的堂倌，他们不会知道，又隔了50多年后，一位在成都出生长大但客居他乡的历史学者，会给他们撰写历史。这位历史学者有时也会突发奇想：如果世界上真有时间机器，把这位不知天高地厚的后辈同乡送回1949年最后一天的晚上，乘着浓浓的夜幕，降落到成都一家街角的小茶馆，告诉那些围坐在小木桌旁喝夜茶的茶客或正忙着的堂倌，他要给茶馆和茶客撰写历史，一定会爆发出哄堂大笑，觉得这个人是在说疯话。他们可能会用典型的成都土话把他嘲笑一番：“你莫得事做，还不如去洗煤炭……”的确，他们

天天在茶馆里听讲评书的说历史，人们津津乐道的廿四史，汗牛充栋的其他官方记录，哪部不是帝王将相、英雄人物的历史？小民百姓是不会有一席之地的，说是要给他们写历史，不是“忽悠”他们，那又是什么？

他们不会想到，在这位小同乡的眼中，他们就是历史舞台上的主角。在过去的50年里，他们所光顾的茶馆，他们视为理所当然的坐茶馆的生活习惯，竟一直是国家权力与地方社会、文化的同一性和独特性较量的“战场”。他们每天到茶馆吃茶，竟然就是他们拿起“弱者的武器”所进行的“弱者的反抗”。这也即是说，弱小而手无寸铁的茶馆经理人、堂倌和茶客们，在这50年的反复鏖战中，任凭茶碗中波澜翻滚，茶桌上风云变幻，他们犹如冲锋陷阵的勇士，为茶馆和日常文化的最终胜利立下了汗马功劳。如果他们知道自己在捍卫地方文化中所扮演的关键角色，就不会嘲笑这位通过时间机器突然降临、要为他们撰写历史的小同乡了。

虽然我们不可能进入那些正在沉睡的堂倌们的脑海，发现他们真正梦见的到底是什么，可是我们知道，他们无论如何也梦不到，他们赖以为生的茶馆业已经好景不长了。就在不远的将来，他们将眼睁睁地看着一家家茶馆从成都的街头巷尾消失，他们也不得不离开记不得已经讨了多少年生活的地方。眼前所熟悉的、活生生的茶馆和茶馆生活的衰落，很快就要成为不可改变的现实。几个小时以后，他们尽管仍然会像50年前世纪开始的第一天那样，把茶馆的门板一块块卸下，但他们不知道，他们和这座城市一起，已经踏入虽然轰轰烈烈但是不再属于茶馆和茶客们的另一个完全不同的时代。熙熙攘攘的日常生活空间将不复存在，人们到哪里去寻回老成都和老茶馆的旧梦？

作为公共舞台的茶馆

> 我正坐在春熙路一家茶馆里的一张桌旁，一群好奇的人把我围着。其中一个人问：“他在卖什么？”除了流动贩子，他们很难想象我还可能是干其他什么的。这个有点疯疯癫癫的外国人坐在那里对着一个机器在自说自话，但他们的好奇

心并不因此有任何减弱。

我现在暂且不管围在我桌边的人群，让我描述一下现处的环境。这是一间很大的屋子，大约有50米长，20米宽，我估计客人大约有400多。这里有一些小圆桌，没有涂油漆，我现在便坐在其中一张桌旁，竹子编的凳子很矮，非常不舒服。这里人很多，但空气很好，靠街的一面完全敞开。我靠着栏杆，可以看到下面街上的人来来往往。我可以听见街头小贩的吆喝声，黄包车夫的大喊声，我还可以看到街对面世界书局的广告。世界书局是成都最大的书店之一，在那里可以买到古典和现代文学的各种书籍。

中国茶馆是一个非常好的设施：在那里你可以聊天，谈论政治，或者做生意。你可以理发，或刮胡子，甚至还可以坐在位子上让人给你掏耳朵。在夏天的几个月，也有人一边品茶，一边洗脚。今天我没有看见任何人在这里洗脚，我想是因为秋天已到，天气转凉。

我被各种人围着，我看到商人和他们的雇员（我估计他们是雇员），围着我的人明显看得出来有贫有富。这里很少妇女，今天只看到几个，没有同男人坐一桌。一些桌子旁坐的人看起来可能是搬运重物的苦力。

…………

——马悦然（Göran Malmqvist）[(1)]

1949年10月，25岁的马悦然坐在春熙路一家茶楼上，用一架老式钢丝录音机录制茶馆中嘈杂的喧闹声，并同时进行解说。他这次到成都是进行四川方言研究，当时恐怕他自己也想不到，他对中国语言的研究贡献是如此之大，而后成为瑞典学院院士、诺贝尔文学奖18位终身评审委员之一。上引这几段描述，便是从他这次的录音记录翻译过来的。从中，我们可以感受到茶馆的环境和气氛，茶客们在茶馆中的所作所为，以及人们对这个外国人外表和举止的万分好奇……我们便以马悦然在中国发生翻天覆地变化的那个时刻对成都茶馆的生动描

述，开始对这个成都最重要的公共空间——茶馆的历史叙事。

每天光顾茶馆，成为成都人的一种生活方式，人们的茶馆生活轻松而自在，朋友和熟人在那里会面、聊天、下棋、谈生意等，进行各种活动。茶馆有其特殊的诱惑力，诱使人们日复一日、月复一月，甚至年复一年地在那里消耗时间。[(2)]以写四川乡土故事而著名的作家沙汀对茶馆更是了解深刻，他在1934年写道："除了家庭，在四川，茶馆，恐怕就是人们唯一寄身的所在了。我见过很多的人，对于这个慢慢酸化着一个人的生命和精力的地方，几乎成了一种嗜好，一种分解不开的宠幸，好象鸦片烟瘾一样。"[(3)]当然，这里沙汀是以批评的口吻来描述茶馆的，这可能是他新知识分子的身份和反传统的世界观使然，但他对茶馆的重要性和吸引力刻画得入木三分。成都茶馆营造了一种热闹的气氛，追求公共生活的人们在那里真是如鱼得水。

当然，茶馆不仅是一个人们放松休闲的地方，成都茶馆还可以包容贫富贵贱、三教九流，而且具有多种功能，人们在那里谈生意、找工作、见朋友，等等。当然，也有在茶馆里策划不轨、从事非法活动者，因此茶馆也被批评为"制造罪恶的地方"。[(4)]胡天在1938年的《成都导游》以及易君左在1943年的《锦城七日记》中，提供了关于茶客的两个非常有用的词汇："有闲阶级"和"有忙阶级"。[(5)]这两个词涵括了到茶馆中的大多数茶客。"有闲阶级"可能包括文人儒生、城居地主、退休官员、财主寓公等各类中产以上阶级。而"有忙阶级"涉及更广，可能包括四种人：一是以茶馆为舞台者，像讲评书、演地方戏和曲艺的艺人；二是以茶馆作为生意场所的人，如商人、江湖郎中等；三是以茶馆为工场和市场者，如工匠和小贩等；四是在茶馆里会客、议事的官员和文人等。当然，"闲人""忙人"并非社会阶层的划分，角色可以相互转化。例如，"有闲"的人并非都是富人，一个苦力找不到工作无所事事，也可以是一个"闲人"；一个富商在茶馆里做交易，也可以是一个"忙人"。

本篇主要讨论茶馆在日常生活中的重要性和所具有的魅力，为什么它们能吸引顾客，何种人到茶馆，人们在那里扮演怎样的角色，考察茶馆中的各色人等以及他们所创造的茶馆文化，描述茶馆怎样成为街道和邻里的中心。本篇将证明，茶馆不仅是一个日常生活空间，而

且是一个公共舞台。我们将看到，各种新闻总是首先在茶馆里传播，在过去的成都，一个人去茶馆犹如今天从报纸、收音机、电视获取新闻。人们在茶馆议论他们所关心的问题，或在那里与熟人和朋友漫无目的地闲聊，小孩也聚在那里凑热闹。本篇还将考察人们怎样在茶馆中相互作用，特别是通过“喊茶钱”这种独特的方式，在公共场所建立起社会和职业网络。

这一篇还指出，人们喜欢利用茶馆作为社交场所是与他们的居住环境相关的，人们去茶馆追求热闹的气氛，穷人的住所狭小简陋，只好到茶馆会客。而且，穷人也支付不起高档的娱乐消费，那么茶馆便成为他们的唯一去处。社会动乱之时，茶馆也是人们逃避现实苦难的最佳场所，至少能在那里寻求一点安慰，或暂时忘掉现实生活中的痛苦。茶馆创造了一个环境，人们可以在那里想待多久便待多久，不用担心自己的外表是否寒酸，或腰包是否充实，或行为是否怪异。从一定程度上讲，茶馆是真正的“自由世界”。可以想象如果没有茶馆，成都人的日常生活将会是另外一番模样。虽然茶馆生活像成都日常生活的其他方面一样，在晚清和民国时期受到社会、政治、经济转变的影响，但它的基本形式仍然保留下来，充分体现了大众文化的坚韧性、持续性和顽强的生命力。

坐茶馆与吃闲茶

成都给外地人最深刻的印象便是其闲逸的生活方式，这种生活方式在茶馆里表现得淋漓尽致。光顾茶馆成为很多人一生的日常习惯，因为“成都人，生来就有种闲散的脾气，随便什么事，都满不在乎，朴实无华之中，带有恬淡、休闲的性格，所以养成了爱上茶馆的习惯”。许多人，特别是老人，起床的第一件事便是到茶馆“吃早茶”，这时天还未亮，整个城市仍然在沉睡之中，餐馆也没有开门。他们早上一起床，便提着鸟笼到茶馆，待很长的时间，称为“坐茶馆”，在外人看来，他们坐在那里是无所事事，荒废时日，“不管有事无事，坐茶馆几乎占据了生活的部分时间”。[(6)]但成都居民对自己营造的悠哉乐哉的生活气氛颇为自珍，且在整个20世纪上半叶几乎没有什么变化——即使同时期政治和社会生活的各个方面都大大地改变了。只要有时

间，各行各业各阶层的人便来到茶馆。茶馆中的中老年人占大部分，他们一般都到住处附近的茶馆吃茶，成为最忠实的客人。如果茶馆里讲评书，他们几乎每晚必到。成都有许多大户人家子弟、城居地主、有产寓公，他们不少来自外县，寓居异乡，沉湎于成都的生活方式，更成为茶馆的常客。大多数日夜讨生活的下层人，如轿夫、黄包车夫、小贩等，也到茶馆解解渴、歇口气。一些茶客可以说上茶馆成了“瘾”，他们如果不去茶馆，就真像丢了魂一般。(7)

我们对清末民初茶馆生活的细节所知不多，但李劼人在其小说《大波》中，描写了晚清几个受过很好教育的年轻人聚会，其中有人建议：

> 我们每人只出两角半钱，这比戏园副座的票价还少半角钱。我们先去劝业场吃碗茶，可以看很多女人，地方热闹，当然比少城公园好。然后到新玉沙街清音灯影戏园听几折李少文、贾培之唱的好戏，锣鼓敲打得不利害，座场又宽敞，可以不耽心耳朵。然后再回到锦江桥广兴隆消个夜，酒菜面三开，又可醉饱，又不会吃坏肚子。每人二角半，算起来有多没少，岂不把你们所说的几项耍头全都包括了？(8)

这个建议得到大家赞同。虽然他们囊中羞涩，但作为受过教育的年轻人，想找一个合适的地方聚会，去茶馆看戏既体面，花费亦不多，然后再到餐馆享口福，也是可以承受的消费。在这部小说的另一个情节中，故事主角楚用想找一个地方打发时间，便去了武侯祠，那里古木参天，还有一个道士开的茶馆。巨树之下，摆放着方桌和八仙桌。楚用发现方桌都占满了，客人似乎都不像喝完茶即离开的游客，而主要是避暑的小贩或手工匠，穿着短褂，吸着叶子烟。一些在打牌，一些在下棋，有的甚至手上还做着活路，真是消闲和做工两不误。这里比大多数茶馆清静，人们讲话的声音很轻。在另一个炎热的下午，由于去看戏“时候又不对头”，楚用又来到武侯祠的茶馆，却发现“没有空桌子。有一张桌上只坐了两个手艺人，都戴着牛角边老光眼镜在做活路，有两方空着”，但他又不屑与他们为伍。(9)



图2-3　抗战时期一家露天茶馆，看得出来顾客主要是学生和文人

李约瑟（Joseph Needham）摄于1943—1946年。

资料来源：The Needham Research Institute, Cambridge University。

普通人比那些受过教育的精英更经常使用茶馆。直至晚清，成都的现代工厂微乎其微，大多数是手工工场的工匠，或店铺的店员、餐馆的跑堂，以及其他服务行业的雇工，他们无须像现代大工厂的工人那样遵守严格的上下班时间，工作时间非常灵活。例如，那些在街道两旁铺子里做工的工匠，休息时便到街角的茶铺。这些茶馆为各种普通人服务，像砖瓦工、木匠、石匠、挑水夫、裁缝、车夫等，他们多在街头谋生。即使那些必须按时上下班的工厂工人，一有机会，也到茶馆消磨时间。[(10)]清朝覆没之后，这种生活方式也几乎没有什么变化。1918年的《国民公报》上有一篇讽刺小说，描述了农村人怎样留恋成都的生活，原因之一便是在那里，人们可以在热闹的茶馆里尽情喝茶休闲。[(11)]

舒新城则记录了他1920年代到成都时的观察，发现了成都人日常生活的独特之处：

> 这许多的男男女女在茶馆戏园中度日子，你将以为这样地耗费时间与金钱，未免太可惜！你（如）果这样想，你之

> 愚蠢真不可及。你要知道钱是以流通而见效用的，用钱又以能满足欲望为最有价值：他们的欲望既在此，每日用去几文自然是“得其所哉！”而况在茶馆里坐一日，若仅只喝一壶茶，所费不过一百或二百文——合大洋三分或六分——就是吃一顿面也不过费三四百文，再加一二百文的点心，每日也不过费大洋二角。戏院中头等票只六百文，二三等只要四百三百文，就是天天购头等票去看戏，每月也不过费大洋五元而已，比上海一个工人的纸烟费还少，所谓耗费金钱实在是很少的事……“虚耗时间”几个字，在这里是很少有人道及的，你又何必替他们白着急。(12)

显然，他很欣赏而且试图为这种生活方式辩护，当时西化的精英对成都茶馆的批评日趋尖锐，认为人们在那里浪费时间和钱财。像舒新城这样著名的教育家和新知识分子为茶馆辩护，应该说是一个异数，特别是当时新文化运动正如火如荼地进行，抨击传统、拥抱西方正在成为一种时髦。

1934年沙汀对喝早茶的人有生动描述：“一从铺盖窝里爬出来，他们便纽扣也不扣，披了衣衫，趿着鞋子，一路呛咳着，上茶馆去了。有时候，甚至早到茶炉刚刚发火。”由于起来得太早，他们一坐在茶馆里，实际上便处于半迷糊的状态，当打了一会儿盹，“发觉茶已经泡好了的时候”，他们总是“先用二指头沾一点，润润眼角”，这样可能会使自己清醒一些，然后才“缘着碗边，很长地吹一口气，吹去浮在碗面上的炒焦了的茶梗和碎叶，一气喝下大半碗去”。喝早茶的人，鲜有不抽烟者，他们“于是吹着火烟筒，咳喘做一团，恰象一个问话符号似的”。等到茶馆里又有茶客坐下了，“这种第一个上茶铺的人，才现出一个活人的模样，拿出精神来”，便可以拉开了话匣子。(13)

喝完早茶以后，他们才回家洗脸、刷牙、吃早饭。由于家里用热水不便，不少顾客甚至喝茶洗脸同时进行，如睡眼惺忪的茶客会向堂倌说：“还没洗脸呢。”于是“堂倌拖过一张凳子，摆在客人座位边顺手的地方，打了洗脸水来。象这样，要洗脸，是不必改变蹲着的姿势的。只需略微侧一侧身子，斜伸出两只手去，就行了”。然而，这位

洗脸的顾客或许不愿哪怕中断一刻与其他茶客正在兴头上的谈话，从水中提起的毛巾，随时会停在半空，甚至可能把毛巾扔在盆里，所以“要洗一张脸子，那时间是会费得很长久的”，有时堂倌还不得不再换一次热水。从这里可见茶客聊天的瘾之大，而且茶客们真是被殷勤的堂倌给惯坏了。

茶馆外面都有卖小吃的摊子，顾客们甚至不用回家吃早饭，如一位茶客把茶留在桌上，悠闲地“一边趿上鞋子，扣着纽扣，一边踱往街对过的酒酿摊上去，躬着身子向装着物事的担子打量一回，然后点着指头，一字一字地叮咛道：‘听清白了么？——加一个蛋。要新鲜的。好，就是这一个罢。您照照我看……’”这段文字是描述一个茶客怎样在茶馆外面买醪糟蛋（四川很流行的用酒酿煮鸡蛋的吃法）的，“您照照我看”意思是将鸡蛋对着天，如果是透光的话，便说明鸡蛋很新鲜。当然，很多茶客还是要回家吃早饭的，但茶馆总是使他们流连忘返，所以经常“直到家里的人催过三五遍了，他们才一面慢腾腾地，把茶碗端到茶桌子中间去，叫堂倌照料着，说吃过饭再来，一面恋恋地同茶客们闲谈着，好象十分不愿意走开去似的”。[14]

茶馆里是如此随意，有的茶客甚至把家务事也带到茶馆来做，这样喝茶、社交、家务三不误。如他们坐在茶馆里，“小菜贩沿着清冷的街市叫卖起来了的时候”，他们总是买一点豆芽，“堆在茶桌上，一根一根地撷着根，恰象绣花一样的精致。从他们的神情上看来，这还是一种近乎阔气的举止呢”。菜择好以后，“家里的孩童们，是自会来收回的”，当时没有手机，他不用同家里联系，家人自会直接到茶馆里找他取准备好的菜。家人与茶客如此默契，说明这已经形成了一种习惯。他也照例不用动步，“只需千篇一律地关照道：……多加一点醋，炒生一点，嗯！”[15]

现代化和西化的精英对普通民众的这种悠哉乐哉的生活方式是颇为怜悯的：“全个早晨的时间，已经给他们花费干净了。但他们毫不觉得可惜。其实，也没有想到这一点。等到肚子一饱，又有许多时光，在等待着他们，象阔人使用资财一样地浪费了。”[16]但是精英不能理解，并非社会中每个人都是惜时如金的，知识精英与芸芸众生有不同的时间观，我们可以想象，如此松散闲逸的日常生活中的普通

人，对那些每天殚精竭虑谋名声或权力的精英，可能也会抱几分同情吧。

许多人是在父辈的熏陶下成为茶客的。海粟回忆1930年代初，父亲每天晚饭后带他到第一泉茶社的情景：这个茶馆离他家仅一街之隔，他父亲买一碗茶，但占两个座位，他喝茶，小孩则吃一把花生，“当我把花生吃完便沉沉欲睡了。等他茶瘾过足，我已进入梦乡，父亲只好把我背回家去。久而久之，我也成了一名‘茶客’”。(17)海粟的经历说明茶馆对人们日常生活的影响。茶馆的环境和文化、顾客的言谈和举止等，使人们了解社会，建立社会网络，甚至形成了个性和习惯。即使那些白天必须工作的人，一旦有机会，也会光顾茶馆。例如1930年代，东门外某工厂的一群工人，每天中午休息时，都到东门大桥头的一家茶馆，边钓鱼边品茶。茶馆老板也是钓鱼爱好者，他们成了朋友，老板还帮他们保存渔具，钓到了鱼则为他们烹调。而政府雇员中午则喜欢去农园茶社和联华茶社，有的甚至工作时间跑去坐茶馆，例如，有一名警察上班时间在茶馆里泡，被上级看到而受到惩罚。(18)

抗战全面爆发后，国难当头也未能阻止人们到茶馆消闲。周文回忆七七事变不久——1937年10月，他在成都一家茶楼看到的情形：街上不知发生了什么事，“茶楼上靠街边的栏杆上密密的现出一排头颅在望街心”。他刚进入茶馆，开始往楼上走，那里熙熙攘攘，热闹非凡。他回忆说：当跨进二楼，“密密麻麻的人头立刻扑进我的眼帘，好像筐子里装满的苹果似的”。而谈话的声音则“形成一道浩浩荡荡的河流”。由于抽烟者太多，室内烟雾缭绕，他觉得一阵头晕，正准备退出，听见有坐在栏杆边的人叫道：“你看你看，那女人多么瓜！”（“瓜”即成都话“傻”的意思——引者注），许多人便伸出头去张望。作者在这里的细节描写，实际上是在批评这些人漠视国家的命运，对茶馆中的噪音、烟雾、拥挤的状况也很不以为然。1938年的《成都导游》也提到，居民闲逸的生活节奏可以从茶馆的数量以及那里“日日客满”的盛况中显示出来。每天清晨人们来到茶馆，直到晚上9点，“在茶馆内中可以看报，谈天，吃零食，消磨一整天的时间非常容易”。这种生活方式的确给外来人以深刻印象和无限的遐想。(19)

茶楼上真是一个观风望景的好地方。人们在楼上看得到什么呢？本篇开头曾提到1949年10月的某一天，青年马悦然便正坐在春熙路一家茶楼的栏杆边，现在让我们借用马悦然的眼睛，看看他所观察到的街景：

> 我坐在二楼上，面朝着街，这里描述一下街景。我看到一个人担着竹筐走过来，一个骑自行车的人挡了他的路，骑车的是一个学生，骑的国产车，周身都在发响声。一辆载满灰砖的板车过来了，有五个人拉，轮子是胶皮的，走起来没什么声音。拉车是一件非常苦的差事，其中还有一个是女的，她拉得很吃力。这种运输方式只在华南见到。这个夏天我北行到甘肃的兰州，并不见人们像牲畜一样拉车，人们赶骡子和毛驴。这里却不见这类牲畜。
>
> 下面街上的黄包车夫摇着铃铛，拉车人声音洪亮，朝着挡了道慢行的人叫嚷。一个老妇坐着黄包车过来，她膝上还坐着三个小孩。街上不少人朝茶楼上看，我看见两个穿制服的先生望着我，他们不知道这个外国人在做什么。还有一个士兵骑着自行车，肩上挂着枪——老式来复枪，可能根本就不能用了。街上经常看见军人，数量不少。
>
> 下面这个场景很有趣：两位女士走在一队人前面，抬着一个大箱子，里面有一双鞋，一把椅子，椅子上有一顶帽子和各种水果等。这是送亲的队伍，也即是说是在婚礼前，是婚礼的前奏曲。新郎将礼物送新娘，新娘将礼物送新郎，等等。
>
> 这时，街对面书店的生意也基本停顿了，大家都在看茶楼上这个自说自话的洋人……[20]

坐在高高的茶楼上看着街头的人来人往，犹如在观看真实城市生活的纪录片，每一分钟，每一个镜头都截然不同，而且你不知道下一分钟会发生什么，充满新奇和期望，难怪许多人可以在那里看一整天的街景。

1941年精英讨论怎样利用茶馆进行宣传时，也认识到其“休息娱乐”的重要作用：“工作疲劳，欲求休息，生活枯寂，欲求娱乐，乃为人群之本性，茶馆设置普遍，二三知己，相携入座，听评书，赏道琴，玩杂技，半日消遣，娱情遣兴，无论贫富，不分城乡，皆得享受，而成都市车夫，以工余在茶馆休息娱乐者，占百分之九十以上，聚集群众，娱乐休息，不啻为一简单之俱乐部也。”(21)1942年，一个地方文人归纳了成都有四类茶客，首先便是“吃闲茶”的人，他们一般是在春熙路、商业场、少城公园、复兴门外等区域的大茶馆。春熙路和商业场店铺众多，许多中产及以上家庭的妇女到这里购物。这篇文章讽刺道，许多来这里茶馆喝茶的顾客并非真的喝茶，无非是来打望女人，一饱眼福。一碗茶不贵，顾客可能花更多的钱在香烟、炒瓜子、水果上，还有脸帕、小费等开销。在那些雇女招待的茶馆里，许多顾客也醉翁之意不在酒，无非是想同女茶房吊吊膀子，因此到这些茶馆的人经常被认为是“浮浪子弟”。(22)不过，这也未免太以偏概全。实际上，抗战时期女茶房很普遍，各种茶馆都有，为来自各行业各阶层的茶客服务。

这时在成都的小说家张恨水，深刻感受到茶馆之于成都的重要意义：

> 北平任何一个十字街口，必有一家油盐杂货铺（兼菜摊），一家粮食店，一家煤店。而在成都不是这样，是一家很大的茶馆，代替了一切。我们可知蓉城人士之上茶馆，其需要有胜于油盐小菜与米和煤者。
>
> 茶馆是可与古董齐看的铺，不怎么样的高的屋檐，不怎么白的夹壁，不怎么粗的柱子，若是晚间，更加上不怎么亮的灯火（电灯与油灯同），矮矮的黑木桌子（不是漆的），大大的黄旧竹椅，一切布置的情调是那样的古老。在坐惯了摩登咖啡馆的人，或者会望望然后去之。可是，我们就自绝早到晚间都看到这里椅子上坐着有人，各人面前放一盖碗茶，陶然自得，毫无倦意。有时，茶馆里坐得席无余地，好像一个很大的盛会。其实，各人也不过是对着那一盖碗茶而

已。[23]

张恨水的这段话写的是1940年代他在成都的经历。作为一个外来人，他为成都人勾画了一个准确生动的轮廓，抓住了成都人日常生活最突出的特点。从他的描述中，我们可以想象简陋茶馆里的热闹气氛。

从内战开始到国民政府崩溃，茶馆生活仍然能保持活力。如1946年，甚至到了深夜，“茶厅前人像潮水一般涌了进去，一面又（像）奔悬的飞泉，不间断的泻了出来”。[24]1947年的《华西晚报》发表关于成都茶馆的评论，指出许多店铺工人把茶馆视为“半个家”。他们自己的住房狭小、简陋、阴暗，不宜久留，那些在晚上耐不住寂寞的人，只好到茶馆找乐子。许多来自外地的工匠和学徒就住在店里，而这些地方生活不方便，亦没有热水，因此他们的大部分时间是在茶馆里度过的，早上到茶馆洗脸，到晚上洗了脚才回去睡觉。对那些有家室的人，茶馆还有另外的妙用，它是家庭矛盾的一个缓冲地带，或防止家庭矛盾激化的“避风港”。如一个男人与太太吵了架，“一气之下到茶馆坐上半天，碰着几个朋友谈谈或是租一两份报纸读读，此刻已经心旷神怡，情绪平和”。[25]

地方精英指责成都居民太懒散、太悠闲，其主要论据之一便是茶馆生活。但成都人并不为此感到内疚，1949年，甚至有人理直气壮地宣称“我是标准茶客”：

> 成都这环境造成我，还是我血液里本就先有茶癖？我说不清。总之，凡我附近的茶馆，没一家不承认我是标准茶客。“标准”在这里，没有“雅”和“品”，“潇洒”“清高”“上等”等妙意，而是指：光顾得很勤，不赊欠，不麻烦这种好买主。无论茶馆之堂皇、肮脏、热闹、冷静，一样进出，毫不拘泥。无论其为花茶、芽茶、香片、茉莉、下关、龙井，都无二味。倘要选择，我就特别喜欢那冷僻一点，“下力人”消闲那种茶馆，吞毛茶，可以看书、写稿。过去很长几段失业光阴，就这样“喝”下去，不论寒暑，不分阴晴，除了

> 吃饭拉屎，几乎整天停在里面……只觉得上吞下泻是件舒服事儿……因而我往往为了一碗茶钱，舍得“当”一件衫衫，一床铺盖。[26]

这还真有点像是茶客的宣言书，也是对那些批评的回应，同时也是一幅茶客的自画像，我们知道他喝什么茶，怎样看待自己，在茶馆里干什么。有趣的是，作者显然是一个文人，并不在乎去“下力人”的茶馆，在那里“看书”“写稿”也并不觉得别扭。作者宣称为喝茶肯付出任何代价，似乎倾家荡产也要喝茶。不过，所幸的是，我们还没有看到过任何由于喝茶而破产的人。显然，当成都茶馆和茶客遭受攻击时，这位先生无非是要以这种绝对的形式表达自己的态度，宣泄自己的情感。

社交：一个社区和信息中心

茶馆不仅用来休闲，也是最好的社交场所。1940年代有人在谈到茶馆的重要性时，便对茶馆作为社交场所的特殊功能，进行了非常全面的描述：

> 茶馆为民众普遍之聚会场所，不期而会者，往往在数十人或百数十人以上，此来彼去，交换轮流，不断离开，不断加入。于是茶馆与民众实际生活，时时发生密切关系，需用至广，要求极多，举凡通都大邑，县城重镇，穷乡僻壤，□□野店[27]，莫不竹几横陈，桌凳罗列。上自政府官吏，下至走卒贩夫，各以其需要之不同，环境之各别，盘踞一席，高谈阔论于其间，会人者，议事者，交易者，消闲者，解渴者，种种行色，不一而足。于是茶馆无形中有吸引群众，使以此为活动中心之趋势，其适应能力至强，无人不思利用之也。[28]

李劼人所描述的晚清便表明了市民对茶馆的依赖：“下等人家无所谓会客与休息地方，需要茶铺，也不必说。中等人家，纵然有堂屋，堂屋之中，有桌椅，或者竟有所谓客厅书房，家里也有茶壶茶

碗，也有泡茶送茶的什么人；但是都习惯了，客来，顶多说几句话，假使认为是朋友，就必要约你去吃茶。”(29)一首竹枝词也写道：“亲朋蓦地遇街前，邀入茶房礼貌虔。”在成都，熟人在街上相互打招呼，他们总是说：“口子上吃茶”“茶钱该我的”。虽然这经常不过是做一个“姿态”，没有人会认真对待，但是由于人们经常在茶馆会面，所以这个招呼又是非常恰当的，也的确反映了茶馆中会友和社交的重要性。有人写道：“‘闲来无事把茶喝’是有风味的。可是，‘有事在××茶馆会’差不多已成了目前成都的中下级人士的习惯。”(30)由于他们的居住环境不便，普通人有事相商或会友总是安排在茶馆里；由于那里既方便又舒适，即使居住宽敞的精英阶层也把茶馆作为他们的会客厅。吴虞在1915年3月的一则日记里写道，他雇了一乘轿子到城郊一个叫龙桥的乡场，在那里过夜。第二天早饭后，到熊定山茶铺喝茶，等着开市。然后又与朋友“至彭大旗铺内吃茶”，在那里与佃户见面，讨论佃金的事。(31)这个日程展示出一个文人怎样度过他的一天，细读他的日记，我们可以发现他经常在茶馆里见客和处理日常事务。

茶馆成为人们的聚会地，在那里可以会客见友，不用事先约定，关于日常生活的许多决定也是在茶馆里做出的。徐维理（William Sewell）关于成都1920年代的回忆便提到，如果一个朋友遇到麻烦，他们便到茶馆去讨论解决办法。还有人写道，人们喜欢去茶馆会客有三个原因：一是成都是个大城市，两人会面选两人住家中间地带的一家茶馆，这样大家都不用跑很远的路；二是在家里接待客人要准备饭菜，耗时费力；三是成都为省会，吸引来许多外地人，但在旅店谈生意既不方便也不舒服，因此茶馆是个好地方。(32)

人们去茶馆不仅是喝茶，也是去交流最近的新闻，传播小道消息。如果一个人几天没有出门，想知道这几天有什么事发生，他便先去茶馆。特别是那些喝早茶的人，起来这么早到茶馆，固然是一种习惯，亦是一种心理需求，例如某人“在夜里发现了一点值得告诉人的新闻，一张开眼睛，便觉得不从肚子里掏出来，实在熬不住了。有时却仅仅为了在铺盖窝里，夜深的时候，从街上，或者从邻居家里听到一点不寻常的响动，想早些打听明白，来满足自己好奇的癖性”。即使他们没有什么消息急着要告诉他人，或并非迫不及待要打听什么

事，照样一清早到茶馆。按沙汀的说法是“因为习惯出了毛病”，不到茶馆便难受。“他们尽可以在黎明的薄暗中，蹲在日常坐惯了的位置上，打一会儿盹。或者从堂倌口里，用一两句简单含糊的问话，探听一点自己没关照到的意外的故事”。(33)在成都人的日常对话中，经常听见这样的说法：“我进城那天，就在茶铺里听见说了”，或者，“怎们〔么〕茶铺里还没听见人说？”(34)的确，茶馆在邻里和社区扮演着信息中心的角色，所以有人评论道：

> 茶馆之中，时时可闻政情如何，军事如何，地方有何种新闻，某姓有何种事变，以及史料掌故之阐述，狐仙鬼怪之奇谈，均为各层社会分子所关心而亟欲知悉者，一至茶馆，各种资料，源源而至，辗转相告，传播迅速，发挥尽致，无孔不入，甚有好事之徒博访周咨，借充谈助，而自解其见闻之广，亦有留心社会情报，以求足不出户庭，能知天下事。至于奸宄之徒，无聊之辈，混迹其间，或任意雌黄，混淆黑白，或捕风捉影，画蛇添足，以致蜚语谰言，摇惑人心者，亦往往发生于其间。(35)

也即是说，茶馆既是得到信息之地，又是小道消息、流言蜚语传播的地方。这恐怕就是国家总是力图对这个空间严加控制的原因之一。

茶馆也是人们日常交往的场所，正如阿格妮丝·赫勒（Agnes Heller）所指出的，“日常的接触发生在自己的空间……日常生活清楚展示其空间，空间的经历和空间的理解不可分割地连接在一起”。在茶馆，交谈便是日常接触最基本的形式，也是赫勒所说的“日常生活的最基本的部分”(36)。大多数茶馆谈话是随意的，没有什么目的性，正如民间俗语所说：“茶铺里头的龙门阵——想到那儿说到那儿”，西门附近的一家茶馆干脆就叫“各说阁”，把这种漫谈的气氛发挥到了极致。加入这种茶馆闲聊不需要任何准备或资格，人们可以自由发表意见而不需要承担任何责任——只要没有冒犯在场的任何人，实际上也很少有人真正严肃对待茶馆里的闲言碎语。在茶馆中，陌生人之间也能够夸夸其谈，也可以只是洗耳恭听，不言一语。所以李劼人写道，如果“你无话可说，尽可做自己的事，无事可做，尽可抱着膝头去听

隔座人谈论，较之无聊赖地呆坐家中，既可以消遣辰光，又可以听新闻，广见识，而所谓吃茶，只不过存名而已”。这即是说，对某些人来说，喝茶本身并不重要，而意义在于与茶馆里人们的交往。三教九流都到茶馆，讲述他们自己的经历或听来的故事，对世界上的任何事物高谈阔论。例如，少城公园几家茶馆的客人，很多是退伍军官、下野政客、政府职员、教师学生、文人骚客、棋类爱好者、妓女掮客、有产无产者，等等，所以成都有句流行语：“少城一日坐，胜读十年书。”虽然这是夸张之词，但茶馆的确是一个了解社会的最佳场所。如果一个茶客没有谈话兴头，他可以读书看报。在1930年代，顾客可以花几分钱从小贩那里租报纸看，看完一份后，还可以与他人交换。(37)

在相当程度上茶馆即意味着“公共论坛”，茶馆聊天经常反映了“公论”。所以时人评论道：

> 民众真正意识，往往于茶馆中尽情发抒，盖吾人于茶余酒后，纵论古今，月旦人物，是非政法，表彰公道，善者则称颂不置，黠者则贬斥有加，里正乡绅，俱惧流言而不敢肆意恣行，恒恃此清议，以觇人心之向背，村夫愚妇，畏人指责，而不敢犯法为非，亦藉兹说论，以维风俗于不坠，是无形之制裁，潜移默化，其功用足以补助法制者不少，苟能利用得当，则于茶馆中亦可收赏善罪〔罚〕恶之功效也。(38)

这段议论提出了一个非常有意思的观点：茶馆议论实际上起着“舆论监督”的作用。过去精英和国家总是批评茶馆是一个散布流言蜚语的地方，但该文作者反其道而行之，做了一个相反的解读。对那些有权有势的人来说，茶馆里无遮拦、无控制的议论，按那些不喜欢茶馆议论的人来说可能是“流言”，能使他们“不敢肆意恣行”。茶馆议论对一般人也有一定警示作用，因为害怕邻里在茶馆议论，所以也要尽量约束自己的不端行为。

在茶馆，人们谈论各种问题，从日常生活到政治外交，其内容涉及社会状况、习惯及文化。(39)一名记者记录了一段城市人和乡下人的对话：

记者昨到花会某茶园，闻二人谈论。

甲曰：“乡间的人不敢穿好衣服，夜晚则穿起睡。”

乙曰：“省城的人衣服极力求好，夜晚脱完盖起铺盖睡。”

甲曰：“乡间人怕匪人抱童子，背起娃娃不敢睡。”

乙曰：“省中一点不害怕，放着娃娃，抱倒太太睡。”

甲曰：“乡人听着枪声，一晚到亮不敢睡。”

乙曰：“省中人晓得墙垣筑得高，是啥都不怕，睡到十二点钟才起来开早饭。”(40)

虽然这份记录没有说明两人的背景，但从他们的谈话态度，可以推之甲住城内，乙住乡村。成都人一贯有藐视乡下人的心理，坊间流传着许多关于乡下人肮脏、愚昧、吝啬等荒唐的故事。虽然这段谈话表面上是关于城市和乡村不同的生活习惯，但实际上反映了不同的经历和面临的不同问题。生活在城市中相对安全，在乡村却时刻面临危险。城市居民似乎总是觉得高人一等，讽刺乡下人舍不得穿好衣服，怕小孩被绑架。乡下人羡慕城里人的好生活和安全感，但也反唇相讥城里人晚上不管孩子而抱老婆（可能暗示着性），睡懒觉（暗示着懒），这都是传统价值观所鄙视的。

与普通人一样，精英也是茶馆中的活跃分子。学者喜欢在那里吟诗论画，人们称他们为“风雅之士”。有些人把书带到茶馆里阅读，所以有人写道：“茶亦醉人何必酒，书能香我不须花。”品茶看书，当然颇为高雅。一些地方文人喜欢到茶馆“摆诗条子”，玩这个游戏时，他们把两三张桌子拼在一起，放上几张大纸，上面画许多格子，每个格子填进一首唐诗或宋词。他们有意写错一两个字，邀请在场的茶客纠错。如果茶客改对了便有奖，错了便付十文钱。一些文人还把他们的作品拿到茶馆去展示。例如，吴虞把他写的诗印出，贴在茶馆里供人观看，欣赏的人可以购买。在他1915年的一则日记中，提及自己派人把印好的诗送到品香茶社；第二天的日记中又写到他去养园（茶馆）会友时，发现那里也贴了不少自己的诗。文人一般都有自己钟情的茶

馆，吴虞经常到品香茶社，因为那里有他钟爱的演员陈碧秀，他还在茶馆卖自己所写的关于陈碧秀的诗。吴与朋友上午到品香茶社去看陈的演出，下午约了更多的人到那里。吴在日记中写道，陈为有吴捧场颇显兴奋，“其视线恒在余等，一座皆笑，碧秀亦笑不能禁也”。(41)显然，吴虞为能得到这位名伶的青睐很是得意。看来在民国时期，成都文人似乎对与优伶的来往纠缠并不忌讳。



图2-4　抗战时期一家露天茶馆，可以看到许多顾客是军人

李约瑟摄于1943—1946年。

资料来源：The Needham Research Institute, Cambridge University。

有的茶馆颇像社会俱乐部，共同的爱好把人们聚集在一起。百老汇和惠风茶园坐落在鸟市附近，因此这些茶馆成为玩鸟人的聚会处。黎明时分，他们便提着鸟笼来到茶馆，或互通心得，或做交易，或只是聆听屋檐下或树上鸟笼里各种鸟的歌唱。中山公园的乐观茶园也是养鸟爱好者的集中地，人们在那里做鸟雀的生意，交流饲养经验，形成有名的“雀市”。一名记者1936年报道，他到乐观茶园，发现里面热闹非凡，间杂着各种鸟叫。人们不仅在那里买鸟作为宠物，还买麻雀等在阴历四月初八的放生会释放。该记者以负面的语调描写这些待售的鸟不断地“悲鸣”。一个卖鸟食的小贩告诉记者，不少鸟是作斗鸟娱乐和赌博用。这些斗鸟的食物颇为讲究，都是鸡蛋、鸡肉和牛肉，甚

至还有人参等补品。在茶馆里卖作为鸟食的虫子，一天可以挣几千文。[42]

养鸟不仅是一个爱好，鸟还成了“挣钱的工具”。而斗鸟赌博经常是在茶馆里进行的。民国时期，斗鸟经常在城外进行，像西门外的洞子口和北门外的天回镇等地。这是一种公开活动，参加者众多，有明确的程序和规则，还有裁判，胜者还要穿红。斗鸟不过是茶馆中多种赌博活动之一种罢了，打麻将、玩牌下棋、抽签等都可以赌博。晚清作为赌博工具的麻将被禁，但到民初禁令松弛，死灰复燃。1928年，彩票进入成都，在繁荣的商业区到处是售卖彩票的铺子，彩票业公会便设在北城公园的静安茶社，每个月阴历初六，人们挤在茶馆里急切地等待公布号码，公会还要为获大奖者披红，骑马在街上遛一圈。赌博形式多样，除了玩牌和麻将、下棋、斗鸟等大众方式，还有更“高雅”的做法，例如警察报告在中山公园的中和茶社，一些“无聊文人”以吟诗进行赌博。[43]

精英和政府皆认为茶馆赌博是一个严重问题，虽然颁发了不少规章，但这个问题并未能解决。一篇1918年发表在地方报纸上，题为《扑克害》的所谓“警世小说”，便以批评赌博为主线，讲述一名年轻人在茶馆碰见一个爱玩牌赌博的朋友，结果他们正在茶馆聊天时，警察把他的朋友带走了，罪名是偷窃。这篇小说以这样的句子开始：“一少年危坐于公园之某茶社，其年纪约略二十左右，着革履，眼垂金镜，周身衣服均缘以火盆似青缎边，举止浮薄，一望而知为浪荡之少年。时夕阳西下，几行雁字似指引游人之归去。坐客亦渐稀，茶博士则收拾其桌椅，清洁其地面，为状至忙碌。顾少年则仍坐不稍动，面色一若重有忧者……”[44]作者将茶馆作为小说的场景，是有其特殊用意的。茶馆总是人们休闲解闷、看朋友、玩牌下棋、赌博之地，也是人们最经常去的地方，因此作者很容易把读者带进他所设计的情境之中。

人们喜欢到茶馆喝茶，还因为那里是一个自由世界，无拘无束。人们可以“提高嗓子”畅谈，不论是“家常话，要紧话，或是骂人，或是谈故事”，可以“不必顾忌旁人”。虽然是公共场所，茶馆里似乎没有什么礼节可讲，比如夏天燥热，“喜欢打赤膊”的顾客“只管脱光，比在人

家里自由得多”。茶馆一般都提供理发服务，茶客可以理发喝茶两不误，而且经常就在茶座上进行，“哪怕你头屑四溅，短发乱飞，飞溅到别人茶碗里，通不妨事”。茶馆还有修脚匠，尽管把鞋袜脱了，“将脚伸去登在修脚匠的膝头上”，也无伤大雅。(45)一次，著名历史学家章开沅教授同我闲聊四川茶馆，回忆抗战时期他身处四川，1937—1942年在江津时，还是一名中学生，也喜欢光顾茶馆，如果要去买东西或去河里游泳，他就把盖子翻过来，表示还要回来，堂倌便不会收茶碗。(46)从堂倌的服务态度上来看，似乎顾客待的时间越长越好。位子不够了，加椅子便是。成都人也有这个怪脾气，清静的茶馆他们会怀疑生意不好，留不住客，越拥挤他们越要去，觉得这家茶馆一定是好茶馆，如果茶馆挤得水泄不通，不正说明茶馆合顾客之意么？

1940年代初，沙汀生动描写了成都附近一个乡场的茶馆生活，可以说基本上也是老成都下层茶馆的写照：“有着上等职业和没有所谓职业的杂色人等，他们也有自己的工作日程，而那第一个精彩节目，是上茶馆。他们要在那里讲生意，交换意见，探听各种各样的新闻。他们有时候的谈话，是并无目的的、淡而无味和繁琐的。但这是旁观者的看法。当事人的观感并不如此，他们正要凭借它来经营自己的精神生活，并找出现实的利益来。”他所描写的北斗镇很小，只有一条街，还有两条被称为“尿巷子”的窄巷，两边都是粪坑、尿桶、尿缸，但即使是这样一个小乡场，竟然有八九个茶馆，赶场天甚至增加到十多个，因为有些茶馆只有赶场天才开门营业。每家茶馆都有自己的固定茶客，这个划分是由社会地位、个人关系及其他利益所决定的，“所以时间一到，就象一座座对号入座的剧院一样，各人都到自己熟识的地方喝茶去了”。一个人情绪不好时，一般都到茶馆。正如沙汀所描述的一名地方士绅：“他懒懒地走上畅和轩的阶沿，懒懒地对付着茶客们的招呼。而且，坐定之后，仿佛故意要避开与人接谈，实则是想赶走那些残余的不大愉快的想头，他吩咐堂倌去找老骆来替他挖耳，借此排遣一下心里的闷气。”(47)

茶馆是最便宜的休息和社交场所。一个人可以独自到茶馆，躺在竹椅上几个小时，读书，嗑瓜子。虽然一碗茶的价格在不断上涨，但较之其他东西，吃茶仍然是相对便宜的。1949年的一篇文章说，“年

头不对，在苦闷中生活着的人们”，在这个“可恶的时代”，如果“想换得喘口气的机会”，“那我劝你上茶馆坐坐吧！躺在竹椅上，两手一摆，伸下懒腰，什么不如意的事，都会忘得一干二净，马上沉浸在另一个世界里”。[48]茶馆实际上是一个避难所，人们在那里可以暂时得到安宁和满足。因此，批评坐茶馆的人，可能很少站在普通茶客的角度，设身处地地考虑他们喜欢茶馆的真正原因。

1946年陈善英在《新新新闻》上发表《茶馆赞》，以抒情散文的形式，热情洋溢地对茶馆的社交功能进行赞誉：

> 这的确是一个非常好的地方，如果当你从工作房出来，而感到有些微倦意的话，那么，我一定建议你不忙回家，到茶馆里去喝一会儿茶再说吧！首先，当你一跨进茶馆的大门，你便会感到有说不出的轻松和解脱，像是去拜访一处名胜似的，心胸颇觉得开阔起来，把一天的累，从身上、心上，像尘埃似的拂去了。你可以看到一堆堆的人，老的、少的，散布在不同的地方，喝着茶，谈着天，小贩们，堂倌们，算命的老头，擦皮鞋的小孩子……穿梭似的，川流不息似的，将整个茶馆织成了一幅花团锦簇的图案。这时你也许会碰到朋友，加入桌上谈话……阔别多年的友人，畅谈一通……但是，如果疲倦了，或觉得无必要，找一个干净的角落闭眼喝茶，这时会有一个擦皮鞋的小孩敲着他的箱子，向你兜生意，你不妨伸出脚去，让他打扫一番，几分钟后，你的破皮鞋便会一改前观，很亮很亮了……听吧！在另一边的桌上，又有几个人在那儿大谈生意经，他们说黄金又上涨了，他们这招棋下对了……电灯亮了，茶馆的人越来越多，茶馆也加倍热闹了，一些人开始散去，脸上闪动着愉快的光辉，像饱吮了露珠的花朵。[49]

在这样一个空间中，各种人物在那里休闲、会友、谈生意、下棋、讨论新闻，顺便也把皮鞋擦了。到了晚上，茶馆更为热闹，然后人们带着满意的神情离开茶馆，为一天的日常生活画上了句号。当然，这是一个爱茶馆者的心声，但是现实就是那么奇怪，有人爱茶馆爱得如此

之深，亦有人恨茶馆恨得如此之切。从茶馆所经历的风风雨雨中，我们可以看到这两股力量的长期较量。

茶馆文化：茶馆中的语言和习惯

成都茶馆形成的习惯成为地方大众文化之重要组成部分，从茶具使用、喝茶方式、茶馆术语到顾客言行，等等，都是茶馆文化之展示。茶具作为茶馆文化和物质文化的一部分，反映了生态、环境以及物质资源的状况。四川茶馆所用茶具为“三件头”，即茶碗、茶盖、茶船，去茶馆喝茶称为“喝盖碗茶”。茶船即茶托，用它端碗以免烫手。茶盖可以使水保持温度，还可以用盖来拨动茶水，使茶香四溢，滚烫的水也凉得快一些，以便着急的客人赶快止渴。另外，茶客喝茶时，可以从茶碗和茶盖之间的缝隙把茶叶撇开。茶具相对来讲较贵，所以下等茶馆尽量延长其使用期。按照李劼人带有讥讽的描述，茶碗“一百个之中，或许有十个是完整的，其余都是千巴万补的碎磁”。而补碗匠的手艺高超，“他能用多种花色不同的破茶碗，并合拢来，不走圆与大的样子，还包你不漏。也有茶船，黄铜皮捶的，又薄又脏”。碗匠可以把不同的碗片拼在一起，民初寓居成都的传教士徐维理如此评价他们高超的技术：这些碗片拼好后，如果不从碗的下面，“几乎看不出是补过的”。(50)

茶馆里的桌椅也展示了茶馆文化。四川有丰富的竹子资源，其在人们的日常生活中起着重要作用，经常被用作建筑材料或起居用品，像筷子、工具手柄、家具等。在公园和成都郊区，茶馆一般坐落在竹林之中，夏天，人们在里面享受着阴凉。茶馆的椅子都有靠背和扶手，坐在上面舒适方便，与矮方木桌非常般配。因为使用经年，被磨得油光铮亮，如古铜一般，自然与人文相得益彰。(51)当然，成都茶馆的设施也是不断变化的，1920—1930年代，许多茶馆仍然是“高桌高凳，顾客颇称不便”。但1940年代，“各茶馆对环境之布置亦甚注意”，有人认为，“茶馆之改进，亦可看到成都工商业一般的进步情况”。(52)

物质文化的变迁对茶馆的影响引起一些人的担忧。例如，《成都

晚报》上有一篇短文以幽默的口气写道："温瓶出，茶道亡"。文章称，越来越多的饮茶者使用温水瓶，这样就不用持续烧开水了。作者认为，温水瓶的开水用来泡茶，其茶水的外观和味道都是与用"鲜开水"不能相比的，"每饮必无好水，不堪辨味，则损于茶事者良多也。沸水滞积壶中，热不散，不仅水热而老，老而且疲，无论甚么好茶叶，无论甚么好泉水，两好一旦相遇，就此都成不好了"。没有好的鲜开水，喝茶不再是一个"道"，温水瓶实际上是在摧毁"茶道"。虽然作者有如此的批评，但他也宣称："心里恨热水瓶又舍不得打碎热水瓶。"(53)这反映了其对新的物质文化和消费文化的复杂态度。一方面，这些新东西给人们的日常生活带来了许多方便；但另一方面，它们又造成了人们骄傲和珍视的传统生活方式和文化的改变。其实还有一个结果是这篇文章所没有提到的：温水瓶的使用可能使一些人在家中喝茶。过去茶馆是唯一对普通居民提供鲜开水的地方，温水瓶的使用，从一定程度上解决了这个难题。那些对开水要求不是很高的茶客，要喝茶也不是非去茶馆不可了。(54)

茶馆中使用的器具也反映了经理人怎样做生意，需要什么条件。资料很少显示茶馆（甚至其他小商铺）中使用的日常必需品，其实这是了解物质文化的重要部分。虽然这些小东西并不显示重要历史意义，但可能揭示小商铺是如何管理的及其相关的物质文化。幸运的是，我发现若干由于茶馆中斗殴而损坏器具、茶馆要求赔偿的记录，虽然一些茶馆用品可能没有包括在内，但是这些清单至少告诉我们，经营一家茶馆应该主要准备些什么东西。除了茶具、茶壶、桌椅、茶叶等，茶馆还提供吸烟用品，包括叶烟、烟杆、纸烟等。有趣的是，一些日常用药也是必需品，所以可能有的茶馆也卖药，以备顾客的不时之需。(55)

茶馆还形成了独特的语言和词汇。茶博士用他们特有的声调来迎送客人，增进了茶馆热闹的气氛，路过的行人也被感染，被吸引过来。茶馆中还使用大家都理解的"行话"。例如，在一家茶馆开张的前一晚，要举行仪式，称"洗茶碗"，或叫"亮堂"，当晚提供免费茶给客人，他们大多是老板的亲戚朋友或地方的头面人物。这个仪式不仅是为了开张大吉，也是为了争取地方权势人物的保护。茶馆一天的生意

也有闲忙之分，忙时称“打涌堂”，闲时称“吊堂”。穷人买不起茶，可以买白开水，茶馆允许顾客自己带茶叶到茶馆，只需要付开水钱便可，称“免底”，或叫“玻璃”。附近居民到茶馆买的开水和热水，称“出堂水”。(56)

成都茶馆一般也允许穷人或小孩到那里去喝客人留下的剩茶，称之为“喝加班茶”。一些成都老人对过去喝加班茶的情景记忆犹新。据刘振尧回忆，他孩提时代经常去安澜茶馆，这是一家有三间房的两层楼茶馆。老板人不错，从不驱赶来喝加班茶的小孩。他在街上玩累了渴了，便经常径直跑进茶馆，叫一声“爷爷”或者“叔叔”，“让我喝点加班茶”，不等对方反应，便已经端起茶碗一阵狂饮，放下茶碗也不说声谢谢，便一阵风似的跑掉了。茶的主人也并不在意，继续他的闲聊。当然，这可能是一家茶馆及其客人善待小孩的一个特例，其实到茶馆喝加班茶也是有规矩的，特别是对成年人，他们只能喝那些没有加盖的茶，因为这表明客人已离开，还不能直接端茶碗喝，而是用茶盖从碗里舀茶水喝。(57)

一些茶馆与顾客建立了一种相互信任的关系，允许顾客先赊账，以后再付茶钱。例如，1940年代初，为了在日机轰炸时更快疏散城内居民，南城墙被挖了一个大洞，在府南河上建了一座桥，连接南北岸。这时的府南河清澈见底，鱼虾成群。南门外的田野黄色油菜花盛开，蜂舞蝶飞。有人在桥的南头，搭了一个简陋的棚子，开了一家小茶馆，只有三四张桌子，不到20把椅子。虽然小但口岸好，外加景色美丽，江面、桥、田地、树荫等浑然一体，因此生意兴隆。客人饿了还可以在茶馆买面打发肚子，所以人们可以在那里待一整天。这家茶馆很快成为高中生和大学生的聚集地，老板很善待穷学生，如果没有钱可以记账，以后有钱再付。账写在墙上的一块小黑板上，名字旁写“正”字，每个“正”字代表五碗茶。账清后名字即擦去。(58)

茶馆中形成了一些习惯，人们在茶馆里形成因茶聚会的团体，称“茶轮”，一般是二三十个朋友、熟人或同行，定期在一家茶馆碰面，轮流坐庄付茶钱。这些茶馆，特别是城外乡场上的茶馆，在墙上的木板上写着参加者的姓名。这些小团体建立起紧密的社会网络，可以在经济、社会生活甚至政治活动上相互帮助或支持。他们交换关于

生意、政府政策、地方新闻等信息，如果某成员有了麻烦，也首先在成员内部寻求支持。一些团体的形成是由于共同的爱好，例如“打围鼓”便是戏曲爱好者在茶馆聚集，他们在一起唱戏，仅用简单的乐器，不用化装，不穿戴行头，基本没有动作表演，所以又称“板凳戏”。打围鼓经常吸引众人观看，有的人经年累月参加这项活动，不知疲倦，甚至炼造成了职业演员。(59)

茶馆里最有地方特色、最经常的习惯便是“喊茶钱”，充分表现了人与人之间的复杂关系。在成都，一个人进入茶馆，已经在那里的朋友和熟人会站起来向堂倌喊：“某先生的茶钱我付了！”这便是“喊茶钱”。叫喊声可能来自茶馆的任何一个角落，当然也可以相反，刚到者为已经在那里喝茶的朋友熟人付茶钱。这种场景每天在各个茶馆可能发生不知多少次。在这种情况下，他的朋友一般都会笑着回答“换过”，意思是“另换一碗新茶”，不过这经常是做做姿态，很少真的会另换一碗茶。有时真的换了茶，但客人因事须马上离开，他会揭开盖子，喝一口以表示感谢，这称为“揭盖子”。(60)

人们急切表示为他人买茶是成都，乃至整个四川的一种社会习惯，也是“爱面子”的一种表现。成都人觉得必须做出愿意为朋友和熟人付茶钱的姿态，即使他们心里并不那么情愿。如果一个人不如此行事，则可能“丢面子”。为某人喊茶钱的人越多，那么这个人就越有面子。是否收钱以及怎样收钱是一个严肃的问题，如果处理得不好，堂倌可能招致顾客不满，如果很多人抱怨的话，老板也可能会把他辞掉。由于“喊茶钱”的大多数人是言不由衷，这使得堂倌很难判断顾客是否真的愿意付他人的茶钱。李劼人曾经描述了一个“喊茶钱”的场景：一个人进入“第一楼”茶馆，在他付了茶钱后，看见两个熟人上楼来，他装着没有看见，一会儿他才像刚看见他们一样，笑着打招呼：“才来吗？”他拿着票子向堂倌挥了挥，叫道：“这里拿钱去！”而新到者也向堂倌吩咐：“那桌的茶钱这里拿去！”堂倌知道双方都不过是装样子，便叫道：“两边都道谢了！”不必劳烦去收任何人的钱。(61)堂倌非常得体地处理了这个情况。

在著名的《在其香居茶馆里》，沙汀便生动描述过成都附近乡场上“喊茶钱”的场面：

> 这时候，茶堂里的来客已增多了。连平时懒于出门的陈新老爷也走来了。新老爷是前清科举时代最末一科的秀才，当过十年团总，十年哥老会的头目，八年前才退休的。他已经很少过问镇上的事情了，但是他的意见还同团总时代一样有效。
>
> 新老爷一露面……茶堂里响起一片零乱的呼唤声。有照旧坐在座位上向堂倌叫喊的，有站起来叫喊的，有的一面挥着钞票一面叫喊，但是都把声音提得很高很高，深恐新老爷听不见。
>
> 其间一个茶客，甚至于怒气冲冲地吼道："不准乱收钱啦！嗨！这个龟儿子听到没有？……"
>
> 于是立刻跑去塞一张钞票在堂倌手里。(62)

这个场面说明新老爷是地方上的重要人物，有很高的社会地位，所以茶客们都抢着为他"喊茶钱"。我们还看到，收谁的茶钱也是一件严肃的事情，堂倌是马虎不得的，否则就会得罪人。而这个情节中的那位"喊茶钱"者，似乎是诚心的，如果没有满足他，则可能引起他的不满。

给他人付茶钱，犹如送人礼物一样，是建立社会网络的一种方式，钱可以转化为一种人情，以后将会派上用场。在城市里，人们根据许多不成文法生活，了解这些不成文法对人们的日常生活十分重要。"喊茶钱"便是这种不成文法的一种。(63)堂倌处理这类情况的方式、能力、经验、技术都反映了强烈的地方文化色彩，体现了他们与茶客的互动关系，也是他们生存的法宝。

一个有经验的堂倌对收钱的诀窍了如指掌，摸出了一定的规律。当众多人在喊茶钱，收谁的钱要在瞬间做出判断，他必须考虑顾客的多种因素：社会地位高低、年龄大小、本地人还是外来人、老客还是新客，等等。一般来讲，堂倌愿意收生客而不收常客的，这样可以避免把老客人得罪了，如果收错了钱，客人可能因为堂倌"不懂规矩"而不再光临这家茶馆。基于同样的原因，堂倌一般收年轻的而不收老者

的，因为老者一般是常客。堂倌一般也收富者而不收穷者的，因为前者较少为一杯茶钱而烦恼。除了这些因素，堂倌尽量从真心想付，而非假装的人那里收茶钱，但是要做出正确判断却非有经验不可。一个有经验的堂倌可以从茶客的动作辨别真假，一个人两手忙着去推他人，而非从口袋掏钱，只是嘴里嚷着“不准收！不准收！算我的！算我的！”这种姿态被谑称为“双手擒王”；如果一个人手里拿着一张大票子在挥舞，叫着“这儿拿去”，这个称为“打太极拳”；一个人拿着钱在远处叫嚷，声音大但身子不动，被称为“伙倒闹”……这些都是不愿付钱的人。当然，上述这些动作不过是一般的规律，堂倌还必须根据具体情况灵活处理。例如，一般来说，堂倌喜欢从那些拿小票子的、告诉不用找补的人那里收钱，不过，晚上快打烊时，他们不想留太多的小票和零钱，否则结账比较麻烦，也可能收“打太极拳”的人的大票子。因此精明的“打太极拳”者知道“早打大，晚打小”的诀窍。(64)

有趣的是，美国城市中也存在类似“喊茶钱”的习惯，称为“我招待”（treating），这是“最重要的饮酒习惯”，是在“男人中同伙和平等关系的传统之认定”。这种习惯成为“一种社会法”（a social law），“如果一个人在客栈或酒吧独酌，任何熟人进来，不管有多少人，他都必须站起来，邀请他们同饮，并为他们付账”。来人如果“拒绝他的要求，则被认为是一个极大的侮辱——除非进行必要的解释并表示抱歉”。(65)罗伊·罗森维格（Roy Rosenzweig）发现，这个习惯源自爱尔兰乡村，在那里，“地方社会和经济关系经常是基于相互权利和责任系统，而非金钱交易的理性化市场”。爱尔兰农民有着帮助邻人的习俗，这是“相互责任的地方系统”，反映了人们对“相互关系、友善、集体性的接受”。(66)爱尔兰人传统关系的性质，从一定程度上说与成都很相似，虽然它们分别在两个世界，在地理和文化上都没有任何直接联系。成都人和爱尔兰人习俗的这种相似性告诉我们，生活在不同的世界能够创造一种类似的习惯，这种习惯的基础是相互责任和建立一种社会契约。无论种族、文化、国别，人们有时具有很多共同点，虽然表现的形式会有所不同，成都的“喊茶钱”与美国城市的“我招待”便是一个很好的例子。

茶馆休闲的多重角色

社会学家乔弗里·杜马泽迪尔（Joffre Dumazedier）指出：“休闲（leisure）并不是赋闲（idleness），如果说赋闲是受雇工作的反义词，那么休闲不过是工作的另一端而已。”不过他定义休闲为“从家务和工作中的解脱”。他认为“休闲的社会学”应该“区别休闲（leisure）与有闲（spare time）”。“休闲是有目的的活动，在文化的层次上满足个人需要”。按照杜马泽迪尔的定义，一个茶客可以是赋闲的人，也可以是在休闲的人，还可以是打发有闲时间的人，这三种类型也可以转化或重叠。在一家茶馆里，一个赋闲的人也可以是在寻求休闲，一个休闲的人也可以在打发时间。正如社会学家塞巴斯蒂安·德·格拉齐亚（Sebastian de Grazia）指出的，在中国，人们不倾向于区分休闲和赋闲，于是中文翻译“悠闲阶级”（leisure class）为“有闲阶级”（having-idleness class）。[(67)]的确，在中国，“休闲”（leisure）、“赋闲”（idleness）、“放松”（relaxation）之间的异同并没有明确划分，三者都可以用“有闲”或者“悠闲”来概括。而这两个词，犹如它们的发音一样，经常是可以互换的，即使它们的原意有所不同。因此，一个人坐在茶馆里经常被认为是在“休闲”，或者是“赋闲”，或者是“放松”，或者是在打发“有闲”的时间。

茶馆是一个人们追求休闲活动的场所，人们在那里具有平等使用公共空间、追求公共生活的权利。每条街或附近几条街都有一家茶馆作为“社区中心”，人们去那里会友，获得信息，聊天，或者打发时间。虽然喝茶不像饮酒会使人上瘾，但从一定程度上讲，茶馆生活能使人成“瘾”，或许可以说受到一种诱惑，或形成一种习惯。对许多人来说，去茶馆成为日常生活的必要组成部分，甚至不愿意错过哪怕一天。无论是精英，还是下层民众，茶馆都是他们社交的首选。我们可以看到，茶客中有许多有身份的人，如学者、官员、社会名流，也有学生、工人、苦力、农民。在茶馆里无论是混时间，还是做交易，都花费不多。大多数成都的中等茶馆没有明显的阶级划分，这也是它们可以吸引各种背景的顾客的原因。[(68)]

我们也应该认识到，人们在茶馆里的公共角色是不断改变的。例如，一个白天在茶馆中卖东西的小贩，到晚上也可能只是一位茶客。同样的原因，个人和茶馆的关系或个人在茶馆的角色也随时会发生变

化，如前面提到的小贩，即使是在白天，他也可能同时身兼两个角色，他买一碗茶坐在茶馆里，无买主时，放松闲聊；有人买东西时，又做生意。两不耽误，角色随时转换，这反映了普通人与公共空间之间复杂的交互作用。公共角色的转化显示茶馆可以为各种人服务，他们在不同的时间扮演不同的角色，或同时扮演双重角色。对于不同的人，茶馆对他们的作用也不尽相同，如民间艺人把茶馆当作舞台，流民则把茶馆当作暂时栖身之地。

人们使用茶馆进行公共生活，逐渐形成了一种独特的文化，成为民间传统的重要部分。在一家茶馆里，顾客之间、顾客和茶馆的关系，也是一种文化关系。茶馆是一个窗口，我们可以通过它观察各种人物和各种活动。那些过去没有任何关系的人，因为使用同一个空间而被联系在一起，而那些有关系的人在茶馆里进行个人、社会、经济的各种活动，更加强了他们间的纽带关系。在这个空间里，即使人们喜欢议论纷纷，但至少表面上还是相互尊重的，特别是茶馆主人、掌柜、堂倌、小贩以及其他靠茶馆谋生的人，都尽量讨顾客的欢心。同时，顾客也试图营造一个他们喜欢常待的环境。因此可以说，这些人都为丰富多彩、引人入胜的茶馆文化做出了贡献。

坐茶馆成为成都人的一种生活方式，这种生活方式又促进了茶馆的繁荣。在很大程度上，这种繁荣是基于茶馆能够适应社会、文化、经济生活变化的能力，能够满足各种人物、各个阶层之需要的灵活性。虽然在西方，酒吧、酒馆、咖啡馆等成了社会的聚会所，但它们没能像茶馆那样同时扮演这么多的角色。[69]虽然在20世纪上半叶，茶馆受到大的社会和政治变迁的影响，但它们的基本功能保持了下来。茶馆生活使我们深刻了解：地方日常文化怎样抵制现代化统一性（或同一性）的浪潮，怎样与日益增强的国家对公共生活的干预进行抗争，怎样尽量保持其地方文化的独特性。在本篇中，我集中讨论了茶客自身经历的日常生活的各个方面。从这个角度讲，我们很少看到国家的角色、冲突和政治，但实际上，国家权力竭力渗透茶馆生活之中，茶馆也是许多社会冲突的发生地。对于这个问题，我在《茶馆》第二卷中将有进一步的论述。

---

(1) Göran Malmqvist, “Göran Malmqvist's Live Recording of Impressions

of a Teahouse in Chengdu," trans. Michanel Schoenhals．译文系根据瑞典国家广播电台1974年播出的节目“1949年革命中的中国日记”译出。

(2) John C. Evans, *Tea in China: The History of China's National Drink*, New York: Greenwood Press, 1922, p. 61；崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），92—102页。中国人在茶馆饮茶从来没有成为一种仪式，可见饮茶者是非常讲究实际的。但是在日本，茶馆中饮茶成为一种更具象征意义的仪式，准备茶的过程比饮茶本身更为重要。因此，“茶道与饮茶并不是一样的东西”。见Murai Yasuhiko, "The Development of Chanoyu: Before Rikyu," in Paul Varley and Kumadura Isao (eds.), *Tea in Japan: Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p. 3。这本论文集对茶道进行了全面的解释，从它的发展、文化、历史意义，到茶师、茶以及禅。

(3) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，上海：上海文艺出版社，1991年，361页。

(4) 叶雯：《成都茶座风情》，载《成都晚报》，1949年3月20日。

(5) 胡天：《成都导游》，成都：蜀文印书社，1938年，62页；易君左：《锦城七日记》，见《川康游踪》，桂林：中国旅行社，1943年，194页。

(6) 《华西日报》，1947年6月1日刊；叶雯：《成都茶座风情》，载《成都晚报》，1949年3月20日。

(7) 此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日；陈茂昭：《成都的茶馆》，见中国人民政治协商会议四川省成都市委员会、文史资料研究委员会编：《成都文史资料选辑》第4辑，成都：四川人民出版社，1983年，188页。1940年代初，秋池关于成都茶馆的一篇文章称，外地人对成都的第一印象便是茶馆数量多，人们生活闲逸，茶馆无论大小，都是高朋满座。见秋池：《成都的茶馆》，载《新新新闻》，1942年8月7—8日。

(8) 李劼人：《大波》，见《李劼人选集》第2卷，53页。请注意李在文中所说的是“吃碗茶”。在成都以及整个四川，不说“买一杯茶”，而说“来碗茶”。因此在本书中，我没有用今天通常所说的“一杯茶”，而是用“一碗茶”。

(9) 李劼人：《大波》，见《李劼人选集》第2卷，210—211、214—215

页。李劼人小说中的描述是基于他在成都社会的经历，全部茶馆、街道、公园都是实名，可以认为李劼人的小说使我们得以透过他的眼睛去看过去的成都。

(10) 李劼人：《大波》，见《李劼人选集》第2卷，355页。

(11) 《国民公报》，1918年1月19日刊。

(12) 舒新城：《蜀游心影》，上海：中华书局，1934年，144—145页。

(13) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，361—362页。

(14) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，362—363页。

(15) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，363页。

(16) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，363页。

(17) 海粟：《茶铺众生相》，见冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，成都：四川文艺出版社，1999年，141—142页。过去的茶馆似乎对买一碗茶占两个座位并不干涉，这与后来我们常常看到的有“一茶一座”告白的茶馆是不一样的。

(18) 景朝阳：《鱼满府南河》，见冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，26页；《国民公报》，1930年3月22日刊；《华西晚报》，1941年12月27日刊。

(19) 周文：《成都的印象》，见曾智中、尤德彦编：《文化人视野中的老成都》，成都：四川文艺出版社，1999年，228页；胡天：《成都导游》，63页。1943年《新民报晚刊》发表一篇题为《马二先生创吃茶新记录》的文章来讥讽茶客，说成都许多茶馆有大量茶客，一些人在茶馆里待的时间过长，特别是夏天，有的人一天可能三顾茶馆，就像著名小说《儒林外史》中的马二先生一样，因此人们称他们是“成都的马二先生”，认为他们比小说中的马二先生有过之而无不及。（载《新民报晚刊》，1943年8月6日。）

(20) Göran Malmqvist, “Göran Malmqvist's Live Recording of Impressions of a Teahouse in Chengdu,” trans. Michanel Schoenhals.

(21) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，载《服务月刊》第6期，1941年5月1日，5页。

(22) 秋池：《成都的茶馆》，载《新新新闻》，1942年8月7—8日。其他三类是“做生意的”“吃讲茶的”和“特别性质的”（包括袍哥、媒人、流氓、

娼妓等）。

(23) 张恨水：《蓉行杂感》，见曾智中、尤德彦编：《文化人视野中的老成都》，281页。

(24) 《新新新闻》，1946年7月25日刊。

(25) 《华西日报》，1947年6月1日刊；崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），102页；此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日。在美国城市里，人们到酒吧去也有类似的动机："饮酒使人逃离痛苦"，酒吧就是"家的延伸"。有趣的是，佩里·杜伊斯（Perry Duis）相信酒吧"犹如一个家庭的安全阀，为男人躲避拥挤的住房的一个方便去处"。见Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880–1920*, Urbana: University of Illinois Press, 1983, pp. 88, 105, 109。

(26) 屈强：《我是标准茶客》，载《新新新闻》，1949年1月21日。

(27) 根据前后文，两个不清的字疑为"荒村"。

(28) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，载《服务月刊》第6期，1941年5月1日，5页。

(29) 李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，成都：四川人民出版社，1980年，339页。

(30) 吴好山：《成都竹枝辞九十五首》，收入《笨拙俚言》，见林孔翼辑：《成都竹枝词》，70页；海粟：《茶铺众生相》，见冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，139页；此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日。我们可以在李劼人的小说中读到主人告诉客人到茶馆喝茶的情节（李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，339页）。另一个例子是澡堂老板刘师亮，他觉得在澡堂见有身份的客人不便，便把客人带到附近的茶馆（钟茂煊：《刘师亮外传》，59页）。

(31) 胡天：《成都导游》，69页；易君左：《锦城七日记》，见《川康游踪》，194页；中国革命博物馆整理、荣孟源审校：《吴虞日记》，上册，成都：四川人民出版社，1984年，177页。

(32) 《四川省政府社会处档案》：民国，四川省档案馆藏，全宗186，案卷1431；此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日；William G. Sewell, *The People of Wheelbarrow Lane*, pp. 131–132。

(33) 沙汀：《喝早茶的人》，见《沙汀文集》第6卷，361页。

(34) 李劼人：《大波》，见《李劼人选集》第2卷，117、1327页；例如，1948年秋成都遭大水灾，地方报纸描述了其所造成的恐慌，说“本市豪雨连续四昼夜，较之去年水灾，尤有过之，茶房酒店，议论纷纷”。载《成都晚报》，1948年9月15日。

(35) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，载《服务月刊》第6期，1941年5月1日，5—6页。

(36) Agnes Heller, *Everyday Life*, trans. G. L. Campbell, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 226, 236.

(37) 秋池：《成都的茶馆》，载《新新新闻》，1942年8月7—8日；李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，339—340页；文闻子主编：《四川风物志》，成都：四川人民出版社，1990年，454页；何满子：《五杂侃》，成都：成都出版社，1994年，194页；冉云飞：《从历史的偏旁进入成都》，成都：四川文艺出版社，1999年，182页。

(38) 博行：《茶馆宣传的理论与实际》，载《服务月刊》第6期，1941年5月1日，6页。

(39) 李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，339—340页。赫勒指出，“交谈是日常生活中正常、稳定的因素，是较高文化水平的呈现”。当人们见面交谈，“总有几个固定的主题，像天气、意外发生的事以及议论他人等，是为了消遣，为谈话而谈话”。见Agnes Heller, *Everyday Life*, p. 226。

(40) 《国民公报》，1917年3月16日刊。

(41) 此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日；中国革命博物馆整理、荣孟源审校：《吴虞日记》，上册，195—196、199页；李英：《旧成都的茶馆》，载《成都晚报》，2002年4月7日。

(42) 《新新新闻》，1936年5月24日刊；周芷颖：《新成都》，成都：复兴书局，1943年，236页；崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），96页。

(43) 《新新新闻》，1936年5月24日刊；李英：《旧成都的茶馆》，载《成都晚报》，2002年4月7日。

(44) 《国民公报》，1918年1月29日刊。

(45)　李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，339页。

(46)　李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，340页；2002年8月27日于华中师范大学中国近代史研究所，作者与章开沅先生的谈话。章先生时年76岁。

(47)　沙汀：《淘金记》，见《沙汀选集》第2卷，成都：四川人民出版社，1984年，3—4、125—126页。小说的背景是1939年，写于1941年。茶馆生活在整个成都平原都十分重要，实际上住在成都平原乡场上的人们像成都人一样依靠茶馆，农民也经常去茶馆喝茶。从一定意义上说，农民可能比城里人更需要茶馆。成都平原的农民不像其他地区那样居住在村庄里，而是散居在靠近耕地的地方，平时缺乏社区生活。他们经常到乡场进行交易，赶场天也是他们会友、找乐子的时候，茶馆便是他们最经常去的地方。1940年代对成都平原茶馆进行调查的王庆源称，他曾与许多农民交谈，他们说，很难想象如果没有了茶馆生活会怎样。见王庆源：《成都平原乡村茶馆》，载《风土什志》，1944年第1期（总第4期），31页。

(48)　周芷颖：《新成都》，225页；叶雯：《成都茶座风情》，载《成都晚报》，1949年3月20日。

(49)　陈善英：《茶馆赞》，载《新新新闻》，1946年6月19日。

(50)　李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，340页；崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），94页；陈茂昭：《成都的茶馆》，见中国人民政治协商会议四川省成都市委员会、文史资料研究委员会编：《成都文史资料选辑》第4辑，187页；陈锦：《四川茶铺》，成都：四川人民出版社，1992年，32页；文闻子主编：《四川风物志》，453页；William G. Sewell, *The Dragon's Backbone: Portraits of Chengdu People in the 1920's*, p. 64。由于茶具比较贵，因此经常被偷。

(51)　崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），94页；陈茂昭：《成都的茶馆》，见中国人民政治协商会议四川省成都市委员会、文史资料研究委员会编：《成都文史资料选辑》第4辑，187页；陈锦：《四川茶铺》，32—33页。

(52)　《成都市茶馆业概况》，载《新新新闻》，1947年7月21日。

(53)　《成都晚报》，1948年11月18日刊。

(54) 不过，我没有发现任何资料显示这时成都有茶馆使用温水瓶来为顾客掺茶。

(55) 清单具体所列见《成都市商会档案》，民国时期，成都市档案馆藏，全宗104，案卷1397。

(56) 据作者对熊倬云先生的采访。熊先生当时89岁，2000年8月9日于熊家；黄尚军：《四川方言与民俗》，成都：四川人民出版社，2002年，140—141页。除了上面提到的这些词语，茶馆里经常使用的词语还有：茶叶：叶子；把茶叶放到茶碗里：抓；碗里茶叶多：饱；茶叶少：吝；掺第一道水：发叶子；水不够烫，茶叶浮在面上：浮舟叶子；水开后放久了：疲；擦桌布：随手；茶刚开始喝：一开或两开；喝了一阵的茶：好几开；喝了很久的茶：白；配茶的技术：关或关法。傅崇矩在《成都通览》中收集了不少关于茶和茶馆的各种词语。（此君：《成都的茶馆》，载《华西晚报》，1942年1月28—29日；傅崇矩编：《成都通览》，下册，成都：巴蜀书社，1987年［重印版］，43页。）章开沅教授回忆战时到了后方，经常和朋友光顾茶馆，当时是中学生没有钱，只好买称为“玻璃”的白开水。作者与章开沅先生的谈话，2002年8月27日于华中师范大学中国近代史研究所。

(57) 刘振尧：《“安澜”茶馆忆往》，见冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，147—148页；郝至诚：《父亲的故事》，载《龙门阵》，1997年第1期（总第97期），39—40页。

(58) 张珍健：《南门有座“疏散桥”》，见冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，320—321页。

(59) 王庆源：《成都平原乡村茶馆》，载《风土什志》，1944年第1期（总第4期），34页；文闻子编：《四川风物志》，455页。著名川剧演员天籁便是其中之一。辛亥革命以后，他无所事事，便到万春茶馆去打围鼓，几年之内成为著名的票友。家庭破产之后，他便以唱川戏为生。（罗湘浦：《天籁》，见任一民主编：《四川近现代人物传》第2辑，成都：四川省社会科学院出版社，1986年，278—282页。）

(60) 陈茂昭：《成都的茶馆》，见中国人民政治协商会议四川省成都市委员会、文史资料研究委员会编：《成都文史资料选辑》第4辑，181—182页。

(61) 李劼人：《暴风雨前》，见《李劼人选集》第1卷，602页；Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local*

Politics, 1870–1930, Stanford: Stanford University Press, 2003, chap. 4。

(62) 沙汀：《在其香居茶馆里》，见《沙汀选集》第1卷，成都：四川人民出版社，1982年，147页。

(63) 人类学家研究了中国的人际关系，指出礼物和帮助他人在社会网络中的意义。见Mei-hui Mayfair Yang, *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Ithaca: Cornell University Press, 1994和Yunxiang Yan, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1996。关于送礼物的总体性研究，见C. A. Gregory, *Gifts and Commodities*, London: Academic Press, 1982和David Cheal, *The Gift Economy*, New York: Routledge, 1988。

(64) 崔显昌：《旧蓉城茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年第6期（总第12期），100—101页。应该指出的是，这种习惯也并非只存在于茶馆中，或者只存在于成都或四川，在中国其他地区的其他场合，如餐馆等，也可以看到类似现象。因此这是中国“面子”文化的普遍表现，只是表现形式及其程度可能有所区别。

(65) Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*, New York: Cambridge University Press, 1983, pp. 58–59.

(66) Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*, 1983, p. 59．同样，美国的酒吧很普遍，请客也有规则和习惯，“酒吧请客的第一条规则便是被请的人将来要回请，可以是回请喝酒，或者提供帮助，以及其他双方接受的方式”。见Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870–1920*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 94–111。

(67) Sebastian de Grazia, *Of Time Work and Leisure*, New York: The Twentieth Century Fund, 1962, p. 3; Joffre Dumazedier, *Sociology of Leisure*, trans. Marea A. Mckenzie, New York: Elsevier, 1974, pp. 208, 212.

(68) 当然成都茶馆也不是人们想象的那样平等，这个问题我另有分析，这里不再详细讨论。

(69) Perry R. Duis, *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880–1920*;Roy Rosenzweig, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*; Thomas Brennan, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, New Jersey: Princeton University Press, 1988; Scott W. Haine, *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789–1914*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996;Madelon Powers, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870–1920*; Brain Cowan, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*, New Heaven: Yale University Press, 2005.

第三部分　袍哥：解谜秘密社会

1939年，成都郊区望镇的乡民们，目睹袍哥首领雷明远在青天白日之下，将他十几岁的亲生女枪杀在河滩上。尸体被汹涌的河水冲走，但这冷酷的杀人案却留在了人们的记忆中。谁是雷明远？他背后的组织有些什么秘密？为什么他要杀死自己的亲生女？为什么当时在场的乡亲和女儿的母亲对他杀女无能为力？许许多多的问题都留在人们脑海中。六年以后，一名燕京大学社会学系的女大学生来到望镇，结识了雷明远和他的家庭。通过一个多月的深入接触和调查，偷偷记录了这次杀戮后面的一切秘密。但是70多年来，她的这份记录鲜为人知，封存在北京大学图书馆中。

本研究从这桩杀人案入手，层层深入，抽丝剥茧，充分解析这名女大学生的真实记录，辅助档案、报刊、文学、回忆录等其他文献，以社会学、人类学、文学和历史学等多学科交叉的眼光，用叙事、深描、微观史的写作方法，对雷明远及其家庭进行研究，试图把读者一步步带入民国时期中国川西乡村看似简单，其实纷繁复杂的内部。

这虽然是一项微观的研究，却涉及一系列的宏观问题，例如秘密社会发展的社会和文化土壤，生产方式和租佃关系，地方权力结构，民间风俗和民间信仰，中国早期社会学和人类学对社会的认识，抗战时期大后方的文化和生活，等等。通过1940年代四川乡村袍哥的故事，在更深入的层次上认识乡村社会里，暴力和秩序是如何相辅相成的？是什么力量决定了乡村的暴力和秩序？袍哥及其组织到底是怎样在农村社会发挥作用的？人们的生活怎样受到这个组织的影响？

从这项研究我们还将看到，民国时期中国知识分子怎样努力认识乡村，怎样试图解决乡村问题，西方社会学和人类学怎样影响到他们的这种努力，中国早期乡村调查与这项研究主要依靠的资料之间的关系，等等。这样，这项研究把一个孤立的，似乎和国家命运和发展关系不大的秘密社会家庭，与民国时期的许多知识精英联系在一起；把成都郊区“望镇”这个小地方，与中国这个大社会联系在一起。

这项研究把内部和外部各个没有联系的线索和碎片，终于拼接在一起，试图从微观的研究取向，了解四川乡村袍哥与地方权力操作的细节，使我们进一步了解这个组织在社会基层的角色和作用，特别是通过以雷明远为代表的袍哥首领的个人经历，从社会的最基层来建构袍哥的历史和文化。这项研究不仅仅是要讲述一个复杂而引人入胜的故事，还对透过微观来考察宏观世界的方法论进行了探索，在事件、文本和传说中发掘历史的真相；拂去那厚重的历史尘埃，找回长期被埋藏的记忆。

川西乡村的命案与调查

杀死亲生女

那是1939年发生的悲剧。哪怕已经过去了许多年，乡民们仍然记得那个残酷的画面：父亲在河滩上对女儿当众执行死刑。“即使是在现在，思想还不甚开通的乡人看来，那做父亲的心，也未免过于狠毒了。”(1)

故事发生在成都附近的“望镇”(2)，一个不起眼却又十分典型的川西平原小乡场。那里住着一户雷姓人家。男主人叫雷明远，虽然只是一个佃户，但他的另一重身份是当地袍哥的副首领，或者叫“副舵把子”，并非等闲之辈。这时，他的女儿淑清已经出落成少女了。念完私塾以后，没机会接受更高的教育，她就一直在家做女红。做女红是对传统中国妇女最基本的要求，哪怕已经快到1940年代了，父亲仍觉得，读书对她来说并不重要。

那年，家里请来一个年轻裁缝做衣服，裁缝边干活，边和淑清闲聊。两人在一个屋檐下朝夕相对，时间一久，关系越来越密切。我们今天无从得知他们的关系究竟发展到什么地步，反正流言开始在“望镇”传播，“有人甚至还在传说着他们曾干过不名誉的事”。流言传到雷明远耳中，他暴跳如雷，发誓要将这对恋人活捉严惩。雷的妻子——我们不知道她的本名，就按照资料记载的说法，叫她雷大娘——知道事情不妙，偷偷将淑清放走。其实淑清并不是雷大娘的亲生女儿，而

是雷明远的原配黄氏所生。黄氏不住在“望镇”，而是在相距不远的另一个叫“全店”的小乡场，侍奉雷明远的父亲。

这对年轻人逃到成都，躲在小裁缝父母家中。雷明远带着他的袍哥小兄弟们，气势汹汹地赶到城里，闯进小裁缝父母家，强行将二人押解回乡。(3)他们被绑回“望镇”，并被枪逼着走向河边。雷明远铁青着脸，虽然恐惧让女儿的脸变为青白色，那个年轻裁缝也直哆嗦，但是他们“依然倔强的沉默，未替自己作丝毫的辩护”。可能他们了解雷明远的脾气，知道无论怎么辩解和求情，也不能挽救自己；也可能他们完全被恐惧笼罩，已经无力申辩。

乡民也都看到了这个“形〔行〕将押赴杀场的行列”，父亲要杀死亲生女儿，很多人不敢出来看“这一幅悲痛的场面”。有人在家中偷偷地哭泣，默默地祈祷；也有胆子大的好心人赶来，试图拦阻这杀气腾腾的父亲。然而他却怒吼道：“妈的，那〔哪〕个要劝老子就连他也一齐开刀，我的手枪是不认人的啊！”就这样，人们无能为力，只能干着急。尽管很多人对他这种非理智的行为气愤不已，但也不敢再言语。他们唯有静静地在河边看着一场杀戮开始，“因为大爷凶狠的脾气是街坊们常常亲身领受到的”。(4)

人们远远地目送着那一队人，一男一女被绳子绑着一步步迈向河边，步履沉重，死神就在眼前。逼着他们走向死亡的，就是紧跟其后那提着枪的父亲。雷大娘也跟在后面，一边拿着蜡烛和纸钱，一边哭泣着。性情泼辣的雷大娘，此时似乎也束手无策，眼睁睁看着继女就要被自己的丈夫、女儿的亲爹处死。雷大娘停止了反抗，在暴虐的丈夫面前，失掉了抗争的勇气，承认继女的死已是无可挽回。此时雷明远的小兄弟们跟在雷大娘后面，时刻准备听从大爷的命令。(5)

临刑之前，父亲告诉女儿：

“大女，没事就不要回来啊！”

“是。”女儿回答。

父亲又说：

“不要回来把屋头弄得乒乒乓乓的呵！”

“是。”

“你要报仇就去找那个害你的，不要找我！”

“是呵。”年轻的女儿依然埋着头硬声回答。

看来这残忍的父亲还是怕女儿的魂灵回来找他算账。过去人们总是相信，一个人的灵魂可与躯体分离，死人的魂灵会回到原来的家，躯体死亡、毁灭了，灵魂还存在，生者和死者的交流可以通过魂游来实现。[6]杀人不眨眼的雷明远还是害怕女儿的鬼魂回来骚扰他。但是这种迷信并不能改变他要杀死女儿的决心。

显然，女儿在这个时刻已经不抱生存的希望。她了解自己的父亲，知道他不会因为骨肉之情而改变主意。维护面子、名声与权威，比女儿的生命更重要。此时，她没有祈求，等候着最后那一刻的来临。也可能现在的她，也想一死了之。因为她不知道，如果不死，余下的生活又将怎么过？每天怎么面对这个暴虐的父亲？怎么面对乡民们异样的眼神？怎么面对那些风言风语？如果她真的爱那个年轻人，他死了，她活着还有什么意义？她何尝没有想过，死也可能就是一种解脱呢？俗话说，“哀莫大于心死”。现在，沉默，可能是她所能做的无言的反抗。这样的私刑，她也并非闻所未闻，在宗法制度严格的传统中国，类似的悲剧在乡村社会中不是反反复复地上演吗？

众目睽睽之下，“砰”的一声，枪响了，小裁缝首先被击中，倒在浪花里，鲜血在水里扩散开来。紧接着第二声枪响，女子应声倒下，也一头栽在了河里。有好心的街坊邻居着急地呼叫：“能救起人来的，我愿意给钱，我愿意给钱！”央求雷明远的小兄弟们做做好事，赶快将这对年轻人救上来。

然而，随即发生的事情让人们目瞪口呆：两个袍哥弟兄一跃跳入奔腾的河水中，“反而把女孩的头更死命的往水底压着”。[7]女孩挣扎着，不一会儿便没有了动静，他们松开手，尸体很快随着波浪漂走，消失得无影无踪。河滩上的死刑就这样执行完毕。女儿的死，似乎仍然不能消除他心中的怒气，雷明远第一个愤愤地离开，留下悲伤的雷大娘痛哭流涕，为不幸的继女烧纸钱。村民们也怀着沉痛的心情陆续

回家了。河滩恢复了原来的平静，只有河水哗哗地流着，带着浪花滚滚而去，一切就像从来没有发生过一样。

在几里外的老家，淑清的亲生母亲、雷明远的原配黄氏听到噩耗，悲痛欲绝，她绝对没有想到，女儿会被她的父亲亲手杀死，她的心被撕裂，淌着血。但是，就是在这种情况下，她也无法公开地表达自己的伤心和悲愤，还必须维护所谓“家庭体面”和“丈夫威望”，她甚至不敢放声大哭，只能偷偷抽泣，把“无限的痛苦及无穷的辛酸都埋葬在自己的内心”。(8)她甚至不敢袒护自己的女儿，不敢为女儿洗刷冤屈，只有默默承受着深深的痛苦。小裁缝的父母屈从于雷明远的威风，也不敢为儿子抗争申冤，只能将他的尸体从河里打捞出来，痛不欲生地掩埋。在当时的情况下，可能小裁缝的父母也自觉理亏，他们不清楚儿子到底做了什么，但是流言蜚语已经让他们失去了辩解的勇气。他们可能以为儿子确实做了错事，所以竟然不敢去质问杀死儿子的凶手，或者是把他告上官府。

雷明远杀女的悲剧发生六年以后，才被进入这个袍哥家庭的燕京大学社会学系一位21岁的女大学生沈宝媛记录下来。她来到成都西北郊区的“望镇”，和雷家建立了相互信任的关系，记录了她所了解的这个家庭的点点滴滴，并于次年（1946年）4月完成一篇2万多字的社会调查《一个农村社团家庭》，作为她的毕业论文。这篇调查报告共46页，外加2页的摘要。论文用燕京大学专用稿纸，每页576字，中缝都有“燕京大学毕业论文”的字样，从中缝折叠，其实一页就有点像古书装订的甲乙两页。正文共43页，共约2.4万字。最后3页是附录，1000多字，包括六个方面的内容：一，“袍哥”与“海底”之缘起；二，“袍哥”之定义与别名；三，袍哥令集举例；四，“袍哥”对内禁条“十条三要”须为“袍哥”所遵守者；五，“袍哥”隐语举例；六，“袍哥”书籍举例。最珍贵者，是她对这个袍哥家庭的描述和日常生活细节、经济状况、所面临矛盾的记录，以及这个袍哥及其家庭富有传奇性的故事。附录部分的资料目前虽不难找到，但仍然有相当的价值，因为袍哥并不是有着统一领导的组织机构，而是分散的、各自为政的秘密社团，虽然他们都把《海底》作为组织的“圣经”，但内部的规章、仪式和语言千差万别。从这个附录中我们可以看到与“望镇”袍哥

直接相关的内部文献。

如果不是沈宝媛，我们将永远不会知道这个悲惨的故事，就像中国历史上千千万万被遗忘的悲剧一样。沈宝媛无比悲愤地写道，河水“冲走了这一对人世间的怨男怨女，这一对旧礼教所淹埋的可怜虫！”这个“旧礼教”，就是传统的伦理和宗法。现代汉语中，“可怜虫”这个词带有蔑视的意思。但我理解，沈称这个悲剧的主角是“一对旧礼教所淹埋的可怜虫”，是因她作为事件的记录者，看到在旧礼教的束缚下，这对情侣就像蝼蚁一样被随意地杀死了。淑清“就是当时乡村的一种保守的社会制度，一种闭塞的习俗，一种流言暗示之控制下的牺牲品”。令人悲哀的是，有势力的父亲不但不是她的保护伞，而恰恰是置她于死地的人。父亲是当地袍哥的首领，是“威望阶级”，但袍哥“对于女人的贞操又看得那么严肃”，所以，“在不问青红皂白的情形之下，她遂被杀死了”。(9)而且永远都没有人能为她主持正义。

雷明远杀女，似乎是要巩固他在地方的声誉，不惜把女儿作为祭品。但实际上是事与愿违，从乡下迷信的观点来看，女儿的死，应该是给他带来了霉运。后来雷家的衰败，旁人或许会说，这就是雷明远的报应。重提这场悲剧，把它揭露给今天的读者，已经是这个故事发生的70多年以后了。我们要想知道这场悲剧为什么会发生，发生的社会土壤是什么，那么，还是让我们回到历史的现场，去发现事件发生的地域、社会、文化和人群，并进入秘密社会袍哥的内部，考察这个组织的结构、信仰和家庭生活吧！

调查的开始

“望镇”是一个怡人的好地方，一个典型的川西平原小镇，虽然靠近城市，但完全是一派乡村田园的景色。它离省城不远，到城里办事，当天就可以打来回。节日期间去成都看街头演戏、参加庙会等，也并不需要花许多的时间和财力。如果要去城里做小买卖、找工作，也非常方便。这里“绿树成荫，小溪天成，风景绝佳”。川西平原人烟稠密，在清末就达到每平方公里370多人了。(10)抗战全面爆发前，成都人口已经达到近50万，由于战争内迁，到抗战结束时的1945年，

已有70多万。[11]因靠近成都，这个小镇“已渐有城市与乡村混合之风”。不过道路还是典型的乡村土路，“两条高低不平的小路”也只能是供“鸡公车来往的通行”。[12]

沈宝媛来到这里的时候，正值盛夏，稻田里郁郁葱葱，稻子已经开始结穗了，田里的水仍然在缓缓地灌溉。到处是一片青翠，地里有琳琅满目的蔬菜瓜果。等到秋天，农民就要收割稻子了，“农田的主人们又用劳动者的欢笑来收获自己血汗的结晶”。[13]农家居住的茅屋就在离田不远的地方，农民可以随时照看他们的作物。也可以在做饭之前，到地里去扯几把新鲜的蔬菜。像川西平原许许多多的农户一样，他们的门口，还有一头乌黑的水牛，在沟里洗澡，要不就在田里打滚，周身都糊满了泥，这样可以抵御夏天的烈日。

和城市生活截然不同，乡村的生活是寂静的。夏天的夜晚，各种昆虫唱着歌，稻田里的青蛙呱呱欢叫着，外面凉悠悠的，清新的空气吹入屋内，在这种环境中入睡，是城里人无法享受到的。天蒙蒙亮的时候，公鸡打鸣此起彼伏，呼唤人们早起。夏天的川西平原，并不忙碌，稻米还没有成熟，农民可以比较悠闲地照顾稻田，或者打理菜园。清晨，农夫扛着锄头缓缓地走在田埂上，眺望一望无际的稻田开始由绿泛黄，该是多么心旷神怡！自古以来，这里的人们便享受着从都江堰流过来的、源自岷江上游大雪山的清澈江水，这是大自然的慷慨恩赐。

这时的乡村，看起来平和、安详，但也不是世外桃源。国家的命运，也和这个小地方息息相关。1911年12月8日，骚乱的清兵洗劫成都，是夜城门亦未关闭，乱兵们源源不断把赃物运出城，市民们便坚守四个城门，堵截运送赃物的士兵。为蒙混过关，许多士兵乔装成女人坐轿，有的雇妓女扮成夫妻，有的把赃物装进棺材冒充出殡。水路走南门，北门则用轿子和马匹运载。这时，袍哥各公口在自卫活动中起了重要作用，它们组建民团、募捐筹款、守望相助。[14]革命之后，政权频繁更迭，特别是军阀混战时期，连省城成都都成为战场，乡村更是没有宁日。1920年代，这里土匪横行，而袍哥在这个关键时刻挺身而出，在维持地方安全上扮演了重要的角色。那是1926年，沈宝媛来到“望镇”的近20年前，“匪盗大肆骚扰”的时候，袍哥平息了盗匪，

从而成为“地方上英勇人物”。真是时势造英雄，平息这场骚乱后，“胜利者成为望镇秘密会社的首领人物”，其中之一便是这项研究的主角——雷明远大爷。(15)

沈宝媛是这样描述对雷的第一印象的：“在夏天，即使是在一个没有太阳的阴天，也可以看见他戴着墨光眼镜，手拿着一把折扇，穿着黑绸短衫、黑裤，背后系着一顶草帽，匆忙的向店上走去。”这个打扮，就是今天中国影视作品中经常出现的“国民党特务”的典型模样。这里需要说明的是，沈宝媛来到“望镇”的时候，雷的势力已经走向衰落，所以他每天要做的事情就是去打理他的烟店。(16)她意识到，要了解袍哥情况，一定要认识这位传奇人物。

其实，沈宝媛这个时候要接近雷明远，恰逢其时。如果雷的权力还如日中天，恐怕是不屑于花时间理会一个大学生的。但现在他已经很清闲，有时间坐下来，整理自己的思路，回忆往昔的事迹。可以想象，一个人在走下坡路的时候，最喜欢回忆过去的辉煌，而且有与别人分享的愿望。沈宝媛下乡一个星期之后，有机会认识了雷明远的妻子雷大娘，不久，雷明远本人又到燕京办事处，替她女儿报名参加补习班，“拜托了老师以后，就很急忙的走了”。虽然时间短暂，但沈与雷之间的直接接触开始了。以后由于女儿上补习班的事情，他们有许多见面的机会，很快就熟悉了。

雷家所住的一院草房，离办事处很近，沈宝媛有许多机会登门拜访。从大门进去，左边是牛棚，右边是织机房，中间是他们的住屋。走进屋内，可以首先看到典型的川西平原的堂屋——正面墙上挂着一副对联，是乡民送的；正中是神位，上面还有祝贺的寿匾，周围有四五面镇邪的小旗。屋内的摆设表明，屋主是信奉佛教的。堂屋的左右两边是卧室，里面床柜都是古式，红的漆，圆的桌，老的镜。来了客人，先请坐上堂屋，泡盖碗茶，如果是男客的话，还要送水烟袋，然后才开始拉家常，“颇有旧世纪的遗风”。主客无拘无束地谈笑，农村风味，土色土香，显示老乡的朴实本色，甚至令沈宝媛这样“陌生的客人”都有了“无限的安心与亲切之感”。(17)

一开始，沈宝媛对首次拜访会有怎样的结果，心里面是没有底的，作为一个没有多少社会经验的女大学生，和“一个特殊人物”交

谈，能谈到什么程度，得到什么信息，是完全未知的。雷明远是当地袍哥的大佬，久经风霜，对社会上的风风雨雨经历多了，每天和三教九流打交道，会对一个涉世未深的女大学生持怎样的态度呢？其实，由于科举制度的传统和影响，中国社会对于有知识的人自来都是很尊重的，坊间流传许多“大老粗”出身的军阀礼待知识分子的故事，便是明证。沈和雷的交往，也证实了这一点。对沈来说，雷就是一个未知的世界，“是新经验的尝试”。第一次交谈，虽然主人很亲切，但毕竟彼此不熟，客人揣摩着“主人不露锋芒的大声言笑”，心里还有一种无法抑制的“疑惧”。但是随着交往的增多，彼此加深了解，“日子久了，才渐安心”。(18)

作者在这项调查中，很少用他的名字“雷明远”，而更多地使用“雷大爷”，估计是遵循他家里人和当地人的叫法。一般在四川农村，对上了点年纪的人都可以叫“大爷”，算是一种尊称；另外，袍哥的首领，一般也被称为“大爷”。我想，人们叫他“大爷”，可能这两种意思都包含了进去。

佃户“舵把子”

沈宝媛在调查报告中说：“望镇的中心是集中于社团。”这里所说的“社团”，就是袍哥，即是说袍哥是这个地方的政治中心和权力中心。这个乡的正副乡长、治安主任、保安队长、保甲长等都是袍哥，便充分反映了这个现实。而控制和掌握这个社团的人，也就是掌舵的人，就是“舵把子”，因为他掌握着这个组织的方向。其实，并不仅仅是“望镇”，这是川西平原，甚至整个四川的普遍现象。据1946年吴伧的《四川袍哥与青红帮》，在抗战时期的四川，“袍哥之势力异常雄厚，循至任县长者，任参议会议长者，莫不为在帮之袍哥，甚至行政官吏，欲举行一新政，苟不通过袍哥，必至一事无成”。(19)

这个现象在档案中也反映出来。威远退伍军人黄初年，1942年“为增加势力，扩大组织”，乃致函各方，召集资中、内江、荣县、仁寿各县帮会，合组四和兴社，下设总务、评理、交际、庶务、文书五部门，值得注意的是，在四和兴社任要职的，都是正副乡长，如庶

务正主任蒋志诚是新义乡乡长，文书正主任杨君禄是新义乡副乡长。国民党执委对地方政府处理袍哥不力非常不满，指出新场即新义乡，是威远县第三区署及新义乡公所所在地，但是区长杨某“置之不理”，正副乡长“均分任该社重要职务”，这样该社势力非常大，“得以为所欲为”。[20]

沈宝媛的同学白锦娟在考察“望镇”附近九里桥的农民教育情况时，也发现袍哥“在公私生活上有绝对的势力”，而且这是“四川农村的普遍的现象”。在九里桥，实际上“这种不公开的组织已经不秘密了”，而且它“早已控制一切社会的活动”。在这里，“最高长官乡长就是舵把子”。其地方上掌权的人，“一种是政府方面的，另一种是哥老会方面的”。而且她指出：“实际的握权者是舵把子社长，管事的及二管事的一切政治命令、税收及罪罚偷盗、争讼及鸦片都在他们控制之下，社会治安归他们维持，假如没有他们的命令，政府任何命令不能通行。”[21]由此可以看到袍哥在地方控制方面，已经发展到何等程度。这并不是在个别地方，而是四川乡村社会的普遍现象。

袍哥又通称“社会”，其首领“舵把子”是由众兄弟推举出来，所以在袍哥团体里很有权威，有钱有势、神通广大，上能结交官府，下能控制一般百姓。他有权管理众弟兄和负责处理一切内外大小事务。还有“副舵把子”一名，协助正“舵把子”办理会中诸事。还设有“印记”或“文书”，掌管文书及一切公众函件。其次则为“二哥”“三哥”“五哥”等。新入袍哥者由九排或十排起，拜师并向刘、关、张宣誓，如有功于社团，则由“拜兄”升为“排六”，经常称之为“闲五”，学习各色杂务。如再有功则升为“五哥”。其中“二哥”的地位最不易获得，要结盟三个把兄弟，一为恩兄，二为“引进”，三为“保举”，即可因功递升为“二哥”，若再立功，就能升为“一排”（大爷）。也有从三哥直接升大爷的，这就要看功劳的大小了。大爷若能力很强，处事公正或有钱有势，则可公举为“舵把子”。他们中间有句俗话说：“龙头大爷，聚贤二爷，当家三爷，管事五爷，赴汤蹈火兄弟伙。”从中便可以看出他们之中不同的级别。[22]

他们中规矩很严格，如果不服从上层管事或破坏社规，便可由管家报告“舵把子”，请其除名，叫作“挂黑牌”。如果罪过大者，则由公

众议处，甚至可以暗中枪决，或用他种方法处死。如果兄弟伙发生危险，则由“舵把子”及拜兄出具名片介绍函件，至外地避锋，未了之事仍由“舵把子”予以调停。有时真正动枪动刀，出了人命案子，则必须由“舵把子”出面摆平。兄弟们见是自家大哥出面，往往也就无话可说，许多事情不了了之。[23]

雷明远是“望镇社团”——袍哥的副首领。很少有调查者能像沈宝媛有机会对这样的人进行近距离观察。沈宝媛发现，在和雷明远的交谈中，他总是喜欢聊20年前“带兵与捉匪”的故事，而且每次都讲述得“激昂慷慨，有声有色”。雷总是以“纯英雄的姿态”来描述他过去“英勇的事迹”，特别是他当时作为本地保安队长被“绑客”包围的一段，描述得更是“骇人听闻”。他讲到土匪的行踪、打扮、抢劫的种种细节，皆栩栩如生。[24]

抗战全面爆发那年，血气方刚的中年雷明远，头脑里都是想出风头的“英雄思想”，周围是一批忠实强悍的弟兄。他那时家境好，那批袍哥兄弟们住在他家“做食客”，他自己经常在外面“招惹是非”，一次因为发生纠纷，竟然杀死了一个“棒客”（即所谓的“浑水袍哥”），结果引起了附近的“棒客群起复仇”。这其实就是袍哥不同码头之间的冲突，这种冲突经常都是暴力的。一天，他独自在茶馆里喝茶，一二十人围攻过来，举枪向他射击，他赶快跳到一个小坡上，朝天鸣了三枪，向兄弟们报警。那次真是九死一生的经历，一个人在二十几人的追杀下，竟然安然脱逃，而且反败为胜。脱逃的坡上有一个有丈宽的沟，他竟然一跃而过，把敌人甩在后面。他的人马随即倾巢出动，然后是一场血战，反而打死了好几个来势凶猛的对手。甚至几年之后，乡民们还津津乐道地复述这个离奇的故事。那场大战更巩固了他在江湖的地位，从此以后“棒客”们都不敢再挑战他的权威。[25]

据沈宝媛的报告，这个乡的乡长就是“成都市附近十三县的舵把子”。而前副乡长雷明远是“全店、望镇的副舵把子”，正舵把子是住在“望镇”的佟念生，其他的兄弟伙就更多了。沈经常想从他那里了解“地方行政的概况”，例如他当副乡长的事情，但是他爱说“他也是社会上的人物”，也就是说，副乡长虽然也有地位，但是他却更强调自己袍哥的身份。沈宝媛还看到“望镇”的袍哥常与“特务（当地缉查）勾

结”，利用“陈腐的官僚手段”，干着“违反人民利益，反民主的事项”，而且乡公所经常使用“高压政策”，征收“不合理”的赋税，“抗战时抽买壮丁，贩鸦片，严禁人民有思想、言论、结社，甚而至于阅报之自由，也就是借着他们的双重身份，发挥优越势力的原故”。(26)在这里，沈看到袍哥与国民党沆瀣一气，如果我们了解沈所具有的“左倾”思想，那么她对袍哥的这些批评就不奇怪了。

何处是“望镇”

作为一项社会学调查，为了保护被调查者的隐私，沈宝媛在论文中并没有使用真名。她在“论文提要”中写道：“因为本文是研究秘密结社与其领袖人物，故对所论及之对象无公开之必要，此为社会工作者所必须有之职业道德也。所以，在此特书假名，尚祈院长、系主任、导师及阅者诸君原谅！”另外，我们从沈宝媛的论文中，已经知道她的调查地点是在“成都外西望镇”。我查了不少资料，没有找到“望镇”这个地方。虽然沈宝媛在论文中并没有表示这个地名也是为了保护隐私而杜撰，但是显然和人名一样，应该也采取了隐蔽的措施。

在通过沈宝媛本人了解情况的努力失败以后，我继续从文献中寻找有关沈宝媛这次调查的信息，力图找到她进行田野调查的确切地点。我开始阅读关于燕京大学在成都复校后的一切资料，意外地在《燕京大学史稿》书后列的大事记“1945年7月”条下面，发现这样一段文字：

> 中旬，暑假开始，以“未名”、“启明”、“可犁”团契及“燕京生活”、“燕京文摘”社成员为骨干，得华西坝五大学“学生公社”经费赞助，与华西、金女大同学组成两个乡村工作服务团，由燕大李中、卫永清分别带队，分赴龙泉驿和金堂县姚家渡，进行为期一个半月的乡村教育、卫生及抗日宣传服务，并开展乡村社会调查……(27)

这个时间，与沈宝媛在论文中描述的时间完全吻合：

> 我们来乡下的头一天是七月十四日，一直到十九号整整五天之中，都在拜访，尤其本地执政及大爷们更是我们首先拜访的对象。……从七月十九日到八月二十四日这一个月零五天的功夫中，每天也收集我论文的材料。[28]

因此，沈宝媛的调查可能是这次暑期活动的一部分，她在论文中写道："当时，借着学生救济会及本校社会系分发同学至乡间服务的机会……与两位同学连同本校的一位助理一同进行拓荒的工作，大家坚定志向，准备在此地苦干一番。"她还提供了所做的具体工作："我们的工作基础首先打定在友谊的交往上，先要知道的是农村生活的概况，农民家庭的情形，地方势力的梗概等，而我们所预计的工作有办农民学校，特别补习，医药治疗，防疫协助，卫生指导，代写书信，讲解时事，展览新闻图画及开放电影等等。"[29]这里提到的"农民学校"，应该就是沈的报告中数次提到的"农村补习学校"。

上述大事记提到，学生被分派到龙泉驿和金堂县姚家渡两个地方；而论文中提到，沈宝媛所去的地方，是从"西门北巷子"出城。我查了1940年代的成都地图，发现北巷子更靠近成都北门，如果是前往位于成都东南的龙泉驿，应该出成都东门，往东南方向走，因此龙泉驿当被排除。北巷子在成都东北，刚好是去金堂县的方向。因此，我开始猜测她所称的"望镇"，可能就是金堂县的姚家渡。其他人的回忆中，也提到这次活动。如苏予写道："我一个暑假都在金堂县姚家渡，参加党的地下组织'民主青年协会'举办的乡村服务活动，当时我已读完大学新闻系一年级。日本投降的消息传到偏僻的乡村小镇，我们提前返回学校。"[30]

一段时间里，我倾向于认为沈宝媛的调查地就是金堂县的姚家渡。但是让我困惑的是，沈在调查中几次提到出"西门"或者成都的"外西"，难道是她的笔误吗，还是由于她不熟悉成都的方位？随着研究的深入，我越来越相信"望镇"是位于成都西北方向的崇义桥，那里有燕京大学设立的一个固定的"农村研究服务站"。在成都复校以后，燕大社会学系开展了一系列社会调查和社会服务工作，据《燕京大学社会学系三十年》，太平洋战争爆发、迁校成都后，地区特点和战争环

境给服务实习活动带来困难，也增加了一些新的内容。这期间实习地点分为边疆、农村、城市三方面，其中农村方面，法学院在崇义桥建立了“农村研究服务处”，实习工作包括农民补习学校、发行农民消息月刊、小农借贷、农家拜访指导、农村青年集中训练等。(31)另据《燕京大学史稿》，1943年春“教育系廖泰初教授率师生在成都北郊崇义桥夏家寺建农村研究服务站。此后三年中，服务站开办农民识字班，进行民众教育与社会调查、小生产加工服务，举办两次农业科学成就展览”。(32)服务站的这些活动与沈在她的论文中提到的她所参与的各种实践，基本上是吻合的。

据一篇回忆廖泰初的文章称，燕大在成都复校后，没有设立教育系，也没开设教育学课，他便“加入了法学院的教师队伍，致力于社会研究与社会服务的同时，见缝插针地搞些乡教工作”。廖发现，成都附近的农村“文化十分落后”，而且“地方上的恶势力也很大”，他选定在成都北门外崇义桥为燕大的社会系办起了一个农村研究服务站，其目的有好几个：“一、　为燕大法学院学生暑期实习，采集论文资料提供便利；二、　为当地失学儿童创办补习学校；三、　为当地文盲的贫苦人民代写书信；四、　为当地办一些生产事业，如一个制造花生酱的工厂；五、　办农业展览，传授农业新知识；六、　向当地人民进行公共卫生教育，并进行简易的医疗。”(33)因此，按照第一个目的的说法，沈宝媛选择崇义桥作为调查地，便顺理成章了。更不用说还有一个有利条件，就是老师廖泰初对袍哥已经有一个初步的研究，即廖1947年在英文刊物《太平洋事务》上发表的文章，而在发表之前，廖泰初把这篇文章的手稿给沈宝媛做过参考，沈的“论文提要”中也提到过。(34)

又据雷洁琼、水世铮的《燕京大学社会服务工作三十年》：“燕大法学院接受洛氏基金会经费补助，在成都崇义桥成立农村服务研究处，服务工作分为社会调查及社会服务两个方面。法学院师生对当地政治、经济、社会情况进行深入调查，写出调查报告和学术论文。‘哥老会’、‘私塾’、‘中国偏方’、‘学徒制’等多篇。”(35)这里“洛氏基金”当是指洛克菲勒基金会。文中提到的“哥老会”的研究，有两种可能，一是廖的上述文章，一是沈宝媛的调查报告。

资料中对这个机构的名称说法不一，有的称“服务处”，有的称“服务站”，可能当时两种名称并行。由于燕京大学法学院在崇义桥建有“农村研究服务站”，作为法学院的学生，到这个地方进行农村调查有许多有利条件。沈宝媛的调查报告中也提到过，在她调查的地方有“燕大的农村服务处”，很可能就是廖泰初的这个服务站。(36)

一个偶然的发现更坚定了我的这个看法。翻阅《成都街巷志》的时候，我在“北巷子和南巷子”的条目下，看到这样的说明：“今天的北巷子与南巷子的位置，是清代老西门城墙外面的南北通道。”(37)这个描述提示我再去认真研究地图，竟然发现，在成都西城门外，几乎就顺着城墙，有一条西南——西北走向的小巷，以老西门为界，以北称北巷子，以南称南巷子。显然，沈宝媛所提到的“北巷子”，就是这条北巷子，而非靠近北门的那条。

这样，沈宝媛的描述就比较容易理解了：“出成都西门北巷子，通过平乡，再往前行，约五里路远的地方，就可到达望镇。”由于北巷子是南北走向，虽然是出成都西门，但其实出城后是往北走，而非朝西走。她说的“平乡”，应该就是崇义桥和成都之间的“太平乡”，是当时成都县的14个乡之一。她还说平乡是“战时疏散区域”，这里“人烟稠密”，有“城市与乡村混合之风”。再往前走“五里路之地，便是望镇的范围了”。(38)从地图上观之，这正是崇义桥的方位。据雍正《四川通志》，“崇义桥铺”在成都县“西北二十里”。(39)另外，“崇”与“望”在字义上相通，沈宝媛在给她的调查地取名时，可能也有某种暗示。

另外，特别引起我注意的是，她所提到的平乡是“战时疏散区域”。战时和战后的一些相关描述也提到这个区域，不少著名文人曾在这里居住或记录过这个地方。叶圣陶战时住成都，日记中数次提到到崇义桥拜访顾颉刚：1940年11月17日“晨餐后，出南门访郭子杰，坐谈半时。郭谓将乘汽车至崇义桥赴宴，要否附车访颉刚，余欣然。遂登车，行约一时半至崇义桥，余独坐鸡公车向赖家院”。在那里逗留了一晚，次日下午，他与顾颉刚一同进城，“仍乘鸡公车，不向北门而向西门，一路有竹树溪流，颇有趣。行二时半而进城，改乘人力车”。(40)这里叶圣陶所描述的沿途风景，与沈的报告十分相同，叶说

是“竹树溪流”，沈说是“绿树成荫，小溪天成”[41]。

有趣的是，当时这些大知识分子出城后普遍都坐“鸡公车”，这是成都平原最流行的交通和运输工具，其形态看起来像一只公鸡。这是一种手推的独轮车，适合于成都平原崎岖的小路和田坎。我们可以想象文人坐在车上的情景，真是别有一番风味。当时轿子也很流行，但是属于高档的交通工具。这些大文人也并不是雇不起人力车，为什么坐鸡公车呢？在叶日记的另外两处，我似乎找到了答案。他记叙说，1940年7月26日，他第一次去崇义桥拜访顾颉刚。出北门，由于道路泥泞，行两小时而至崇义桥，然后改乘鸡公车，“行于阡陌上，两旁皆禾苗也。鸡公车低，推者在后，并不颠簸，在泥路上胜于黄包车矣”。11月27日的日记再次提到坐鸡公车的好处，他去崇宁，“坐鸡公车动身。三十里路，车价四元。车路殊不平，若坐人力车，颠簸当不可耐”。[42]就是说，鸡公车虽然看起来坐着不舒服，但是由于速度慢，故颠簸比较小。

当时顾颉刚在迁到成都华西坝的齐鲁大学执教，主持齐大国学研究所。由于那里比较嘈杂，有严重失眠症的顾得不到很好的休息，还因防日机轰炸，研究所乃租用崇义桥赖家院子大部分房屋，作为他和研究所的驻地。顾写有“赖家院子罗家书，引来门前问字车”的诗句，描写当时的盛况。后来钱穆也来到这里，并在此修改他的名著《国史大纲》。赖家院子是一座很大的中式院落，翠竹环绕，景色清幽，是理想的读书之处。由于战时道途梗塞，齐大图书未能迁来，不得不借用当地罗家的藏书，勉强应付需用，这便是诗中“罗家书”的来历。[43]

崇义桥是一个小地方。清康熙年间（1662—1722），这里渐成集镇，过去属于成都县的一部分，成都县共辖场镇14个，崇义桥是其中之一。[44]1950年1月解放军接管成都县后，崇义桥成为成都县辖的第二区四个乡之一的崇义乡，1952年成都县撤销，崇义乡划归新繁县。1958年“人民公社化运动”中，改为新繁人民公社崇义大队。1959年成立崇义乡人民公社，不久又改崇义乡为大丰乡。1965年随原新繁县并入新都县。1982年恢复为大丰乡人民政府，现辖13个村。[45]在本部分所涉及的时期，崇义桥还属于成都县的一部分，但是由于所处的地理位置，它除了与成都县的其他场镇——犀埔场、土桥

场、青龙场、天回镇等——联系密切，与周围县的一些场镇，如新繁县的龙桥等，也都有着密切的交往。

需要特别提到的是，由“崇义”变为“大丰”，是1959年2月毛泽东的秘书田家英到崇义调查“大跃进”的情况时建议的。崇义桥是田家英的家乡，在这次调查中，他发现了基层干部浮夸产量、农民缺粮、饥荒等严重问题，哀叹“崇义”并不崇义。当然，他建议改名，可能是因为崇义已经名不副实，也可能是希望这里来个大丰之年。(46)从沈宝媛的调查，到田家英的调查，中间也不过相隔了14年。与个人命运一样，崇义桥这样的地方也经历了种种沉浮和变迁，不免令人唏嘘。

上面我们可以看到，小小的崇义桥把若干历史人物和事件连接在一起，袍哥、顾颉刚、钱穆、燕京大学、田家英、三年困难时期……如果我们仔细阅读史料的话，或许还可以把五四时期“打倒孔家店”的风云人物吴虞加到这个链条之中。虽然他对于崇义桥来说，只是一个匆匆的过客，但是毕竟留下了踪迹。吴虞的日记中，有若干地方记录他到过崇义桥。他在新繁县的龙桥有上百亩田佃出，不时会去巡视，路过崇义桥时歇脚。如1915年阴历三月初三，他雇轿下乡去龙桥见佃户，“周视各处”，初六早上雇轿回成都，“在崇义桥午饭”。次年正月初二，他又雇轿出城，先到崇义桥，和新繁的朋友喝了好长时间茶，然后才又出发，“到龙桥尚早”。(47)

如果我们再追踪早一些的历史的话，还会发现崇义也是一个移民的世界，这是川西平原各县乡镇的一个普遍现象。清代以来，崇义场便有不少会馆，都是清初来川开垦的外省籍移民的后代先后兴建的：乾隆三十五年（1770）修文武庙，称湖广会馆；乾隆四十七年（1782）修南华宫，称广东会馆；乾隆五十八年（1793）修楚南宫，称江南会馆；嘉庆二年（1797）修三圣宫和嘉庆八年（1803）修万寿宫，称江西会馆；嘉庆二十年（1815）修帝主宫，称黄州会馆；道光二十年（1840）修三元宫，称陕西会馆；咸丰二年（1852）修火神庙，称省会馆。崇义场先后修建七座会馆，其中广东会馆、江西会馆为客家人的会馆，说明客家人在当地占有一定的比例。(48)

我们知道崇义桥还有一座关帝庙，一份资料记述了1932年秋天，

国民革命军第二十九军第三路游击司令部便设在“成都县崇义桥关帝庙内”，还讲述了司令江健龙和当地袍哥的关系。当时崇义桥的袍哥舵把子是周景星，他决定拜访江司令。周家很有钱，他卖了50亩水田，想拿钱买官，并且欢迎江健龙把司令部设在他的码头上。这位江司令过去也是在袍哥里混的人物，为了显示军威，他令卫兵在外面列队欢迎。周到了以后，先在关庙对面的茶铺吃茶，作为袍哥首领、在江湖上混的人，疑心最重，看到一拨军人站在门口，唯恐被人出卖暗算，便赶快撤退，从茶铺后门飞奔而去。当军人把场面布置好，去茶馆请周时，才发现人早溜了。一连几天周景星都没有回崇义桥，江健龙只好派副官持自己的亲笔信去看他。后来江给了周景星一个上校参议官的闲差。(49)

王庆源1944年调查川西平原的茶馆时，“在崇义场（成都北门外的一个乡下集镇——原注）三十几家茶铺中”，“发现十几家门口有旅馆的标志”。(50)这里透露了更多的关于崇义桥的信息。小小乡场上，竟然有30余家茶馆。成都平原上的许多茶馆，就是袍哥的公口所在地，雷明远一天到晚都在茶馆里耗着，我们甚至可以想象，王庆源到崇义桥调查茶馆的时候，雷明远也可能在那里，他们面对面地碰见，也不是完全不可能的事情。

作家铁流写了一部长篇自传体的纪实性作品，展示了自己一生的沉浮和坎坷，其中包括他对家乡崇义桥的回忆，使我们对崇义桥的乡村生活有了进一步的细节认识。他老家是崇义桥乡高家巷村，距成都二十里。可以想象，他在家乡的时候，也正是雷明远作为袍哥舵把子风光的时候，崇义毕竟是小地方，说不定他们在某个时间、某个地点、某件事情上，还有过交集呢！那里的庄稼人，并不经常去成都，农民一般去附近的三个乡场赶场，即崇义桥场，逢二五八，距家五里；天回镇，逢三六九，距家九里；两路口，逢一四七，距家十二里。由于崇义桥最近，去得最多。我们可以看到这些场期安排都是错开的，如果农民和小贩想赶场，几乎每天都有机会，只需按照日期选择不同地点。“赶场天一街是人，叫卖叫买，乱哄哄闹喳喳，人挤人肩擦肩，煞是热闹。乡下人卖的多是鸡鸭蛋，差急钱时才去卖点粮食；买回的东西多半是油盐酱醋，花布洋布之类。女人们多半是将平

时织的网篼，每半月拿去找庄头（又称贩子）换点钱，以做零用”。

抗战时日本飞机常来轰炸成都，警报器装在四个城门的城墙上，只要一发现日本飞机，就开始报警，城里人携老扶幼，没命地往乡下跑，“钻树林藏坟坝到处是人”。当时铁流的家庭刚搬到成都，但是由于成都不安全，便把他送回乡下老家崇义桥，寄居在二伯家。由于不能在家吃白饭，他就帮二伯做一些田里活。在乡下躲警报的那段日子，使他对老家留下了很深的印象：这是一座品字形院子，有四间住房，两个横厅、一个下屋、一个装稻谷的仓屋，外加磨坊、牛圈、堂屋。院子四周是泥坯土墙，院子后面是茂密的竹林，竹子又多又密，四季阴凉。每隔三五天，他都去竹林里收集落叶，背回厨房当柴火。厨房特别大，灶台上有三口锅，一口煮饭，一口炒菜，一口煮猪食，灶口前挂有一个吊壶，随时都有热水用。柴房里堆着菜秆、麦秆、胡豆秆以及树干树枝，烧过的草木灰是非常好的农家肥料。院子前后都有小河沟，后面那条是从董家堰流下的，清凉的水围绕竹林缓缓流淌，还有一小段进入了竹林，上面放上几块石板，作洗衣服之用。夏天，他喜欢光着足在沟里玩水，凉凉的感觉使人心旷神怡。前面那条河沟很宽，是陈家碾流下来的水，水深湍急，他从来不敢下水，驾打鱼船在河面上打鱼。他们并不用网，而是靠鱼老鸹，一叶扁舟，鱼老鸹站在船舷上，打鱼人手一挥，它们就钻进水里，不一会儿就把鱼衔上来，渔夫把鱼放在鱼篓里，然后奖励一条小鱼。它们的脖子上戴着一条铁箍，使它们无法吞进大鱼。家乡留给他的美好记忆，像是“一幅画，一组诗，一首歌”，深深地刻在他心里。铁流这里对崇义桥老家的描写，展示了当时川西平原农民的居住环境。他们的居住环境和条件，比我们过去想象的“旧社会”的农民状况，实际上要好得多。

抗战胜利后，内战爆发，秩序很不安定。为了维持治安，乡和村都组织了自卫，铁流的二伯家有一支马枪、一支步枪，晚上轮流去不远的腰店子守夜，防范土匪。乡间的生活越来越困难，到了二三月青黄不接的时候，穷人成群结队到有钱人家抢粮，叫“吃大户”。但到庄稼成熟的时候，“吃大户”便不见踪迹了。“乡长宋炳光又是哥老会的大爷”，穷人听他招呼，只要“吃大户”不闹得太过分，他也就睁只眼闭只眼。这里他提到的乡长兼袍哥大爷宋炳光，从时间和当时所担任的职

务看，有可能就是沈宝媛报告中的佟念生。

铁流的二伯精打细算，省吃俭用，很会经营，从不浪费一分钱，甚至赶场天不在外面花钱买水喝，不到农忙决不雇长工短工。这样，家道逐日兴旺，到1949年前夕积攒了不少钱，购置了田土，常常翻地契看，并告诉家人："我种了一辈子田，现在才有了自己的土地，这东西贼娃子偷不走，棒客（土匪）抢不走[51]，只有不争气的子孙才卖掉。"但是好景不长，土改时他差点被划成地主成分，他好说歹说，经过反复查实，最后定为自耕富农，买的田土全被征收，因为按土改政策规定：地主的田产是没收，富农的田产是征收。他为此气得半死，常常捶胸顿足地说："那田地是我辛苦大半辈子挣来的钱买的，怎么一下就成了人家的了？"此事对他打击甚大，自此闷不作声，不久开始吐血，后来在三年困难时期中饿死。[52]

铁流的这些描述，生动反映了在政权更迭的那个时期，一个普通农户的经历。对于本部分的主角袍哥来说，他们近300年的历史，也终于走到了尽头。

神秘的语言与政治文化

研究下层和边缘化的人群时，我们都会面临怎样发现他们自己"声音"的问题，因为传统的历史资料中鲜有关于他们的真实记录。即使我们发现一些相关信息，也几乎都是由精英们记录的。过去关于中国秘密社会的研究，大量地利用了档案资料，特别是那些地方官（包括从总督到知县各级官员）的报告，还有那些苦打成招的供词。在这些资料中，下层人民的声音消失了。正如卡洛·金兹伯格（Carlo Ginzburg）所指出的："我们所能知道的（如果可能的话）过去农夫和手工工匠的思想、信仰以及期望，几乎都是经过了扭曲的观点和中介来得到的。"这也导致佳亚特里·C．斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）发出"庶民是否能发声"的疑问。[53]在这个问题提出之前，早在20世纪50年代艾瑞克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）研究"原始叛乱"（primitive rebels）时，便把叛乱者的信件、谈话、秘密誓词等作为"他们自己的声音"，力图用他们自己的语言去建构边缘人群的历

史。[54]

我试图利用秘密社会的文书，特别是袍哥的“圣经”—《海底》，考察他们的秘密语言（包括隐语和暗号），以揭示他们的政治思想、身份以及行为，观察一个特定的社会集团怎样创造了一种特殊的语言，在清政府的镇压下，这种语言成为帮助该组织及其成员生存的工具。《海底》其实也是袍哥的历史，是他们自己声音的表达，从一定程度上讲，可以认为是詹姆斯·斯科特（James Scott）所说的“隐藏的文书”（hidden transcripts），即那些显示“下层集团政治”（subordinate group politics）的文字，或者如拉纳吉特·古哈（Ranajit Guha）在研究庶民史时所界定的“历史的微声”（small voice of history）。在分析“隐藏的文书”或“历史的微声”时，我们可以发现“下层社会集团的公共话语”（public discourse）。[55]袍哥的秘密语言与教规是当时社会和政治的反映，是清代次文化发展的一个结果。[56]在研究他们的语言及其文本时，我们不必像斯皮瓦克所认为的“庶民不能发声”（the subaltern cannot speak）那样悲观。[57]就袍哥而言，我们可以从他们自己的语言和文书规则中找到他们的声音，揭示他们的活动，为我们理解他们的思想、行为、组织、成员、内外关系以及政治文化打开一扇窗口。

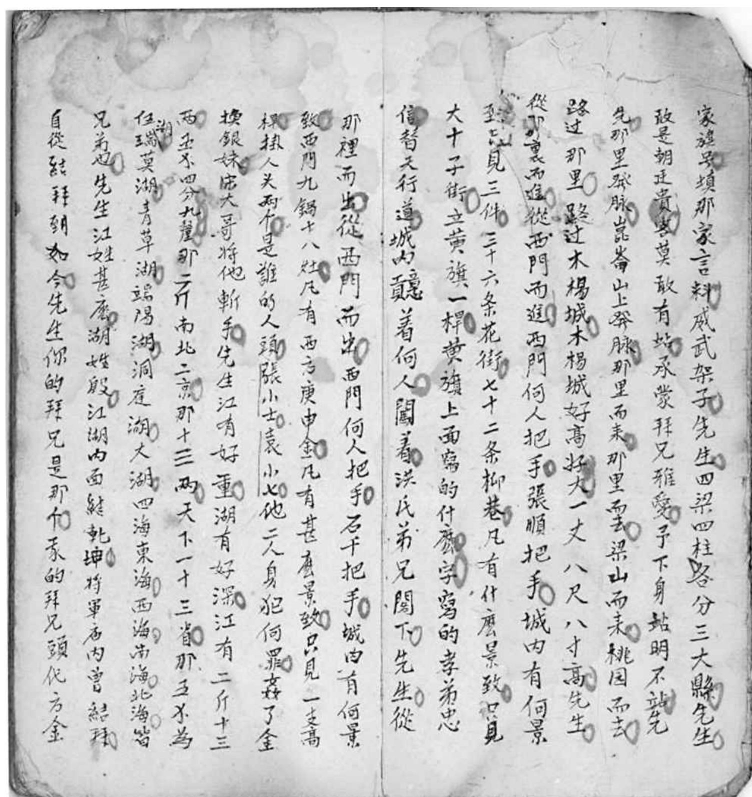


图3-1　“木杨城”的描述

资料来源：张绍良，《江湖海底》，民国手抄本。

秘密语言具有各种功能，保护组织内部的秘密，提供“一种表达手段，以达到特殊的目的”，并“在限定的集团内稳定成员、控制信息流动以及交换”。(58)袍哥隐语的发展基于两个重要因素：一是其组织的反应机制，二是社会环境所造成的政治卷入。秘语与暗号为袍哥创造了一个身份认同，为其成员与他人之间建构了一个分界线，从而把自己与其他人分离开来。袍哥隐语成为四川大众文化之组成部分。在19世纪，随着袍哥势力的扩展，其秘密语言也逐渐影响到地方社会。从他们的隐语及暗号，我们可以进一步理解19世纪四川的社会环境，追溯这个社会集团在民众中建构一个坚实的社会基础和创造一个次文化之时，与国家权力成功的斗争经历。

哥老会在四川称袍哥，又称“汉留”。(59)在19世纪，袍哥得到极大

扩张，成为这个地区最有影响的社会势力之一。辛亥革命中袍哥扮演了重要角色，成为革命党重要的同盟军，其活动也从秘密变成了公开。虽然尔后他们又被禁止，但是他们更为社会所瞩目，禁令也逐渐松弛。袍哥具有吸收社会各阶层之能力，其势力深入到从上层的政府官员、军人到像苦力这样的社会最底层。无论他们的社会地位，其成员使用共同的语言，这个组织的结构与形式推动了袍哥的发展，其非凡的沟通能力也扮演了重要角色。(60)

袍哥的隐语有各种叫法，其名称与他们使用的文本和秘密活动的方式有关。由于他们的经典为《海底》(61)，因此他们的隐语又称“盘《海底》”，或叫“亮底”“切口”“春点”“与天同姓”等。其秘密语言对袍哥来说至关重要，因此他们说：“宁给十吊钱，不把艺来传；宁给一锭金，不传一句春。”(62)成员之间的沟通经常是黑话与暗号同时进行， 最常用的暗号被称为“摆茶碗阵”。当然，如果他们的联络地点是在一个酒馆，那么则用酒杯；如果在饭馆，便以饭碗代之。

袍哥秘密语言的最后形成是在19世纪。秘密社会使用的语言在中国称“黑话”。在中文字典中，“黑话”被定义为“帮会、流氓、盗匪等所使用的暗语”。(63)隐语在中国有很长的历史，早在唐代便有各种行业的秘语。宋元时期，像妓女、赌徒、土匪、盗贼的下流社会都创造和使用自己的秘语。在清初，隐语日益与时政联系在一起，更多地被反清秘密社会所使用，包括三点会、天地会、哥老会、洪门等。随着地下反清运动的发展，有人编印了《江湖切要》，其中包括34类，约1600字。19世纪80年代，卓亭子对其进行重编、扩展，称《新刻江湖切要》。(64)“江湖”或“跑江湖”是对那些以流荡四方谋生的人的统称，例如算命先生、江湖郎中、阴阳先生、游方和尚道士等，他们都分别有自己的行话。显然，这些行话对袍哥的隐语有影响。

因此虽然袍哥有自己的隐语，但与江湖话有相通之处。傅崇矩在20世纪初编撰《成都通览》时，在“成都之袍哥话”一栏加了一个注，称“即江湖话也”。(65)这个注也说明了袍哥隐语与江湖话的关系。根据语言学家的定义，暗语（隐语）“不仅借用标准的主流语言，而且具有不同社会环境、不同社会团体的行话的因素”(66)。不过应该指出的是，傅崇矩编撰《成都通览》时，袍哥为非法的、清政府明令查禁的

组织。傅崇矩作为一个改良精英，把袍哥黑话列入江湖话一类，有其政治动机。把袍哥与江湖盗贼等并列，与官方关于袍哥的话语一致。不过他所料未及的是，几年之后，袍哥成为倾覆清朝的主要力量之一，并在辛亥革命后一度得以公开活动。

联络的秘密政治

袍哥是建立于17世纪中期的反清复明组织，其宗旨清楚地体现在其经典文献《海底》之中，这份文献还记录了该组织的历史、规则、成员及信仰等。据20世纪30年代刘师亮出版的《汉留全史》，郑成功抗清失败撤往台湾后，他及其追随者在金台山立誓为盟，结为兄弟。1683年，清军攻陷台湾，据说该组织最重要的文件都被封在一个铁盒子里，扔进海中。1848年，川人郭永泰宣称，他从一个渔夫那里得到《金台山实录》原件，并加以编辑修订，定名为《海底》。该书又称《金不换》。(67)

我们无法确定这一说法的可信性，不过，毫无疑问的是，这份文献对袍哥的扩展是一个极大的推动。虽然组织是在17世纪末到19世纪初这段漫长历史中逐渐发展而来，但显然在19世纪下半叶，其成员数和影响力都有极大的扩张，这很可能与其经典文献的“发现”（或“创造”）并成为其思想意识和沟通工具有关。(68)在19世纪末，对一个真正的袍哥成员来说，精通《海底》成为证明其身份的前提。这份文献的来源和可信度虽然难以判定，但其作为这个组织的经典和媒介，对19世纪的反清运动做出了很大贡献。

《海底》也为袍哥的各种仪式提供了依据。袍哥举行会议或新成立一个公口，称为“开山堂”，或“开山立堂”，或简称“开山”。这种表达与袍哥的早期历史有关。据《汉留全史》，1661年郑成功在金台山明远堂立誓结盟。1670年，陈近南被郑成功派到川西的雅安开“精忠山”，从而开始了哥老会在中国大陆的发展，这也是为何学者们一般把四川作为哥老会起源地的原因。袍哥的总部经常被称为“码头”，但“公口”则更为常用。按照他们自己的说法，“全体同意谓之公，出入必由谓之口，口即全体出入的总部”。(69)诸如此类的术语都反映了成

员间的紧密关系。

袍哥的这些词语经常表达他们的政治倾向。这个组织及其成员都以“汉留”自居，这其实是“反满”意识的一个强烈表达。“汉”这里指汉族，以别于满人；“留”则是“遗留”，即明代的汉遗族，他们肩负着反清使命。也可以是“流”，即“以明我是汉人之流，非满人之流也”，即指袍哥们自己。另外，也可以是“刘”，即汉朝的皇姓，不过主要是指三国时的蜀主刘备。刘、关、张“桃园三结义”的故事在中国家喻户晓，对袍哥也有极大影响。刘备故事之影响力根植于四川的文化根基，桃园结义的传奇故事，成为袍哥们的榜样，加强了兄弟情谊。正如其一首诗所表达的：“三仙原来明望家，英雄到处好逍遥。昔日桃园三结义，乌牛白马祭天地。”(70)因此，“汉留”这个词把袍哥与古代的英雄、“反满”政治，以及四川的地域文化联系在一起。不过，《汉留全史》宣称“汉留之崛起，始于郑成功之金台山”，但我们并不清楚“汉留”一词何时出现。(71)

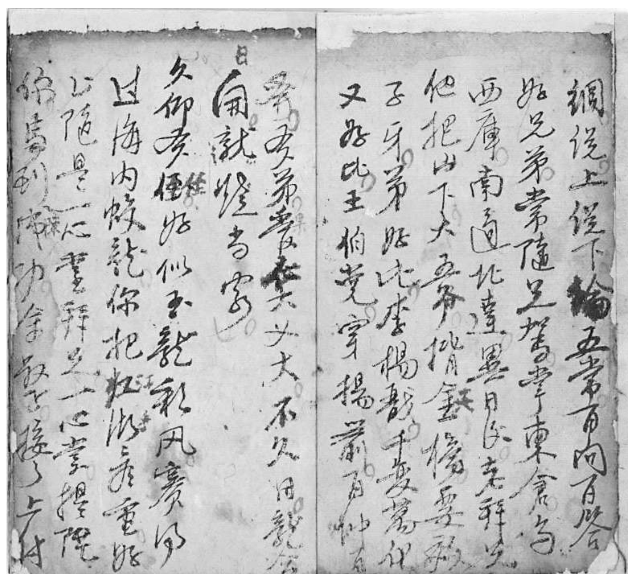


图3-2　盘《海底》诗文

资料来源：民国《海底》手抄残本。

袍哥与汉代、汉族、大明扑朔迷离的联系，成为其秘密语言的重

要部分。袍哥“盘《海底》”时，通过十分隐蔽的会话方式，揭示了其政治意识的起源。下列是许多诸如此类的问答之一：

（问）创兴汉留为何人？实行者为何人？

（答）创兴者为王船山，实行者为郑成功。

（问）郑成功于何时起手？于何地实行？

（答）郑成功于顺治十八年起手，于台湾实行。

（问）汉留既由王船山创兴，何以不尊王船山而尊郑成功？

（答）王船山为理想家，郑成功为实行家，汉留不重理想而重实行。(72)

此类盘问可以无穷无尽，涉及袍哥历史、传说、信仰、文化、行为等各个方面。因此，一个成员必须熟悉这个组织的各种秘密，否则难以为对方所信任。

隐语与自我身份认同

隐语是一种非常有效地把本组织成员与他人区别开来的工具。与此同时，它也促进了袍哥成员的身份认同。一个袍哥在进入另一公口之势力范围时，必须拜码头。19世纪，威廉姆·斯坦顿（William Stanton）调查并记录了拜见和盘问的具体方式：“有时盘问使用律诗，但经常并不把诗吟全，仅一两个字，便会其意。”斯坦顿还描绘了各式各样的盘查方法，例如“放置、递交茶杯、烟杆、鸦片烟枪等，互相观察其动作”。(73)如果一个袍哥成员同当地袍哥首领在一家茶馆会面，他进入茶馆后，找一张空桌坐下。茶端上来后，也不急着喝，而是把茶盖斜放在茶托上，不吭一声坐着，表示等着什么人。从其姿势，堂倌便知道他可能是同道中人，便装着不经意地问道：“从远方来？”于是造访者报出姓名、公口，而“熟悉袍哥这种程序”的茶馆老板则报告给管事，管事则出来，“向那位避难者盘问各种问题，回答必须恰当，用词准确。如果他证明自己冒犯了政府法令（即哥老会

同道），管事便将收留他，或给他提供盘缠、衣物等，使他能够到达另一目的地”。[74]在19世纪，反清运动注入了新的活力，也为袍哥扩展实力提供了新机会。在此过程中，各公口间的交往也日益增多。对于袍哥来说，特殊联系方式对他们的活动，特别是反清活动，变得十分重要。

袍哥成员对《海底》的熟悉程度，显示了他们在组织中的地位、经验以及能力，并成为一种特殊的沟通方式去验证来者的身份。一名访者可以用这个方式自我介绍：“龙归龙位，虎归将台。启眼一看，在坐有会过的，有没有会过的。会过的重见一礼，没有会过，彼此问候。……　”然后他通报姓名、公口、头衔等。桌边的其他袍哥也同样办理。按照他们自己的说法：“人不亲，行道亲，行道不亲，社会（汉留）亲。”[75]公口接待的来客可能有各种需要，一些不过是游历四方，一些为差事奔波，一些因冲突而求援，一些犯事而逃遁，等等。对那些犯有命案的袍哥，一般是给够盘缠，让他们尽快离开。因此，袍哥来到某个地方，总是能得到当地同仁的帮助，或获财物，或得保护。这个传统成为令袍哥们精诚团结的黏合剂，也使这个组织更具吸引力。

一些19世纪末20世纪初的文献记录了袍哥“盘《海底》”的问答。例如：“（问） 阁下由哪里来？（答） 由昆仑而来。（问） 向哪里而去？（答） 木阳城而去。（问） 木阳城有多少街巷？（答） 有三十六条大街，七十二条小巷。（问）　有什么景致？（答）　东门十八锅，西门三锅十……”这些问答经常提到“木阳城”，其实这不过是袍哥山堂的另一个说法。斯坦顿对此类盘查也有记录，仅以头发这个话题，便可变化多端：“为何你头发蓬乱？／因为我在桃子树下生”；“为何你头发有边缘？／因为我刚去灭了火”；“为何你头发是湿的？／因为我刚出生”；“为何你头发上有许多蜘蛛网？／这些不是蜘蛛网，而是五彩绸。”……诸如此类，不一而足。有时一个袍哥故意在街上与某人相撞，如果那人也是同伙，便会叫道：“你瞎了眼哪？”这袍哥便会回答：“我才不瞎，我眼睛比你的还大。”

几乎每个加入袍哥的人都必须参加模仿“桃园三结义”的仪式，这也成为袍哥的一种象征。袍哥称他们自己为“光棍”，“一尘不染谓之

光，直而不曲谓之棍。光者明也，棍者直也，即光明正直之谓也”。显然，他们认为自己是光明磊落、正直无邪的人，这与前面提到的傅崇矩的定义形成了鲜明对比。其实，“光棍”一词在汉语中从来都有贬义，显然袍哥给这个词赋予了新的意义，这也是“反文化”（counter culture）或“次文化”（subculture）经常出现的现象。一般来讲，“光棍”是指那些无家无业的亡命之徒，经常还与地痞流氓联系在一起。但在袍哥的语言中，“光棍”成了义无反顾的豪杰。(76)对袍哥来说，身份认同十分重要，什么背景，从哪里来，到哪里去，干什么活，为谁卖命，等等，都是马虎不得的。敌友仇朋，界限分明，生死攸关。如果某人试图混入袍哥之中，但缺乏对《海底》的钻研，往往难以得逞。袍哥称这些人为“空子”。一个“空子”可能被怀疑是政府或仇家派来的奸细，往往会遭严厉惩罚，甚至被处死。

家族、会馆、行会等在传统的社会共同体中扮演了重要角色，但许多边缘化的人群则没有相应的组织保护他们自己的利益，秘密社会的出现则弥补了这种需要。袍哥为这些边缘化的人建立了广泛的、有成效的社会网络。一介卑微农夫或小贩一旦加入了袍哥，便入了“园”（即“桃园”），也有了“皮”，成了“光棍”，因此他便进入了受保护的网络。正如谚称：“一个光棍，十家帮忙。”没有“皮”，便会被认为是“空子”，处境当然不妙，正如另一谚云：“行家抬三分，空子压三分。”加入了袍哥，又称为“海了”，或进入了“圈子”。其姓名会通报给公口的各成员，广而告之，这个过程，又称为“走红单”。在城市中，袍哥经常控制了街头邻里，俗称“皮管街”。这个现象如晚清做过知县的周询所称：“省城治安在未设警察之先，悉由成、华两知县负责。两县各就所管街面，划分区段，设立街班，即差役中之一种也。”另外，成都还有“城守营”维持治安，全城分区段，每区段设海察一人，而“街班、海察无一非哥老会中人”(77)。

据语言学专家沃尔夫·莱斯劳（Wolf Leslau）的研究，黑话一般有三种形式：一是“以标准语言为基础”，但“对其发音和字形进行各种改变”；二是在发音和字形上保持标准语言原状，但“赋予新的意思”；三是语言的借代。(78)从袍哥的秘密语言中可以看到全部这三种形式。从第一种形式看，袍哥为保密发明了许多特殊的汉字，其方法也有多

种。他们有时去掉一个字的偏旁，有时生造字，有时借用同音字，有时把若干字组合为一个字，有时又把一字拆为若干字，等等。因此，即使袍哥的信件落入他人手中，也不会暴露秘密。那些新造字或改字称为“隐字”，如“满”写成“涌”，“清”为“三月”，“明”为“汨”，“洪”为“三八二十一”，“天”为“三十六”，“会”（會）为“一百八”。又如“顺天转明”，仅用各字的一部分，被写成“川大车日”；“顺天行道”，写为“川大丁首”。这样，一句“反满”的口号，对外人来说变得毫无意义。甚至还可以以诗代字，如“金兰结义”（金蘭結義）被写成：“人王脚下两堆沙，东门头上草生花。丝线穿针十一口，羊羔美酒是我家。”据《海底》称，“凡属会中隐字之制作，大抵皆为最重要之事项”。这些隐字经常出现在袍哥的“传帖”中，传帖有两种形式，一为召集同伙的竹片，上书或刻写集合的时间地点；另一种则形式多样，目的也各有不同，如召集行凶或请求安顿住宿等。[79]

袍哥的语言也有许多属于莱斯劳的第二种模式，即将人们日常所用词语赋予新的内容。其方法也各式各样，比喻是经常采用的，如袍哥的管事或军师被称为“提烘笼”——大抵他们经常手提一只烘笼[80]。袍哥的大爷控制着公口，称为“舵把子”，因为他决定着组织的未来和方向。或许袍哥与江湖有着千丝万缕的联系，所以它的用词经常与水有关，其总部称“码头”，拜见当地袍哥头目称“拜码头”，在袍哥谋事称“跑滩”，被政府追捕称“水涨了”，情况紧急称“水紧得很”，消息走漏称“走水了”。[81]不过，袍哥的许多词和短语意思的变化也并无规律所循，临时起用以守秘密。

第三种形式是借用，也很普遍。袍哥时常把地方方言、行话等为己所用。袍哥有各种背景，这为他们的语言提供了用之不竭的丰富资源。他们掩盖违法行为的语言多来自这个途径。他们竭力避免说“杀”字，而以其他较隐蔽的字代替。如把某人扔进河里，称“把他毛了”；活埋或暗杀，“传了”；杀某人，“做了”或“裁了”。这些说法都借自工匠、理发匠、屠夫等行话，还有很多则直接采用盗贼的语言。如果计划行窃，他们称之为“摸庄”或“写台口”“看财喜”等。带领行窃的人，称“抬梁子”。绑架小孩以索取赎金，称“抱童子”，但绑架一个妇女，称“接观音”，绑架一个富人，称“拉肥猪”。抢劫后坐地分赃，

称“摆地坝”。如果得到几个银圆，便说得到了几只“肥母鸡” 。由于他们有这些行为，所以傅崇矩指出，袍哥的隐语也包括“贼话在内，吾人不可不知。如出门，遇有人说此等话，即宜远避，以免中害。彼等话语甚多，书不胜书”[82]。根据他们的这些语言，像傅崇矩这样的批评者判定这个组织存在暴力和犯罪倾向，也为政府提供了对其进行镇压的极好借口。不过，清政府最为关注的问题是他们的反清思想和活动。

饮茶吟诗中的力量角逐

19世纪，“摆茶碗阵”是袍哥另一种主要的联络方式，也是其秘密语言的一个重要部分。这个仪式中的“阵”，显然来自古代战场上军队的阵势，借用这个字，显示了袍哥在茶桌上用茶碗进行对话时，犹如战场上的厮杀，是生死的力量角逐。有关“茶碗阵”的许多诗都表达了反清复明的意识，从清初其组织的成立到辛亥革命这一长期的历史阶段，这种意识和目标始终存在于这个组织之中。[83]“茶碗阵”千变万化，许多是用于联络和判断来者的身份和资历。主人可以把茶碗摆成各种阵式，而来访者则必须有能力进行回应，并以暗语或吟诗作答。

“摆茶碗阵”有一定的形式。当某人进入茶馆，堂倌从其动作便能猜出他可能是道中人。[84]管事出来相见，会把茶碗摆成一定阵势，这预示着交谈的开始。如果主人想测试来人的身份，他先来个“木杨阵”：茶杯两只，一在盘内，一在盘外。饮者必须将盘外之茶移入盘内，再捧杯相请，并吟诗曰： “木杨城里是乾坤，结义全凭一点洪。今日义兄来考问，莫把洪英当外人。”[85]他也可能摆一个“双龙阵”，即两杯相对，来者则诵道：“双龙戏水喜洋洋，好比韩信访张良。今日兄弟来相会，暂把此茶作商量。”如果一个袍哥到异地寻求援助，他会摆一个“单鞭阵”，即一茶杯对一茶壶，能助一臂之力者，主人则饮其茶，反之则把茶倒掉，再倾茶饮之。其诗云：“单刀独马走天涯，受尽尘埃到此来。变化金龙逢太吉，保主登基坐禅台。”[86]

“摆茶碗阵”、吟诵相对应的诗，表达了袍哥的思想、价值观、信仰、道德准则、历史、文化。他们的许多思想来自流行小说、地方

戏、传奇故事等。例如“双龙阵”所提到的帮助高祖刘邦打天下的韩信和张良的故事，便家喻户晓。还有不少诗涉及龙，袍哥用龙来表达其力量和政治抱负，这也反映了他们与传统文化的纽带，把自己视为龙的传人。(87)袍哥也认为他们是汉的遗族，自然同龙联系在一起。在中国，龙代表一种征服的力量和精神，能彰扬正义，铲除邪恶，这与袍哥的信仰相符，或许有助于使他们的反清大业正统化。袍哥中地位最高的决策者，也称“龙头”或“龙头大爷”。(88)

其特殊的生存环境和社会地位，以及与国家力量的搏斗，促使了袍哥崇拜暴力，迷信通过暴力可以解决问题。因此他们的语言和诗中有许多与暴力有关。例如“宝剑阵”称：“七星宝剑摆当中，铁面无情逞英雄。传斩英雄千千万，不妨洪家半毫分。”他们还相信超自然力，因此大众宗教在他们的沟通仪式中也扮演了重要角色。他们的信仰往往无一定之规，经常是佛道杂陈，如“生剋阵”宣称：“金木水火土五行，法力如来五行真。位台能知天文事，可算湖海一高明。”五行概念来自道家，而如来却是佛祖。从根本上来讲，袍哥力图吸收各种对他们有用的东西，包括各种宗教。他们也经常借用历史来为自身事业服务。“六国阵”便是依据战国时代苏秦游说六国联合抗秦的历史：“说合六国是苏秦，六国封相天下闻。位台江湖都游到，你我洪家会诗文。”(89)袍哥视苏秦为英雄，因为他合纵各国的能力，是他们求之不得的。

这些诗更多的是表达“反清复明”的思想。在所谓“忠心义气茶”中，有三个茶杯，一满一半一干，来访者应将那半杯饮之，并曰：“我亦不就干，我亦不就满。我本心中汉，持起饮杯盏。”虽然这里的“满”表面上是说茶水，却暗指清廷。“五魁茶”的诗中，阐明了类似的思想：“反斗穷原盖旧时，清人强占我京畿。复回天下尊师顺，明月中兴起义人。”每句诗的第一个字连在一起，便是袍哥长期的“反清复明”的宗旨。还有“转清明茶”，茶摆好后，若要饮，则需说“复明灭清”，诗曰：“江山开基本是洪，五湖四海共一宗。杀绝满洲西鞑子，洪家兄弟保真龙。”“一龙阵”的诗中表达了同样的宗旨：“一朵莲花在盆中，端记莲花洗牙唇。一口吞下大清国，吐出青烟万丈虹。”(90)

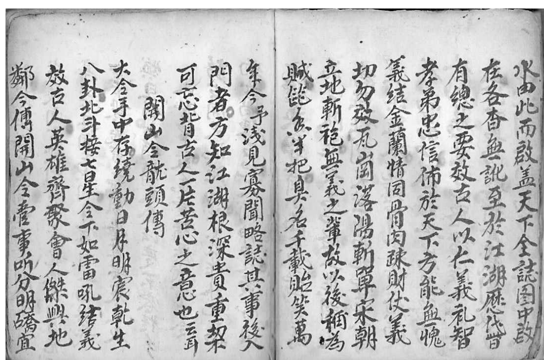

水由此而啟蓋天下全誌圖中啟
在各香無訛至於江湖歷代皆
有總之要效古人以仁義禮智
孝弟忠信佈於天下方能無愧
義結金蘭情同骨肉疏財仗義
切勿效瓦崗落湯斬單宋朝
立地斬袍無義之輩故以後稱為
賊[illegible]半把其名千載貽笑萬
年今予淺見寡聞略誌其事後入
門者方知江湖根深貴重架
可忘昔古人一片苦心之意也云爾
開山令龍頭傳
大令手中存鏡動日月明震乾生
八卦北斗按七星令下如雷吼結義
效古人英雄齊聚會人傑興地
鄰令傳開山令壹事必分明磅宜

图3-3　袍哥《开山令》

资料来源：《江湖源流》，民国手抄本。

同时，袍哥也在酒店、饭馆中举行类似的仪式，同样伴随吟诗的过程，酒杯和饭碗也取代了茶碗。如果一个袍哥在酒席上，见一只筷子放在碗面上，他可用三个手指拿起筷子，然后吟道："单手使金枪，手执是双锏。打破你城池，救出我真主。"如果见五碗菜摆成梅花形，中间一碗被盖住，他便诗曰："四方疆土尽归明，惟有中央未灭清。未必忠良分疆土，兄弟齐心尽反清。"如果一个袍哥请来者抽烟，他把烟筒扔给客人，客人用双手接住，然后诵诗："双手抱住一条龙，如今到来扶明公。莫说此枪无用处，反清复明第一功。"(91)虽然推翻清朝是其从清初建立以来的宗旨，但直到辛亥革命，袍哥才有机会实施他们的抱负——他们在这场革命中扮演了重要角色。

除了摆茶阵和吟诗外，袍哥也用手势，即使"对面不相识、不相交一言之人，赖一举手之微，即知其为自己弟兄，而发生'生死与共'之义气"。据称手势是"百千万变"，不像隐语可以写出，而"必须亲为传受，亲为指点"。例如关于"五行"是如此表示的：两脚并拢，双手在头顶相交，代表"金"字；站立，双手在腹部交叉，代表"木"字；蹲下，双手放在膝盖上，代表"土"字；马步，双手举齐耳，手心向上，代表"火"字；马步，双手叉在腰部，代表"水"字。(92)如果说隐语受标准语言和行业语言影响的话，那么肢体语言则是由秘密社会自行发明的，充分反映了其采用各种手段进行沟通联络、生存以及开展各种活动的能力。

我们缺乏了解秘密社会隐语形成的详细资料，不过从《海底》和印行的《江湖切要》等资料，我们有充分理由相信，19世纪末是袍哥秘语的一个演变时期。在这一时期，社会的挑战，加之这个组织更进一步卷入政治，其语言也更加政治化，手势和茶碗阵也显示着反清意识。这样，黑话成为与政府对立的反文化的表达，袍哥组织也日益扩大其影响。

《海底》包含着丰富的袍哥早期历史的资料，揭示了这个组织是17—19世纪反清政治的一部分。通过研究其文本，我们了解到袍哥的一部分真实历史，另一部分却与想象的历史相纠缠。我们所看到的袍哥，既是反清的政治团体，亦为打家窃舍的帮伙。通过使用他们的加密语言和动作，一个陌生人可以建立与其同党的联系。通过摆弄茶碗、吟诗以及谨慎的对话，来自三教九流的袍哥们都能够汇集到反清的大旗下。按他们自己的话来说，袍哥是正义的勇士，负有推翻清朝的使命；从政府的观点看，他们是叛乱者和犯罪团伙，因此必须毫不留情地予以镇压；对一般民众而言，对袍哥的态度取决于他们自身的经历，得其保护和关怀者，当然对其心怀感激之情，反之，则难免有愤恨之心。

语言学家把隐语定义为“由某些特定的行业或秘密社会”所使用的方言，这种语言“不为外人所理解”，但它又“区别于其他‘私语’、行话以及‘俚语’”。因此，隐语“产生于一种特别的次文化，这种次文化在社会中是被边缘化了的”，而且它“成了交流和生存的主要工具”。在语言学家看来，一般而论，隐语的使用是为了保护本集团的利益，逃避公众眼光，稳定组织和成员。秘密语言没有标准语稳定，一旦为外界所知，那么新的词汇便取而代之。(93)

但是，袍哥的情况与这个一般的模式似乎并不相同。袍哥在四川广为散布，却没有一个众望所归的中心，各分支自立山头，各自为政。因此，即使某些黑话已为人所知，新语也已出现，但旧词继续为成员使用。随着袍哥势力的扩张，特别是辛亥革命后以半公开的形式活动着，外部所知道的“袍哥话”越来越多，与此相应，新词汇和说法

也不断出现。虽然1949年后袍哥被彻底摧毁，但从特定的语言角度看，其遗产仍然存在于人们的日常生活和大众文化之中。在今天的四川，虽然我们已无法再见“摆茶碗阵”的奇妙场景，但袍哥的许多词汇却存活在人们的日常用语中。[94]

袍哥的秘密语言，可以大概归纳为三种类型。第一类反映了强烈的政治倾向，在使用中总是潜藏着诸如“明”“清”等字和词。第二种则多与这个集团的仪式有关，诸如“龙”“木杨城”“桃园”，等等。第三种最多，即袍哥日常在合法和非法活动时所使用的词汇，许多涉及抢、杀、绑架等。这些词汇的运用，不仅反映这个组织有着政治的雄心，也暴露了它的种种非法行为。这种违法行为的存在并不奇怪，世界上分别各地的类似组织都存在政治上的宏大目标与实际生存中“痞子”“流氓” 或“黑社会”行为间的矛盾。当然，我们还应该估计到，由于袍哥是边缘化的人群或社会集团，他们的“不法”行为经常可能被掌握着话语霸权的精英和国家政权所夸大，以为其压制这些“危险的”社会集团提供依据。这个组织希望他们的反清思想得到散布，从这个角度看，袍哥的秘密语言的广泛流传，也未尝不具有积极意义。这样，他们的黑话和暗号从秘密到公开，在街头或茶馆等公共场所为人们所听所见。通过与像孙中山、同盟会这样的革命者结成联盟，袍哥也极大地改善了他们的形象。不过，许多参加这个组织的下层民众对于其政治理想并不清楚或理解，他们加入的目的是寻求保护或为生计的一种选择。

我并非宣称袍哥的秘密语言是四川所特有的。相反，我们可以在其他地区找到类似的现象。袍哥与其他秘密社会有着共同的历史渊源，其起源也与三点会、天地会、洪门等有着千丝万缕的联系。袍哥的经典《海底》也为其他秘密社会团体所使用。因此，这些秘密社会集团有着类似乃至共同的沟通联络方式也并不奇怪。事实上，隐语也不像一般人们所想象的那样隐蔽。当袍哥讲黑话、摆茶碗阵、吟诗等，根据他们神秘的联络方式，外人可能会大体猜出他们的身份。当一个袍哥遇见同讲隐语的人，即使他们今生从未谋过面，也会视那人为同伙，自然会信任他，并有责帮助该同仁。所以这些秘密的惯习和协定都反映了一定社会环境中特殊政治文化的发展。当一个与这一群

体毫无瓜葛的普通人，在公共场所看见两个袍哥正在接头，对他来说无非是在观看一场有趣的表演而已，但对这两个性情中人，则可能生死攸关，因而仪式是非常严肃而认真的。神秘的行为把他们自己与他人区别开来，自然也会引起不相干的人们的好奇。而且，他们令人疑惑的行为本身既是谋生的手段，又是向地方权威的挑战。不过，因为袍哥对他们的身份和对《海底》之类的秘密的知识是如此骄傲，有时看起来仪式的形式比联络本身更为重要，他们仿佛沉浸于自己的表演，在真实的社会戏剧中扮演着栩栩如生的角色。虽然政府在其反复颁发的政令中，要求人们报告这类所谓"形迹可疑"的行为，但是在实际操作中则难以奏效，因为无论是地方官还是一般民众，只要袍哥成员不捅大娄子，或危及他们自身的利益，他们还是乐意睁只眼闭只眼，尽量与这个在地方上的强大势力和平相处，只有在上面严令督察时，才会有具体的行动。这种各方力量的默契关系，可能也是这个组织能长期兴旺发展的公开的"秘密"之一吧。

---

(1)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，燕京大学社会学系论文，1946年，北京大学图书馆藏，23页。

(2)　"望镇"是沈宝媛为了保护被调查者的隐私所杜撰的一个地名，所以在使用这个地名时，都加了引号。后文我将详细考察"望镇"的实际所在地。

(3)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，23页。

(4)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，23—24页。

(5)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，24页。

(6)　孔飞力（Philip　Kuhn）在《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》中便讨论过灵魂与躯体的可分离性，但他所讨论的"叫魂"和现在这个例子相反。进行叫魂活动，是为了让灵魂返回体内，使死去的家人复生。（*Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, chapter 5）而这里，雷明远并不希望女儿的灵魂回家。

(7)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，24页。

(8)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，25页。

(9)　沈宝媛：《一个农村社团家庭》，26页。

(10) 王笛：《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究（1644—1911）》，1993年，63页。

(11) 何一民主编：《变革与发展：中国内陆城市成都现代化研究》，成都：四川大学出版社，2002年，581—583页。

(12) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，8页。

(13) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，8页。

(14) 杨开基：《成都光复》，见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》，上册，成都：四川人民出版社，1981年，516—517页；秦枬：《蜀辛》，见隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》，上册，551页。

(15) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，8页。

(16) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，9页。

(17) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，9—10页。

(18) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，9—10页。

(19) 吴伧：《四川袍哥与青红帮》，载《快活林》，1946年第22期，9页。

(20) 国民党省执委发公函：《函请查办威远新场哥老会》，1942年10月15日，见四川省档案馆全宗186，案卷1385, 158—160页。

(21) 白锦娟：《九里桥的农家教育》，燕京大学社会学系论文，1946年，北京大学图书馆藏，12—13页。

(22) 冠群：《成都的“袍哥”》，载《周末观察》，1948年3卷7期，14页。

(23) 冠群：《成都的“袍哥”》，载《周末观察》，1948年3卷7期，14页。

(24) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，4页。

(25) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，17页。

(26) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，3—4、7页。

(27) 张玮瑛、王百强、钱辛波主编：《燕京大学史稿》，北京：人民中国出版社，1999年，1331页。“团契”从英文“fellowship”翻译而来，是基督教色彩的学生组织，实际上成为学生的联谊团体。

(28) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，3页。

(29) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，1—2页。

(30) 苏予：《蓝色的勿忘我花》，见黄伟经、谢日新编：《臭老九、酸老九、香老九——〈随笔〉精粹》，广州：花城出版社，1993年，205页。苏予，1926年生，1948年毕业于燕京大学新闻系，曾任天津《大公报》《燕京新闻》《读书与生活》杂志编辑、撰稿人。1955年因“胡风集团”冤案牵连，长期下放，改革开放后任《十月》杂志主编。

(31) 北京市社会科学研究所社会学研究室编：《社会学研究与应用》，北京：北京市社会科学研究所社会学研究室印行，1984年，276页。

(32) 廖泰初：《成都崇义桥农村研究服务站》，转引自张玮瑛、王百强、钱辛波主编：《燕京大学史稿》，1320—1321页。

(33) 张德増：《教育园地的辛勤耕耘者：廖泰初》，见燕大文史资料编委会编：《燕大文史资料》第6辑，北京：北京大学出版社，1992年，266页。

(34) Liao T'ai-ch'u, “The Ko Lao Hui in Szechuan,” *Pacific Affairs* XX, June 1947, pp. 161–173.

(35) 燕大文史资料编委会编：《燕大文史资料》第4辑，北京：北京大学出版社，1989年，55页。

(36) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，23页。

(37) 袁庭栋：《成都街巷志》，上卷，成都：四川教育出版社，2010年，275页。

(38) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，8页。

(39) 黄廷桂等纂修：雍正《四川通志》卷二二下，清文渊阁《四库全书》本，1733年，3830页。

(40) 叶圣陶：《叶圣陶集》第19卷，《日记一》，南京：江苏教育出版社，2004年，305—306页。

(41) 沈宝媛：《一个农村社团家庭》，8页。

(42) 叶圣陶：《叶圣陶集》第19卷，《日记一》，277、311页。

(43) 周简段：《京华感旧录》，冯大彪编，长春：吉林出版集团有限责任公司，2011年，177页。

(44) 成都县主要场镇有：苏坡桥、驷马桥、崇义桥、金家桥、太和场、两

路口、马家场、青龙场、三河场、洞子口、犀埔场、土桥场、龙场、天回镇。（成都市地方志编纂委员会编纂：《成都市志·总志》，成都：成都时代出版社，2009年，425页。）1944年辖14乡，即西城乡、万福乡、金泉乡、青苏乡、清溪乡、安靖乡、仁义乡、复兴乡、天回乡、三河乡、驷马乡、崇义乡、太平乡、青龙乡。（金牛区地方志编纂委员会编纂：《成都市金牛区志》，成都：四川大学出版社，1996年，51页。）

(45) 即三元、赵家、双林、教堂、华美、拱桥、高堆、皇花、铁路、甫家、鸦林、高巷、方营13个村。见四川省新都县志编纂委员会编纂：《新都县志》，成都：四川人民出版社，1994年，84—85页；金牛区地方志编纂委员会编纂：《成都市金牛区志》，51页。

(46) 李永晖：《田家英在大丰》，载《文史杂志》，2009年第6期，17—19页。

(47) 中国革命博物馆整理、荣孟源审校：《吴虞日记》，上册，177—178、234页。

(48) 政协成都市新都区文史资料编辑委员会编：《新都客家研究》，成都，2006年，18—19页。

(49) 徐伯威：《招安军司令官》，载《龙门阵》总第19期，1985年，20—33页。

(50) 王庆源：《成都平原乡村茶馆》，载《风土什志》，1944年第1期（总第4期），34页。

(51) 这里的“棒客”作者注明是土匪，前面有资料称是“浑水袍哥”，可见当时两者也有身份的转换。

(52) 铁流：《我所经历的新中国》，http://club.kdnet.net/dispbbs.asp?boardid=5&id=1715292，发布日期：2007年6月1日；引用日期：2014年9月6日。

(53) Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trans. John and Anne Tedeschi, New York: Penguin Books, 1982, p. xv; Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltem Speak?” in Gary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988, pp. 271–313; Gail Hershatter, “The Subaltern Talks Back:

Reflections on Subaltern Theory and Chinese History," *Positions* I. I, 1993, pp. 117–118．通过对印度教的寡妇研究，斯皮瓦克的结论是，我们"不能再现她们的'声音'"。

(54) E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1959, p. 175.

(55) James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press, 1990, pp. 18–19; Ranajit Guha, "The Small Voice of History," in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies, IX: Writing on South Asian History and Society*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 1–12．詹姆斯·斯科特用 "隐藏的文书"（hidden transcript）这个词来代表"远离权贵者直接控制的、不上'台面' 的话语"。因此隐藏的文书是"所理解的包含着那些不上台面的谈话、手势，以及各种确定的、矛盾的，或在公共文书中被扭曲的活动"（Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, pp. 4–5）。

(56) 戴维· W．毛雷尔（David W. Maurer）是研究黑社会语言的开拓者，他认为"次文化是一种个体——诸如社会的、职业的或种族的人群——所形成的集团，他们拥有共同的态度、组织、行为模式以及讲话模式"。见David W. Maurer, *Language of the Underworld*, collected and edited by Allan W. Futrell & Charles B. Wordell, Lexington: University Press of Kentucky, 1981, p. 1。

(57) Spivak, "Can the Subaltern Speak?" p. 308.

(58) Charles D. Kaplan, Helmut Kämpe, and José Antonio Flores Farfán, "Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures," in Rodolfo Jacobson (ed.), *Code-switching as a Worldwide Phenomenon*, New York: Peter Lang, 1990, pp. 144–145. 无论在西方还是在中国，几乎所有关于隐语的研究都是由语言学者完成的，他们强调的是一种独特的语言现象。见Maurer, *Language of the Underworld*; Kaplan, Kämpe, and Farfán, " Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures,"; James D. Davie, "Missing Presumed Dead? The Baikovyi Iazyk of the St.Petersburg Mazuriki and Other Pre-Soviet Argots," *Slavonica*, vol. 4, no. 1, 1997/98, pp. 28–45；冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，石家庄：河北人民出版社，1992年；王

慧：《中国近代民间秘密组织的隐语传播》，载《浙江社会科学》，2003年第2期，142—145页。不过，也有历史学者注意到中国秘密社会隐语的重要性，但强调的是一种宣传而非联络手段。例如，鲍里斯·诺维柯夫（Boris Novikov）对三点会诗的政治意义进行过系统研究，见Boris Novikov, “The Anti-Manchu Propaganda of the Triad, ca.1800—1860,” in Jean Chesneaux (ed.), *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840–1950*, Stanford: Stanford University Press, 1972, pp. 49–63。

(59) 据说“袍哥”一词来自《诗经》：“岂曰无衣，与子同袍。”其意思是“同一袍色之哥弟也”。因此民谚称：“你穿红来我穿红，大家服色一般同。你穿黑来我穿黑，咱们都是一个色”（刘师亮：《汉留全史》，古亭书屋印［无出版地］ 1939年版，第36页）。但另一种说法“袍哥”取自《三国演义》的故事：曹操把关羽留在帐下，虽然曹给了关不少华贵的衣物，却发现关总是穿着一件旧袍。问何故？ 关答曰，旧袍系结拜兄弟刘备所赠，故十分珍惜。后来人们称结拜兄弟为“袍哥”。袍哥认为自己是汉代后裔，故称自己为“汉留”。见王大煜：《四川袍哥》，见中国人民政治协商会议四川省委员会、文史资料研究委员会编：《四川文史资料选辑》第41辑，成都：四川人民出版社，1993年，139—163页。关于袍哥的研究，见胡汉生：《四川近代史事三考》，重庆：重庆出版社，1988年，123—129页；王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，2018年，445—451页；王纯五：《袍哥探秘》，成都：巴蜀书社，1993年； Kristin Stapleton, “Urban Politics in an Age of ‘Secret Societies’: The Cases of Shanghai and Chengdu.” *Republican China*, vol. 22, no. 1, 1996, pp. 23–64; Lee McIsaac, “‘Righteous Fraternities’ and Honorable Men: Sworn Brotherhoods in Wartime Chongqing.” *American Historical Review*, vol. 105, no. 5, 2000, pp. 1641–1655。袍哥与三点会、天地会、洪门有着复杂的历史渊源，因此他们具有共同的历史和语言。见胡珠生：《天地会起源初探》，载《历史学》，1979年第4期，62—76页；蔡少卿：《中国近代会党史研究》，北京：中华书局，1987年；秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，载《学术月刊》，2000年第4期，68—73页。

(60) 到1940年代末，袍哥已经发展成为四川最有势力的组织，有人估计大约70%的成年人都是袍哥成员。见LiaoT’ai-ch’u, “The Ko Lao Hui in Szechuan,” *Pacific Affairs* XX, June 1947, p. 162。

(61)　一种对《海底》的解释是："如海洋之底，渊奥浩瀚，能载育万物，潜藏万象，而为百川之总汇。"但是另一种解释将其与组织的缘起联系在一起，我将在后文讨论（李子峰编：《海底》，见《民国丛书》第1编第16辑，上海书店据1940年版影印，1页）。

(62)　王纯五：《袍哥探秘》，61页。一吊钱即一千个铜钱。

(63)　中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》，北京：商务印书馆，1996年，515页。

(64)　卓亭子：《新刻江湖切要》，转引自冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，243—274页；冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，7—24页。民国时期这类书印行更多，如吴汉痴编：《全国各界切口大词典》，上海：东陆图书公司，1924年。

(65)　傅崇矩列出了袍哥所使用的126个词，可以大致分为六类，包括组织（14），非法活动（30），情况（12），行为（36），器物（34）。见傅崇矩编：《成都通览》，下册，48—50页。由于其活动的性质，他们的语言中有许多忌讳，以避免霉运。不过傅也单列了"成都之江湖言辞"，共22类，包括天文、地理、时令、人物、店铺、工匠、经纪、医药、星相、娼优、乞丐、盗贼、僧道、身体、器用、舟具、衣饰、饮馔、数目、疾病、生死、人事等（傅崇矩编：《成都通览》，下册，47、50—66页）。这里我不打算讨论各行业使用的"行话"，而集中讨论秘密社会的秘密语言。一般来讲，行话主要是便于该业从业者的生计，而隐语则在于保守秘密。但隐语与行话有诸多联系。

(66)　Kaplan, Kämpe, and Farfán, "Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures," pp. 142–143.

(67)　刘师亮：《汉留全史》，4页。关于哥老会的起源存在争议，但这里不打算就此问题进行讨论，只是借用其故事去揭示那种文化现象。哥老会起源问题的讨论见蔡少卿：《中国近代会党史研究》，210—219页；秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，载《学术月刊》，2000年第4期。

(68)　秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，载《学术月刊》，2000年第4期。

(69)　刘师亮：《汉留全史》，第3—4页；王纯五：《袍哥探秘》，62页。

(70)　平山周、「支那革命黨及秘密結社」『日本及日本人』第69号、東京：政教社、1911年、64—65頁；刘师亮：《汉留全史》，2页。

(71)　刘师亮：《汉留全史》，3页，38页。

(72)　刘师亮：《汉留全史》，3页，38页。

(73)　William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Shanghai: Kelly & Walsh, Ltd., 1900, pp. 97–98.

(74)　Liao T'ai-ch'u, "The Ko Lao Hui in Szechuan," *Pacific Affairs* XX, June 1947, p. 164.

(75)　王大煜：《四川袍哥》，见中国人民政治协商会议四川省委员会、文史资料研究委员会编：《四川文史资料选辑》第41辑，148页。

(76)　刘师亮：《汉留全史》，5、36页；中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》，469页；傅崇矩编：《成都通览》，下册，48页。

(77)　韵陶：《四川哥老会的内容大纲》，载《时事周报》4卷15号（1933年）第4期，16页；傅崇矩编：《成都通览》，下册，48—50页；秦和平：《对清季四川社会变迁与袍哥滋生的认识》，载《社会科学研究》，2001年第2期，121页；周询：《芙蓉话旧录》，17—18页。

(78)　Wolf Leslau, *Ethiopian Argots*, London: Mouton & Co., 1964, p. 7.

(79)　李子峰编：《海底》，266—267页。除了隐语，一个袍哥到了新地方，还必须出示"红飞黑片"，这便是他的身份证或证明书。如果是紧急事务，则一片鸡毛粘在信上。此类信多用隐字书写。

(80)　"烘笼"是过去四川地区人们冬天烤火的器具，即一个小陶罐，外面用竹篾片编成一个篮子，以方便收提。陶罐里面放木炭，用炭灰盖住，其实就是一个可以随身携带的烤火盆。

(81)　傅崇矩编：《成都通览》，下册，48—50页。

(82)　傅崇矩编：《成都通览》，下册，48—50页；张光海、梁鸿鸥：《浅谈袍哥及其在南岸的概况》，见中国人民政治协商会议重庆市南岸区委员会、文史资料研究委员会编：《南岸区文史资料选辑》第2辑，1987年，111页。

(83)　《海底》记录了许多这些茶碗阵（210—236页）。威廉姆·斯坦顿在19世纪考察中国秘密社会时，对此也有较详细的记录（*The Triad Society or Heaven and Earth Association*）。

(84)　颁布于清末的《清查窝赌、窝盗、烧香结盟、传习邪教规则》规定警

察可以盘查“烟茶酒馆及戏场会场人众处所，如有三五成群，气象凶恶、行止张皇、衣服奇怪者，巡兵即须秘密尾随其后，听其言论，迹其所至。如有烧香结盟端倪，即廪知本管官先事防范，待时掩捕”。这个描述也反映了地方政府是怎样辨别秘密社会成员的。见《四川通省警察章程》（1903年），巡警部档案，全宗1501，案卷179，中国第一历史档案馆藏；崔显昌：《旧成都茶馆素描》，载《龙门阵》，1982年6期（总12期），96页。

(85) 袍哥（哥老会）与洪门同源。详情见秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，载《学术月刊》，2000年第4期。

(86) William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, p. 99；李子峰编：《海底》，210页。

(87) 关于中国龙文化，见庞进编著：《八千年中国龙文化》，北京：人民日报出版社，1993年。

(88) 仅次于“龙头”的是“香长”，掌管公口日常事务（刘师亮：《汉留全史》，31—32页）。

(89) 平山周、「支那革命黨及秘密結社」『日本及日本人』第69号、64—65頁；李子峰编《海底》，第220、227页。

(90) 李子峰编：《海底》，210、213、218页，275—278页，269页。

(91) 李子峰编：《海底》，210、213、218页，275—278页，269页。

(92) 李子峰编：《海底》，210、213、218页，275—278页，269页。

(93) Wolf Leslau, *Ethiopian Argots*, p. 7；Kaplan, Kämpe, and Farfán, “Argots as a Code-Switching Process,” pp. 143–144, 146.

(94) 如“落马”原是指一个袍哥遇难，现在指一个官员因贪污或其他原因下台；“拉稀”原指一个人不负责，现指在发生冲突时的胆小行为；“抽底火”原指一个秘密暴露，现指暗中损害他人利益；“落教”原指做事按规则办，现指实现对朋友的承诺。有些表达则完全沿袭旧意，如“打滚龙”指一个人落难，“扎起”指冲突时相助，“下𤆵蛋”指关键或危险时刻临阵脱逃，“关火”指一个人有决定权，“乘火”指一个人勇于承担责任。（傅崇矩编：《成都通览》，下册，48—50页；平山周、「支那革命黨及秘密結社」『日本及日本人』第69号、63頁；王纯五：《袍哥探秘》，61—65页。）这个现象并非中国所独有，在关于美国和加拿大的有关研究中，戴维·W．毛雷尔指出“今天，黑话中的许多词已被主流文化所熟悉，

这是由于非法的次文化及其在小说和电影中的表现逐渐地渗透，不知不觉地进入日常语言的使用当中”（David Maurer, *Language of the Underworld,* p. 37.）。

第四部分　麻将：跨世纪的困惑

2000年10月，成都发生了中国第一例由打麻将引起的法律纠纷，得到了全国范围的关注，并引起了一场关于个人权利、集体利益和城市形象的大论辩。故事的主角是28岁的余女士，她住在居民小区一幢普通公寓的二楼，房间的窗户正对着楼下居民委员会（下文简称居委会）设立的居民活动室，那里是小区居民，尤其是退休老年人打麻将的主要场所。不分昼夜的麻将声令余女士和她的孩子夜里辗转反侧，难以入睡，她甚至患上了神经衰弱，不得不依赖安眠药物以助休息。就此问题，余女士不断向居委会投诉，甚至几番报警，但仍未得到解决。余女士最终将居委会告上法庭，指控居民活动室产生的噪音严重危害了她的健康。

这起诉讼引起了当地居民和各路媒体的强烈反响。超过300位居民和20家以上的媒体出席了11月16日举行的第一次听证会。这一诉讼案之所以吸引了如此大规模的关注，归根结底还是因为麻将对百姓生活的影响非同小可。[(1)]麻将是中国最为流行的娱乐方式之一，人们都关注这件案子会如何影响城市的日常生活。另外，这个案例引起了社会的广泛关注，人们讨论打麻将是否损害了成都慢节奏的“休闲之都”的声誉？麻将的价值和意义是否需要重新评估，现代生活中是否要保留它的一席之地？健康的娱乐和生活方式又该如何定义？最重要的一点是，社会该如何在集体利益和个人权利间寻得平衡？虽然社会主义国家一向对前者赋予更多地强调，但随着社会、经济的发展，人们亦愈发注重对个人利益的追求。可以说，这起诉讼给了世人一个思考上述问题的机会。

麻将的政治

百年反麻将运动

将麻将视为社会问题并非新现象，它实际发轫于晚清的城市改

革。其时新式知识分子和地方精英将打麻将视为恶习，认为它既浪费时间，又是赌博行为，因此当在查禁之列。20世纪初，鸦片和赌博成了警察查禁的主要对象，打麻将当然受到波及。然而在辛亥革命以前，较为成功的是查禁鸦片的运动，以麻将为主要形式的赌博在经历了警察反复对住宅、茶馆和街角打麻将的清查惩戒之后却仍然随处可见。虽然清查惩戒打麻将的举措不但表达了改良者们对于赌博的厌恶，更是他们对中国最为流行的娱乐活动的彻底否定，但亦没有任何改良能够将业已流行数百年的大众娱乐立即叫停。整个民国时期，麻将依旧盛行于各种公共及私人空间。麻将积习之顽固难除，原因便在于其易于操作、上手轻松，不论作为家庭消闲活动，还是大众娱乐形式，都颇为合适，更不用说其所基于的极其深厚和稳固的文化土壤了。[2]

1949年以后，打麻将被定义为“落后的”和“资产阶级的”生活方式，遭到“革命文化”的猛烈抨击，[3]导致这个活动退出了社会交往主要形式的位置。然而改革开放之后，伴随着经济改革、社会进步以及社会生活日益宽松，打麻将之风在全国范围内复苏，并达到了史无前例的普及，尽管同时并存着多种别样的娱乐形式，麻将仍是最受欢迎的，其流行程度就如一句幽默的段子所言，真是“全国山河一片‘麻’”[4]。

成都的声名长久以来便和麻将紧密联系，尤以茶馆中的麻将最为著名。过去，成都的茶馆是三教九流聚集一处从事种种“勾当”的地方：无事闲聊、散布流言、商谈生意、借债放债、寻找工作，或从事非法活动，或聚集批评国政，或抱怨生活艰难，等等。当然其中亦少不了娱乐项目，如赌博、下棋、打牌以及打麻将。[5]共产党接管成都之后，城市中茶馆的数量急转直下，“文化大革命”时期落至最低点，但在改革开放后得到了大幅回升，繁荣程度甚至达到了历史最高峰。较以往不同的是，茶馆中打麻将的人越来越多，一些居委会也顺应这个潮流，提供场所给市民尤其是老年人从事麻将、棋牌等娱乐，有的还佐以茶水点心。类似的机构成了“准茶馆”，不同的则是他们是免税的，也不需要经营执照。余女士案例中的活动室就是这么一个地方，它俨然成了整个小区的社交中心。

本部分的研究把焦点集中在分析2000年媒体关于麻将的报道，考察世纪之交日常生活和大众文化的演变趋势，这些变化反映在政治、经济、社会、文化等方面，其中所涉个人权利和集体利益的冲突尤为明显。人类学家保罗·费思塔（Paul Festa）对当代中国麻将进行过深入的研究，并解释了相关社会文化现象，诸如“民族主义”、“中国性”（Chineseness）、“文明性”等问题。他通过麻将的例子来“展现党和国家如何对个人娱乐形式进行规范，以构建民族国家及其消费经济”[6]，但并未对麻将在日常生活及社会方面的影响进行分析。相较于费思塔从全国的角度观察麻将问题，我则希望以一个城市个案来提供实证研究。此外，在中国，虽然打麻将过程中往往涉及赌博，但本部分并不以此为关注点，而是着力考察伴随其中的个人权利和集体利益的纠纷，以及今日中国市场经济怎样与传统生活方式共存并发生冲突，在多大的程度上改变了城市的形象。此外，面对提倡“健康的”生活方式来提升城市形象的呼吁，民众、媒体和政府怎样做出反应，亦在本部分中得到分析。通过检视围绕打麻将事件而产生的一系列问题，我希望考察茶馆和茶馆文化是如何反映社会变化的，并尝试探讨整个现代中国城市中出现的新问题，以及怎样寻求解决这些问题的办法和途径。

麻将官司与居委会

前文提及之诉讼，于2000年11月16日进行的第一次法庭听证会为我们提供了不少纠纷的细节：2000年10月7日晚10点20分，居民们在活动室中打麻将的吵闹声，使得余女士和她的小孩难以入睡。余女士前去劝阻，但没有人理会她。她一怒之下便剪了活动室的电线。第二天早上，居委会的工作人员将余女士在小区门口截住，要她必须对前一晚发生的事进行解释和认错后，方能离开上班。面对此种情形，余女士再次报警，前来解决争端的民警建议居委会另择新址设立活动室。居委会于是决定召开一次居民全体会议，商讨解决办法，决定晚上能否打麻将，什么时候关闭活动室等。参加会议的一共有近70位居民，绝大多数是退休的老年人。居委会主任首先解释了这桩打麻将引起的纠纷的经过，并介绍了《中华人民共和国城市居民委员会组织

法》的相关条款，接着便请居民们自由发言。不难想见，绝大多数人都支持打麻将。一位72岁的老人说：“老年活动室应该开！老年人打点麻将娱乐一下是应该的！”接下来人们争相发言，异口同声地认为活动室应该继续开下去，不过在活动室开放时间的问题上，他们同意可以稍作限制。一位老人说：“不能为了她一人的利益牺牲我们大家的利益。”显然，在这个案例中，集体利益和个人权利间的冲突彰显无遗。在过去，人们总是被告诫“个人应该服从集体”，但余女士的行动明显违背了这一原则。此类行为也许可以被理解为个人权利意识觉醒的结果，是对过去既定观念的挑战。



图4-1　成都退休大妈在茶馆里打麻将

资料来源：作者2003年5月摄于成都一家茶馆。

在会上，余女士不断重申她的处境，希冀得到别人的理解，并且反复强调：“老年人可以有很多娱乐活动，为什么不搞点别的？难道只有打麻将才是娱乐？打麻将也行，但是不能影响别人的休息。”她抱怨有些人从早上8点就开始打麻将，中午吃饭后接着打，并一直“战斗”到深夜。“难道我们也得陪着等到深夜才能休息？”她要求麻将室将开放时间限制为早上10点至中午，以及下午2点到6点，中午及晚间关闭，以保证她和孩子的休息和学习时间。有人对此提议非常不屑，质问她有什么权力去干涉别人的娱乐内容和时间。他们抱怨道：“全院300多户人都不反对打麻将，就你一户闹得凶，你太霸道了！”一个老

人生气地嚷嚷道："你想清静可以，就不要在百寿巷住，就不要在成都住！"余女士微弱的抗争声逐渐被淹没在了批评与质疑中。在会议将近尾声之时，居委会负责人提出投票决断，结果是67票支持晚上打麻将，1票弃权，只有余女士1票反对。作为妥协，居民们同意活动室冬天和夏天的关闭时间分别设在10点和11点，过于吵闹的人则将被请出麻将室。(7)

面对这样的结果，余女士觉得自己别无选择，唯有将居委会告上法庭。"这样的结局早在意料之中！"余女士说："在这个异常酷爱打麻将的大环境里，从一开始我就是孤立无援的。但我认为，这样的事不能用少数服从多数的原则来衡定。我决心诉诸法律来讨回自己的权利。这官司我打定了！"(8)余女士一共向法庭提出了三点要求：第一，被告停止在活动室里制造噪音；第二，被告赔偿原告5000元医药费和工资损失；第三，被告方支付诉讼费用。面对余女士的诉讼，居委会代表则反复声明居民活动室的设立符合上级规定，是合法的非营利组织。活动室房间的面积连十平方米都不到，所以人们在其中所产生的噪音并不足以危害余女士的身体健康，而且噪音和余女士的症状之间也没有直接必然的联系。但余女士则出具了两份材料，一份是医生证明，确认了她神经衰弱的症状；另一份是警方的报告，证实了噪音问题的存在。但法庭认为，这些证明并不足以支持余女士的申诉，并指出此案的关键在于能否证明"打麻将"和"噪音污染"之间的必然联系，因原告被告双方均无法对打麻将是否构成噪声污染进行举证，因此法庭决定安排成都市环境监测局对噪音指数进行测定，并在具体测量数据公布之前暂时休庭，择日再审。

之后不久，被告律师公布了他的调查报告。其中提到，该居委会曾经连续六年被授予"优秀居委会"的荣誉，所以将其称为"麻窝"与事实不符。报告声称他们调查访问了不少居民，当他们将余女士誉为"反麻勇士"时，恰恰忘记了案件事实本身，而将注意力集中到了"该不该打麻将"的问题上。人们忽略了案件的实质其实是活动室的噪音是否会导致噪声污染，而此类噪音不仅仅会由打麻将产生，更可以因其他活动，比如下象棋、弹钢琴等产生，这与人们是否应该打麻将并没有任何联系。吊诡的是，若噪音来自弹钢琴，那么此番诉讼还会得

到媒体如此程度的关注吗？报告认为，余女士非常聪明地利用了民众对麻将的反感，因此能够得到大众的同情和支持。调查报告还指出，原告方“每晚都有一些麻将爱好者在此打麻将至深夜”的说辞并不准确，事实上，除了打麻将，活动室的老人们还下围棋、象棋、跳棋等。居委会设置活动室的初衷符合上级的规定，其目的并非为赢利，而是为了丰富退休老人的业余生活，给他们提供社会交往的空间。因此，被告并未侵犯原告的利益，亦没有直接证据可以证明原告的控诉，即余女士的神经衰弱症状和孩子成绩下降等问题与活动室中打麻将的行为有关联。噪音处处皆有，但法律条文只适用于违反环境保护条款的违规行为。在这个案例中，打麻将产生噪音折射出的更多的是道德问题，而非违法的行径。[9]

这件案子实际上把政府置于了两难之境。在社会主义的城市中，居委会是社区管控的最基层组织。1949年新中国建立伊始，它们便作为城市管理的有效工具而设立，并在各个时期的社会和政治运动中表现活跃，同样也在为“规范”的社会生活的努力中扮演重要角色。[10]根据《中华人民共和国城市居民委员会组织法》，居委会被定义为“居民自我管理、自我教育、自我服务的基层群众性自治组织”，而全中国有119000个这样的机构，编织成一张巨大的基层管理网络。同时，因为居委会的主任和成员多从退休居民中直接遴选，所以他们一般与其他居民私交甚笃。作为联系国家和社会的准官方组织，居委会起着维系政府机构和民众之间关系的作用，[11]其功能包括调解邻里纠纷、维持社区治安、保障公众福利，等等，是城市管理体系的最基层结构，而为人数不断增长的老年退休人员组织业余休闲活动，则往往成为其重要的任务之一。因此，居委会的这种职能决定了其对老年人打麻将行为的支持。实际上，居委会常常面临着一个尴尬局面：为居民提供打麻将场所有违社会主义道德观，却与其官方定义的职能——丰富居民的业余生活相契合。

麻将造成的社会问题

麻将具有大众娱乐和非法赌博的双重属性。[12]1949年之后，政府将赌博列为非法行为，严加惩治，并取得了显著的成效。虽然少数

人还在家里打麻将，但公共场合已经不见麻将的踪影。“文化大革命”初期的“破四旧”运动中，麻将被视为“旧文化”的标志，几乎所有的麻将牌和有关器件或被红卫兵销毁，或被惧怕遭到惩罚的人自行处理。(13)然而在改革开放之后，麻将的命运发生了彻底的改变，(14)市场经济的发展减少了政府对民众私生活的管控，因之给人们的日常消闲活动提供了更多的公共空间。麻将迅速占据了人们工作之余的闲暇时光，从私家客厅到街角、茶馆甚至工作场所，几乎无处不在，麻将掀起了其前所未有的风潮，人们因此带有贬义地称之为“麻将疯”。(15)



图4-2　小镇上的老人在简陋的社区活动中心打麻将

资料来源：作者2019年7月摄于成都平原上的三台县郪江镇。

在成都，几乎所有的打麻将活动都会涉及赌博，即使有些赌注非常之小。对于大多数人，甚至包括某些官员和大学教授来说，打几局小赌注的麻将已经成为最流行的消遣，而正是“赌”使得这项活动更具吸引力。一名记者曾做出如下估计：2000年时成都有500万人，而春节期间80%的家庭都有麻将局。因此一城之中，同时可能有100万个麻将的“战场”。此类推测尽管往往过于夸张，却反映出了麻将的流行程度。“打点小麻将，吃点麻辣烫，喝点跟斗酒，看点歪录像。”这句顺口溜拿捏住了世纪之交成都老百姓廉价而充满生活气息的日常生活的精髓，是一句颇得人心的调侃。因为大多数老百姓负担不起奢侈消费，所以打麻将便成了他们的最佳选择。现代都市生活节奏明快，麻将的玩法也与旧日不同，过去充满技巧性的玩法如今被改造得更加简单易学，迎合了更多人的偏好和口味。

茶馆，作为百姓小赌一番的理想场所，自然而然会被“麻将风”席卷裹挟。比如致民路的十一街，被人们戏称为“麻将一条街”。在这条只有50米长、10米宽的小街上，竟然开了五家老式茶馆，摆开的麻将桌占了整条街的三分之一，而茶馆外的路面则被自行车和老年车占据。(16)成都郊区龙泉驿，以春天盛开的桃花远近闻名，吸引了大量游客，这里还举行一年一度的“成都国际桃花节”，却成了“麻将大战”的战场。桃花时节，一些村庄的桃花林中，每天上万人在那里打麻将。又根据2001年3月的一则报道，龙泉山脚下的桃花山庄，107张麻将桌座无虚席。人们表示，“这里才是打麻将的好地方，天气暖和、空气新鲜、景色优美、有吃有喝、服务也周到”。这也引起人们担忧，“踏青赏花的‘桃花节’俨然一场麻将大会战”，桃花节是否会成为“转移阵地”的“麻将节”？(17)

虽然大多数“麻将之战”是其乐融融的“和平”之战，但不时也有各种原因引发的冲突。有的人输了钱，有的人为争座位，便恶语相向，甚至斗殴。比如程某在街边打麻将，刘某站在身后不断给其当参谋，程某听了刘某的建议，输了牌局。当刘某仍然在后面指指点点，程某怒由心生，反身一拳打破了刘某的鼻子。(18)另一则事例，八个人在一

家“农家乐”中打麻将，和邻桌发生争执，进而动了手。双方互相丢掷茶壶，抡起了椅子，最终导致两人受伤。[19]尚有不少家庭纠纷是由麻将引起的。比如一天下午，范某和妻子去一家茶馆打麻将。范先生忽然发现茶馆老板赵某将手放在了其妻座椅的扶手上。回家后，范某越想越不是滋味，认为他老婆和赵老板有不正当关系，愤而扇了妻子一个耳光，而妻子对无缘无故挨打摸不着头脑，坚称自己无辜。凌晨3点，范先生带着妻子去赵老板家对质。赵老板一开门，范先生便用刀片向其脸部划去，后在医院缝了八针。虽然赵老板认为自己并没有做错任何事情，但范先生却逼其支付2000元作为“赔偿”，第二天，范先生被依法逮捕。[20]这些暴力事件为官方和媒体批评打麻将提供了极好的例子，证明了它们的说辞，即打麻将可能引发各种社会问题。

有些人沉迷麻将无法自拔，工作时间打麻将，甚至玩忽职守。一位居民曾向当地报纸抱怨他在一家诊所的经历：这位先生送他生病的妻子去诊所就诊，但四处找不到医生，足足等候了一个小时后，最终在诊所隔壁的一间茶馆里找到了在麻将桌上战斗正酣的值班医生，该医生竟然让他不要急，等打完这一圈再说。[21]另一起事故则是一个四个月大的婴儿因为母亲出门打麻将被独自留在家里，不幸蚊香将蚊帐点燃而被活活烧死。[22]亦有一些人因贪恋打麻将而伤害健康，例如2000年春节期间，一位孕妇因为打麻将时间太长几乎昏倒，造成早产，被紧急送到医院救治；另一位则是高血压患者，打了一天麻将，在麻将桌上发生脑出血，送到医院后死亡。[23]此类关于麻将的负面报道越来越多地出现在报纸上，引起了人们的愈加关注和批评。因此，如何处理类似的问题让地方政府和官员非常头疼。

这些例子当然也反映了打麻将是多么的有吸引力，麻将有着巨大的魅力，它能够使人们沉湎其中而忘却什么是当务之急。这些案例也说明将这项活动限定在理性的范围内是很困难的，许多社会问题和个人性格缺陷，往往通过打麻将暴露出来。人们打麻将的时候，经常焦虑不安，容易暴躁，因此爆发暴力行为，扰乱公共秩序。这些事件频频发生，当然也会影响一座城市的形象。

麻将问题上的国家与个人

国家对麻将的管控

改革开放之后，社会生活日益宽松，麻将因之复兴。尽管媒体不断批评此项活动，却始终没有机构对其施加严格的管控。显然，有关部门对麻将之于民众，尤其是老年人生活的重要性心知肚明，虽然也知道此种广为流行的涉及赌博的行为，违背了政府对赌博的禁令和社会主义价值观的构建，但从未尝试过对其严加管制。地方政府的处理态度一般也较为温和，不提倡亦不反对。理论上来讲，茶馆里任何形式的赌博，不论所涉金额的大小，都是违法行为，但通常的处理方式是只要不出岔子，便都持“睁一只眼闭一只眼”的态度。官方对麻将的不支持态度，常常由媒体来进行具体表达。

纵然政府从未完全禁止此种娱乐方式，却对特殊的群体、时间和地点进行了限定：官员和政府机关的公务人员严禁在上班时间打麻将。理论上来说，赌博在中国是违法的，但少有人因此受到检控。直到2000年12月，即上文所提及中国麻将第一起诉讼的两个月后，和麻将赌博有关的案件才首次在成都接受审理。该案件的“主角”是无业者陈某，其在茶馆中经营麻将赌博，作为生财之道。他被判刑五年，罚款3000元。[24]这里政府所力图管控的并非赌博的参与人，而是此类活动的经营者。

2000年2月，在一年一度的成都人大、政协会议上，不少代表提出应该禁止在街边打麻将，因为它已然成了“街头一怪”，不仅阻塞交通，更有损城市形象。他们抱怨打麻将如此盛行对城市的商业环境有消极的影响，外地游客也对街头巷尾、无处不在的麻将桌有不少微词。[25]有鉴于此，2000年3月，市政府对成都打麻将最如火如荼的地方——府南河一带的茶馆出台了禁令，原因是府南河是成都的名片，此地熙熙攘攘的麻将桌会给外地人留下成都人无所事事的观感，而有损城市形象。为了应对政府的这一举措，不少茶馆也有妙招拆解，以“室外喝茶室内麻”的策略相应对。[26]

反对麻将者还指出，打麻将往往掺杂着腐败。比如一些人以打“工作麻将”（社会上经常简称为“工麻”）来和官员建立特别关系，故意给他们“点炮”，以此为自己的生意“铺路”。[27]这种行为虽然确属

行贿，但很难严格查证或是立案调查。2000年底，政府终于出台规定，禁止公务员上班时间打麻将，并对违规者施以扣工资和减少年终奖等形式的处罚，然而这些规定在非办公时间却并无效用。[28]2003年，四川省政府终于对“工麻”下了重手，对各个岗位的干部出台了四项禁令：禁止在工作时间、工作场所打麻将；禁止在地方上的工作会议期间打麻将；禁止和下属打麻将；禁止参与任何形式的贿赂和赌博活动。有关部门表示他们并不打算全面禁止打麻将，但至少要对身居要职者的违规行为进行控制和惩罚。在政府出台“四项禁令”后不久，便有超过30名官员因违反相关规定遭到惩罚。四川省社科院的专家还举办了关于“麻疯病”的专题论坛，围绕“官员及下属娱乐活动的过度开展及其对城市经济发展的不良影响”议题展开讨论。[29]

个人权利和集体利益的矛盾

余女士此番诉讼背后的意义其实远远超过了这起案件本身，它引起了全国范围内关于城市形象、城市认同、生活方式、个人权利，尤其是个人权利和集体利益之间冲突对抗的激烈讨论。讨论主要围绕两个问题进行：第一，社会应该怎样在个人权利和集体利益之间寻得平衡点？第二，打麻将是不是成都“落后”的表现，并因此损害了城市的整体形象？我将在本篇中讨论第一个问题，在下一篇中对第二个问题进行集中分析。

如何平衡个人权利和集体利益是一个复杂的问题。余女士实际是独自与居民小区中其他居民抗衡，记者进行调查之时，不少居民认为他们打麻将是一项健康的活动，并没有违反任何法律。一位女士抱怨余女士毁掉了整个居民小区的声誉，她自己成了“反麻勇士”，而其他居民则在全国人民眼中成了“麻将疯子”。居委会曾经是模范单位，荣获多项奖项，但这一切都因此次诉讼被抹得一干二净。[30]在中央电视台的一期访谈节目中，一个居委会干事诉说了处理此类纠纷的难处：“如果我满足了她（余女士）的要求，那么广大的群众不答应。从另外一个侧面我就剥夺了这些群众活动的自由。因为每个公民都应该享受他们自身的权利。我觉得这个问题就是邻里之间应该是有互相宽容、互相谅解的问题。我觉得还是一个心态的问题。”首次听证会

之后，中央电视台《实话实说》栏目专门做了一期节目，邀请有关专家、余女士以及听众共同就这次事件展开探讨。一位专家认为，虽然“少数服从多数”是一个很好的原则，但也仅适用于公共事件。余女士和其邻居之间围绕麻将产生的冲突，实际是关于公民权益的一起纠纷，投票表决的处理方法其实并不适用。(31)

中央电视台该期节目的大多数嘉宾也认为，这次纠纷可以通过更好的沟通来解决，没必要诉诸法律，而余女士则重申她已经做了最大努力，上法庭也是不得已而为之。“在我们大院里，如果你不打麻将，完全就会变成另类，就是这样一个环境。”余女士认为凡是不打麻将的人都面临着类似的痛苦，但他们过于胆怯而不敢出声。中央电视台的主持人则提醒余女士，听众的建议或许非常有帮助，余女士处理邻里关系的方式可能不是最佳选择。而余女士则回应道，她与邻居之间除此之外并无其他纠纷。一位律师提出，通过法律程序追求自己的权益是她的合法权利，但并不是一个上策，余女士因为媒体的关注而承受的压力显然比麻将的噪音大得多。她即使赢了官司，仍然需要面对如何修复邻里关系的问题。(32)

《中国青年报》采访了一些背景各不相同的人，想听听他们对待此事的态度。一位60岁的退休女士说她和丈夫是“典型的麻将疯”，退休之后，他们觉得很孤单，打麻将带给他们很多快乐。但他们打麻将的时候，总是注意不去打扰他人。她认为居民小区处理事情的误区，是没有考虑到余女士的个人利益，也没有去努力营造一个静谧平和的生活环境。麻将可以打，但要以在合适的时间、合适的地点为前提，不应打扰别人，比如可以在麻将桌上铺一层桌布来减小噪音，等等。打麻将的人也应该注意自己的举止，不要过度喧哗，也不应该将麻将牌用力拍在桌上。老年人更不应该因为长时间打麻将而影响了身体健康。本次诉讼所涉双方应该相互理解，为了这样一桩“小事”而闹上法庭实在是没有必要。(33)对于其他人来说，这起纠纷的确缘于区区小事，但对于余女士来说，却是每天都要面对影响生活和休息的噪音的大问题。我们也可以因此看出为什么个人的利益会经常被社会忽略，因为事大事小是与自己相关程度联系在一起的。

事实上，无论诉讼的裁决如何，某种程度上来说，余女士都是赢

家。这桩官司被受理以后，活动室便关闭了，居民们也不再在那里打麻将了。不过很难说余女士是真的“赢”了，虽然居委会关闭了活动室，但一些居民警告余女士说，一旦官司结束了，他们立刻就会回去。甚至余女士自己也认为她终归是个“牺牲品”。不仅她和居民们的长期不和升了级，她自己也因为公众的关注以及随之而来的压力和男朋友分了手。当然，“我决不会妥协，”余女士表示，“因为全国的人民都在支持我。”她说不少人对她表达了精神上和物质上的支持，但也有人恶语相加。(34)

2000年11月16日那场全国瞩目的听证会，引起了多家报刊及电视媒体的关注，但自此以后，此事件便迅速地淡出了人们的视野，之后的听证会、审判以及裁决也都没有再被报道过。直到2007年3月，《天府早报》才有一则报道回溯了余女士这则案子的结果：官司还没有判决，余女士就渐渐淡出了街坊的视野，随后便毫无征兆地消失了。六年之后，当记者试着在她曾经住过的居民小区寻找余女士时，当地的居民们依旧对那桩著名的麻将官司记忆犹新。“怎么不知道她哦，你要找她，她早就搬走了。”“院子里都反感她，这个女人日子怎么会好过？”记者辗转联系到了余女士，并找到了她的新家就在离原来住宅仅十分钟路程的一个小区。余女士告诉记者她搬家了，有了新工作，而且又结婚了。她还表示，虽然她起诉居委会后活动室就关闭了，但她仍然开心不起来。“不可能在里面住了，一个院子里，基本上都有一千人吧，一个人和一千人斗，怎么可能？有人说你，也有人吐口水，还打过架。儿子也受欺负。加上男朋友离去，我不怕告诉你，当时，连想死的心都有了。”但她补充道，自己并不遗憾和后悔：“我不后悔，为什么要后悔，我没有错啊。人这一辈子，怎么能这么窝囊？我跟你讲，真的住久了，没有人能够忍耐！”她告诉记者现在她很开心，尤其是对她新的婚姻和工作非常满意。(35)

从余女士的麻将官司，我们可以看到小区居民与大众反应和媒体的明显不同，这个不同还体现在大家共同认同的道德准则和个人利益间的巨大差距。从共同认同的道德准则来看，大家都认可不要打扰别人的正常生活，但当人们面对的是个人利益的时候，这种共同认同的道德准则有时候则被放在了一边，而偏向于维护更多人的利益。

城市、休闲与日常生活的冲突

城市形象和城市精神的争论

媒体的报道显示大多数人都支持余女士，原因在于他们看待麻将的共同态度，即认为“麻将是祸水”。一位女士告诉记者，她起了个大早来到法庭支持余女士，她反对打麻将是因为其“又费时又惹事”。一位男士表达了同样的观点：“麻将是一种精神鸦片，长期沉浸其中会丧失斗志。”另一位女士批评居委会，“打着老年活动中心牌子的娱乐室，差不多都是居委会创收的工具”，因此，用于打麻将的活动室应该被关闭。然而，我们同样听得到为麻将辩护的声音。一位老人说：“打麻将是一种极合适的休闲方式”，人老了无法参与强度大的活动，“不打麻将又能干什么？”一名中年人对老人的辩护表示同意：“吃点麻辣烫，打点小麻将，本来就是成都人的休闲方式”，既然麻将已经被视为一种体育活动，为什么我们现在要反对它呢？(36)

这场官司让人们重新思考城市的形象和城市精神的问题。对打麻将现象的主要批评声，便是这种行为有损城市形象，犹如一位学者指出的，“有外省人调侃，成都的城市名片是‘麻将’，四川的形象大使是‘幺鸡’，颇值得我们一笑之余而深思”。(37)一些官方人士认为，目前，四川正处在西部大开发的热潮中，成都又是西部大开发的中心城市，“全民皆麻”的现象不仅有损成都这座现代“经济城市”的形象，同时也使得市民们成天懒散，如果因麻将影响了成都的城市形象实在悲哀。(38)有趣的是，这里把成都定位为“经济城市”，和改革开放前有异曲同工之妙，那个时候是要把成都建设为工业城市。其实，越来越多的人更认为成都应该是消费、旅游、休闲的城市。

一位成都籍的作家说，人们觉得成都是个“宜居”的城市，他本人起初觉得这种评价是一种赞许，但现在对这样的评价越来越反感，因为他发现，人们从来就没把成都和“干事情”“创业”等联系在一起。他确信，只有成都人认为成都“不再以过日子的地方”沾沾自喜之后，“才算是向现代人迈出了实质性的一步”。(39)这一类的评价代表了不少人的看法，即经济的发展比生活质量更加重要。一名年轻记者担心外地

游客看到街头巷尾的“麻将客”之后，对城市“慢节奏的生活方式”留下不好的印象，她不希望成都因为中国的第一场麻将官司而得到空前的关注。(40)

一位成长在成都、目前在深圳工作的读者给《四川日报》打电话，表达了她对成都人生活方式的看法：

> 我在成都时，做得最多的事便是读报纸、看电影、泡吧、坐茶馆。享受安逸，满足、沉溺于自以为是的“小康”生活，不去想太多太大的事，似乎是成都人生活的准则。待在这里，常让我担忧：这样下去，会不会使我的意志消沉？深圳则是另外一番天地，这里创业的气氛很浓，人们奋发进取，工作之余忙着充电。成都人要是能有深圳人一半的紧迫感和危机感，成都就能实现大的跨越。(41)



图4-3　老人们在彭镇观音阁老茶馆外面打牌

资料来源：作者2019年7月摄于成都郊区彭镇观音阁老茶馆外。

这位读者的看法，非常明显以职场是否成功作为评判的标准。因此，在这位读者的眼里，相当多的成都人是失败者。

实际上，早在1920年代，人们便对成都慢节奏的生活方式颇有微词，但教育家舒新城不媚时俗地对成都人钟情茶馆做如下理解：

> 我看得他们这种休闲的生活情形，又回忆到工商业社会上男男女女那种穿衣吃饭都如赶贼般地忙碌生活，更想到我这为生活而奔波四方的无谓的生活，对于他们真是视若天仙，求之不得！倘若中国在时间上还能退回数十以至百余年，所谓欧风美雨都不会沾染我们的神州，更无所谓赛因斯（Science）先生者逼迫我们向二十世纪走，我们要为羲皇上人，当然有全权的自由。然而，现在非其时矣！一切的一切都得受世界潮流的支配，成都式的悠闲生活，恐怕也要为川汉铁路或成渝汽车路而破坏。我深幸能于此时得见这种章士钊所谓农国的生活，更深愿四川的朋友善享这农国的生活。[(42)]

舒新城赞赏成都传统的、慢节奏的生活方式，对茶馆提供的物美价廉的娱乐活动也很是憧憬，这与他当时以及我们今天很多人的评价截然不同。

为了宣传城市的形象，2000年末“成都千年信物组委会”成立，其目的是选择一项最具有意义的、最能表现成都特色的纪念物。被选出的物品将长埋地下，想象一千年后由后人取出，以此了解我们今天的社会和生活。2000年11月30日，搜狐网发起了关于成都千年信物评选的线上调查，短短几个小时内，便有不少网民参与投票，结果55%选择了麻将，而只有25%选择了大熊猫。媒体将此一结果评价为成都人的“黑色幽默”，一位学者则认为这番投票是对浪费时间和精力打麻将活动的生活方式的嘲弄。[(43)]

虽然“反麻运动”声势浩大，但不少人仍对打麻将持积极态度。一些人认为麻将是中国传统文化的组成部分，对社会稳定有利。他们认为麻将既然被体育总局认证为一项正规的体育活动，那便应该作为传统文化精粹，尤其是老年人的消闲活动被推广。虽然人们的业余消闲活动很多，却少有适合老年人的。高尔夫球和保龄球常常被视作高端的运动方式，但并不适用于普通退休老人的日常休闲。[(44)]当今社会应

该容忍各种生活方式，既然有的人偏好在街角跳舞做操，进行体育锻炼，那么另一些人更喜欢坐下来打麻将，便也无可厚非。不少下岗工人无所事事，打麻将正可以帮助他们度过相对困难的日子。此外，麻将还可以促进家人之间、商业伙伴之间的人际关系，加强沟通而增进感情。[45]因此，打麻将的行为是合法的，但须注意的则是不应上瘾。随着生活节奏的不断加快，只要不涉及赌博或影响别人生活，麻将仍是放松身心的健康活动。政府可以考虑对打麻将划定特定场所，如茶馆里设立“麻将区”。从道德层面上来看，评论者们支持同情余女士的反麻行动，但同时也认为她的反应过激，有小题大做之嫌，并损害了成都的城市形象。[46]

相对来说，有的官员的态度显得较为开明。在2001年10月一次关于成都旅游发展的会议上，一位国家旅游局的官员建议推广“麻将文化”来打造成都“休闲之都”的声名。他甚至建议干脆建一条“麻将街”，办一份《麻将报》。但这一提议遭到了一些地方知识界人士的反对。一位大学教授认为这不切合城市“发展现代文明”的目的，成都人每天夜以继日地打麻将，占据了所有假期节日和休息时间，换来的结果便是成都人“无所事事”的名声。他提议召开一次有关休闲和旅游问题的会议，讨论休闲方式的多样性，包括体育锻炼、艺术活动、美食鉴赏、园林休闲，等等。[47]2004年，《新周刊》就将成都列为继北京、上海和广州之后的“中国第四城”，其“城市魅力”被认为最具特色。相对于上海的“小资文化”和广州的“商业文化”，成都因其“市民文化”而为人所熟知。在成都，不论贫富，都能够找到适合自己的娱乐方式，这造就了一座“非常祥和”的城市。在大部分中国城市疲于追求经济增长之时，成都却不紧不慢地乐享休闲愉悦的生活方式。正如文化名人易中天所评论的：“如果说广东人敢于生活，成都人则善于生活。”《新闻界》杂志2004年第4期则刊文称：“这些对成都的评论，都显示出成都是一个注重生活品质的城市，并没有因为经济建设而忽视精神生活，这是成都的品牌打造和城市运营最为成功的地方。”

麻将、休闲以及日常生活

“麻将风”并非成都特有的问题，而是风靡全国。就像一句风行的

段子所说："十亿人民九亿赌，还有一亿做候补。"[48]这固然过于夸张，但也反映了麻将是中国最流行的娱乐方式的事实。1991年《社会》杂志刊载的一篇文章便曾就此问题展开讨论，发现四分之一的上海人，从老人到孩子，都会打麻将，且大多要小赌一把。文章认为，麻将如此风行的原因主要有六点：第一，舆论宣传的某些失误助长了"麻将风"的盛行。前几年公安部明确麻将不作为赌博工具后，舆论片面地强调了麻将的娱乐属性，宣传麻将是高级娱乐工具，可锻炼智力，防止老年痴呆症，增进家庭和邻里之间的和睦等。第二，两个文明发展不平衡。改革开放以来，群众的物质生活水平提高，对精神文化生活提出了更高的要求。尽管社会精神文化建设已经有了较大的发展，但还是不能满足人们的需要。居民反映娱乐场所少，电视节目乏味，而舞厅、卡拉OK、音乐茶座等场所，又非工薪阶层能经常光顾。而麻将作为历史遗留下来的传统娱乐方式，简单易学，老少咸宜，花样多，变化无穷，富有刺激性，正好填补了这一消费空档。第三，少数党员干部参与打麻将，起了推波助澜作用，"麻将风"之所以屡禁不绝，原因之一在于一些党员干部带头搓麻将乃至赌博，使一些群众有了"榜样"。所以，过去居民悄悄地打麻将赌博，现在不少人却是堂而皇之地进行。第四，由于赌博和娱乐的界限不清，客观上给治理"麻将风"造成很大的难度，在具体处理麻将赌博时，往往不易把握政策。第五，处罚偏轻偏宽，助长了"麻将风"发展，这样对麻将赌博就没有多大的威慑力，也很难制止其发展。第六，工作节奏慢，生活压力小，"麻将风"发展有了客观条件。生活有保障，无忧无虑，生活无压力，不思长进，把空闲的时间用来搓麻将。[49]



图4-4　老人们在彭镇观音阁老茶馆里打牌

资料来源：作者2015年秋摄于成都郊区彭镇观音阁老茶馆。

打麻将作为休闲活动由来已久，中国也的确有资格被外人称为“麻将之国”。对打麻将的批评，包括浪费时间、牵涉腐败、有损城市形象等，从来就不绝于耳。从晚清开始，麻将便一直是社会改良者和政府执意批判和锐意改革的对象。[50]新文化运动的领袖之一胡适便将麻将视为“国戏”，并通过写作《麻将》一文加入了“反麻运动”。文中强调，过去中国的三个恶魔——鸦片、八股和裹小脚都已不存在了。然而麻将则是第四个恶魔，它发展得异常兴盛，却没有人批评它对于国家民族的损害。胡适进而计算了浪费在麻将上的时间：“麻将平均每四圈费时约两点钟，少说一点，全国每日只有100万桌麻将，每桌只打八圈，就得费400万点钟，就是损失16.7万日的光阴，金钱的输赢，精力的消磨，都还在外。”[51]为麻将辩护的声音，很快便湮没在了此起彼伏的批评浪潮中，甚至茶馆也被认为是“旧社会”的残余而应该被改造，因为整个社会正在不断进步。他们怎么也不会想到半个多世纪之后，麻将不但没有消亡，反而愈加欣欣向荣，发展到了新的高度。从麻将的案例中我们可以看出，今日中国的市场经济是如何和传统的生活方式融为一体的。现代化的确改变了人们的日常生活，

但并非如人们所设想的那样翻天覆地，文化的连续性于此彰显无疑。打麻将的社会大环境从20世纪早期便开始变化了，但这项游戏的核心属性——娱乐、赌博和社交——现在看起来却也并没有发生什么本质的不同。

通过本项研究，我们可见人们对打麻将的看法是如此的对立并争论不休。麻将到底只是普通的娱乐项目，还是影响人们工作生活的“恶魔”？是积极的休闲方式，还是助长了懒散的不正之风？是高质量生活的象征，还是无所事事的惰性？是应该先关注集体利益，还是个人权利？林林总总，似乎从打麻将这样的日常小事上，我们看到了关于社会、政治和文化不同观念的各种分歧，关乎打麻将的争论反映了人们如何看待和应对社会变化，如何在传统的生活方式和现代社会道德准则之间寻得平衡，麻将似乎成了对大众文化抱有何种态度的试金石。[52]媒体不惧琐碎，持续地关注麻将问题，也不过是20世纪一直盛行的反大众文化思潮的延续，以及不断告诫民众此类娱乐造成消极后果的持之以恒的努力。然而，我们不难发现，社会和官方媒体的态度之间有着明显的差别，前者对麻将持欢迎的态度，后者则相反。同时，麻将的盛行还与市场经济裹挟下人们对金钱日益增长的渴求有关。普通百姓没有特权和权贵阶层那种从经济发展中获得实际利益的同等机会，所以打麻将便成了他们自己的“生财之道”。在这个意义上，打麻将就像买彩票一样，给了人们希望，以及对未来充满希望的理由。“健康积极”“消极有害”等道德评判在此语境下并不适用，因为麻将之于不同人的意义有着天壤之别。

麻将是中国传统消闲文化的精粹，但为了满足人们的现实需求而不断被调适，这就是麻将在各个阶层的人群中都颇受欢迎，并最终成为中国最流行的娱乐活动的原因。对于那些社会资源不多的普通人来说，打麻将是让他们满足的娱乐方式，成为许多家庭聚会的必备节目。与改革开放前不同，国家权力不再对此类娱乐活动严加管制。专家学者们担忧的则是打麻将成为贿赂他人的工具，而并未组织任何形式的“反麻”活动，仅仅希望在特定时间、特定场合对特定人群做出限制。

在此次麻将诉讼案中，居委会的态度很有意思。众所周知，居委

会实际上是国家权力的最基层实施者，应该贯彻执行党和国家制定的方针政策，但国家对打麻将的态度并不清晰。[53]作为国家管控基层单位的居委会，则继承了早期传统社会主义时期单位包管一切——包括日常生活及娱乐——的老传统，负责退休老人的休闲生活。中国和很多西方国家一样，也正在经历人口老龄化的过程，因此老年人的社会福利保障成了地方官员的重要政治任务。居民的居住模式对人们的日常生活影响甚大。过去成都的百姓杂居在街头巷尾，有很多机会互动，也很容易开展廉价的娱乐活动。[54]但改革开放之后，城市不断拆迁和重建，越来越多的人搬进了高密度的公寓楼，邻里间的交往却越来越少。在这样的情形下，此类社区活动室之于社会交往的重要性也就愈加明显。此外，由于老人受经济和其他因素的限制，他们在消闲活动种类上的灵活性极其有限，打麻将便成了最佳选择。而除居委会的活动室之外，成都市民也可以支付十来块钱，在茶馆或“农家乐”吃饭、喝茶、打麻将，从而打发整整一天的时间。从这个角度来看，麻将对社会稳定具有非常重要的作用，这也便是有关部门往往对打麻将过程中的赌博行为睁一只眼闭一只眼的原因。

从成都麻将诉讼案中可以发现，市民们实际面临着一个两难处境。一方面，很多人喜欢打麻将，但也不情愿因为沉湎于休闲而使得自己的生活方式被“标签化”，恰恰又很少有专家学者愿意为此类生活方式辩护。而即使不少人对麻将上瘾，他们却不愿意承认这一点。另一方面，尽管有不少人反感打麻将，但少有人有勇气站出来公开反对这一流行的娱乐活动。余女士站出来的时候，很多人称赞她为“反麻勇士”，并对“扰民麻将”大加批驳。[55]一旦此类反对意见浮出水面，便立刻招致麻将爱好者们的反驳。与此同时，尚有一批人对此问题的思考更为深刻，考虑到了“少数服从多数”原则的缺陷和对个人权利加以保护的问题。一篇文章称赞余女士，说她拒绝被“民主”的旗号欺骗，而转向去法庭上寻求公正。文章的作者指出，在涉及种族、宗教和市民权利的问题时，多数人的意见常常借“民主”的名义掩盖了少数人的声音。因此，“应实行合理的有限多数民主制，在构建这种制度时，首先要考虑的莫过于少数人权利的尊重和保护问题”。[56]

怎样去理解这一起麻将诉讼以及余女士在这之后的命运呢？应该

综合其中所涉政治、社会和文化因素来全面考虑。到了世纪之交，中国人对个人权利和隐私的意识还是相对单薄的，如果集体利益和个人权利发生冲突，则常以后者的屈服告终。更进一步而论，中国人的行事传统是对老年人的种种行为多加容忍和体谅，社会对老年人往往不会像对年轻人那样苛刻。当年纪较轻的余女士和她年长的邻居们发生矛盾时，尽管有不少人给予了道义上的支持和援助，但余女士并未得到她的老年邻居们的同情。此外，中国传统思维方式是将争端控制在邻里之间、社区之内，而尽量避免通过法律程序曝光在公众视野之下，所以余女士的邻居们认为她打破了大家日常生活表面的和谐。过去强调个人权利应该让位于集体利益，但已经有人开始挑战这种惯性思维，余女士此番因打麻将而发起的法律诉讼便是典型的例证之一。

讨论余女士案例的时候，我们必须仔细区分“噪音干扰”和作为“热闹噪音”的区别。在中国，“热闹”一直是一个积极的词，总是与繁荣联系在一起，如果我们用“热闹”来评估一座城市、一个市场、一项公共活动或一场派对，无疑是一种赞扬。不热闹则被视为缺乏人气。对于公共生活，热闹带给人们兴奋，无论什么年龄、性别或经济状况和教育背景，对公共生活都有追求。但是，当人们不在公共场所而在家里的时候，他们的追求却大相径庭，希望安静的环境和不被打扰。然而，公共场所和家庭之间、热闹和安静之间，没有绝对的界限，特别是热闹的噪音可以在空间穿行，例如街上商店的促销喇叭或小贩的吆喝声可能被认为是热闹，但这类声音传入附近住家户便成了噪音。

余女士的诉讼发生在2000年，十多年后，这种冲突的发生更为频繁。例如仅2013年10月便发生了若干例广场舞引发的冲突，引起全社会的关注和讨论。如今，几乎在任何一个中国城市，人们都可以看到不少退休的老人，特别是老年妇女，在公园、街头或广场，早晚伴随着扩音器或收录机的音乐跳舞，进行体育锻炼。在北京，2013年10月11日，“一个居民由于对附近跳舞的妇女气愤之极，向空中鸣枪，并放了三只藏獒吓走跳舞妇女”。那名男子随后被捕，但在互联网上却博得了“不少同情者”。此事件还引起了国际社会的关注，我便是从《经济学人》（*The Economist*）看到这则事件报道的，该刊还用了一个颇为煽情的标题：《跳舞女王：时髦大妈遭遇反对者》[57]。在

武汉，同年10月24日，一群妇女在广场跳舞时，有人从附近高层公寓向跳舞者扔粪便。据报道，这些跳舞者和附近居民之间的冲突持续已久。[(58)]这些事件再次表明，人们仍然面临着如何理解、处理以及平衡个人权利和集体利益的关系。如果政府和人民不能处理好这样的问题，那么争端和冲突将会更加频繁，这不可避免地会给一座城市的形象带来负面影响。

---

(1) 参见肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12月6日；中央电视台报道《一人反对打麻将能否推翻居民集体决议》，2000年12月29日。

(2) 王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，2018年，第532—536页；Kristin Stapleton, *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1875–1937*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2000, pp. 133–134。与吸食鸦片不同的是，以打麻将为主要形式的赌博行为往往发生在公共场所，难以和其他娱乐形式严格区分开来。晚清针对此问题的政令非常严格，警察挨家挨户、在街头巷尾展开搜查，尽可能搜集经营者、参与者和赌博组织的信息，并对违规者施行逮捕，加以罚款或体罚（参见Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*, Chapter 5）。

(3) Paul E. Festa, “Mahjong Politics in Contemporary China: Civility, Chineseness, and Mass Culture,” *Position*, vol. 14, no. 1, 2006, p. 13.

(4) 这是对“文化大革命”期间流行的“全国山河一片红”的借用。关于中国20世纪90年代“新中产阶级”的流行文化和亚文化，参见Jing Wang, “Bourgeois Bohemians in China? Neo-Tribes and the Urban Imaginary,” *China Quarterly*, no. 183, 2005, pp. 532–548。

(5) 参见Di Wang, *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900–1950*, Stanford: Stanford University Press, 2008, Chapter 5。其他关于茶馆的研究，参考鈴木智夫、「清末江浙の茶館について」『歴史における民衆と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀紀念論集』東京：国書刊行會、1982年、529—540頁；Qin Shao, “Tempest over Teapots: The Vilification of Teahouse Culture in Early Republican China,” *Journal of Asian Studies*, vol. 57, no. 4, 1998, pp. 1009–1041; Joshua Goldstein, “From Teahouses to Playhouse: The

aters as Social Texts in Early-Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies*, vol. 62, no. 3, 2003, pp. 753–779.

(6) Paul E. Festa, "Mahjong Politics in Contemporary China: Civility, Chineseness, and Mass Culture," *Position*, vol. 14, no. 1, 2006, p. 26.

(7) 以上对事件经过的叙述见中央电视台报道《一人反对打麻将能否推翻居民集体决议》。

(8) 肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12月6日；中央电视台：《一人反对打麻将能否推翻居民集体决议》。

(9) 四川四方达律师事务所：《麻将扰民案引来众多关注》，http://www.sifangda.com/html/detail.asp?classid＝0216&id＝8908，引用时间：2003年2月10日。

(10) 参见张济顺：《上海里弄：基层政治动员与国家社会一体化走向（1950—1955）》，载《中国社会科学》，2004年第2期。

(11) 见Benjamin L. Read, "Revitalizing the State's Urban'Nerve Tips'," *China Quarterly*, no. 163, 2000, p. 816．其他关于社会主义时期社会生活的研究，见Martin King Whyte and William L. Parish, *Urban Life in Contemporary China*, Chicago: University of Chicago Press, 1984; Xiaobo Lü and Elizabeth J. Perry (eds.), *Danwei: The Changing Chinese Workplace in Historical and Comparative Perspective*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1997。

(12) 关于赌博，有数量可观的研究，如Ellen Oxfeld Basu, "Profit, Loss, and Fate: The Entreprene.urial Ethic and the Practice of Cambling in an Overseas Chinese Community," *Modern China*, vol. 17, no. 2, 1991, pp. 227–259; Hans Steinmüller; "The Moving Boundaries of Social Heat: Gambling in Rural China," *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, no. 17, 2011, pp. 263–280; David Downes, B. P. Davies, M. E. David, and P. Stone, *Gambling, Work and Leisure*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976; William R. Eadington, *Gambling and Society*, Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1976; J. Frey, "Gambling: A Sociological Review," in *Gambling: Views from the Social Sciences*, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 474, Beverly Hills: Sage, 1984, pp. 9–177。

(13) 关于麻将的历史，参见陈熙远：《从马吊到马将——小玩意与大传统

交织的一段历史因缘》，载《台湾“中央研究院”历史语言研究所集刊》第80本，2009年；关于“破四旧”的研究，可参看Dah pon Davidho, “To Protect and Preserve: Resisting the Destroy the Four Olds Campaign, 1966–1967,” in Joseph Esherick, Paul Pickowicz, and Andrew Walder (eds.), *The Chinese Cultural Revolution as History*, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 64–95。

(14) Hans Steinmüller, “The Moving Boundaries of Social Heat: Gambling in Rural China,” *Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.)*, no. 17, 2011, p. 265.

(15) 媒体对这个词没有一个统一的用法，有的也用“麻将风”，虽然表达了类似的意思，但内涵有所不同。“麻将疯”是指人们因玩麻将而到达“疯狂”的程度，而“麻将风”则不是那么强烈的词，可以理解为“打麻将成风”，不过是指流行的程度而已。更有媒体称这种现象为“麻风病”（查毅：《四川：干部违规打麻将，“刹”》，载《西部开发报》，2003年5月15日）。

(16) 详见《华西都市报》2001年4月9日报道。

(17) 查毅：《四川：干部违规打麻将，“刹”》，载《西部开发报》，2003年5月15日。

(18) 详见《成都商报》2000年4月7日报道。

(19) 详见《成都晚报》2000年12月9日报道，另《天府早报》2000年1月3日、《华西都市报》2000年7月17日、10月4日，皆有关于茶馆中因打麻将产生纠纷而斗殴的报道。

(20) 详见《商务早报》2000年3月22日报道；另有《商务早报》2000年8月6日报道了类似事件。

(21) 详见《商务早报》2000年2月28日报道。

(22) 详见《四川青年报》2000年10月27日报道。

(23) 详见《天府早报》2000年3月12日报道。《成都商报》2000年2月25日亦报道类似事件。此外地方媒体还报道了两起发生在同一天、因打麻将引起的医疗事故，见《成都商报》2000年2月23日、《天府早报》2000年3月12日。

(24) 《商务早报》2000年12月7日报道。

(25)　《天府早报》2000年2月24日报道。

(26)　中国新闻社2000年3月31日报道，http://news.sina. com.cn/society/2000-3-31/77315.xhtml。

(27)　肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12月6日；作者2000年7月16日在成都“欧罗巴”度假村对一些茶客的采访。关于“工麻”引起的社会问题，亦可参见李显福：《麻将声声——关于麻将风的报告》，见《麻将声声——社会问题报告文学集》，北京：光明日报出版社，1994年，第80—90页。

(28)　《成都晚报》2000年12月15日报道。政府虽无力控制打麻将的风潮，但也在努力将这股风气往“正确的方向”引导，比如对“健康麻将”的推广，或将其发展为体育竞技，开展“麻将大赛”（Paul E. Festa, “Mahjong Politics in Contemporary China: Civility, Chineseness, and Mass Culture, ” *Position*，vol. 14, no. 1, 2006, pp. 15–16）。在1990年代的北京，政府发起了“消费休闲文化”的宣传活动，成为意识形态的一部分（Jing Wang, “Culture as Leisure and Culture as Capital,” *Positions*, vol. 9, no. 1, 2001, pp. 77–78）。

(29)　查毅：《四川：干部违规打麻将，“刹”》，载《西部开发报》，2003年5月15日。

(30)　详见《天府早报》2000年11月18日报道。

(31)　详见中央电视台《实话实说》节目：“麻将声声”，http://www.people.com.cn/GB/channel7/498/20001108/305318.xhtml。

(32)　详见中央电视台《实话实说》节目：“麻将声声”；《中国青年报》2000年11月24日报道。

(33)　《中国青年报》2000年11月24日报道。

(34)　《天府早报》2000年11月18日报道。

(35)　谭晓娟：《满城依然血战到底，“反麻斗士”隐身江湖》，载《天府早报》，2007年3月8日。

(36)　《天府早报》2000年11月17日报道。

(37)　查毅：《四川：干部违规打麻将，“刹”》，载《西部开发报》，2003年5月15日。

(38)　肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12

月6日。

(39) 《四川日报》2000年11月24日报道。

(40) 《中国青年报》2000年11月24日报道。

(41) 《四川日报》2000年11月22日报道。

(42) 舒新城：《蜀游心影》，144—145页。舒新城所提到的章士钊（1881—1973），北洋军阀时期做过教育总长，1920年他发表不少文章赞扬传统的农业社会及其生活方式，对工业化持批评态度，这些文章包括：《文化运动与农村改良——在湖南教育会讲演记》《农国辨》《章行严在农大之演说词》（见《章士钊全集》第4卷，上海：上海文汇出版社，2000年，144—146、266—272、403—405页）。

(43) 《华西都市报》2000年12月29日报道。

(44) 一项关于阅读和打麻将的比较研究认为，阅读对老年人的心智刺激效果非常显著，可以有效预防老年痴呆症，而和一般人所设想的不同，打麻将对此帮助并不大（见Yim-Chi Ho, "Comparing the Effects of Mahjong Playing and Reading on Cognitive Reserve of the Elderly," *Journal of Psychology in Chinese Societies*, vol. 6, no. 1, 2005, pp. 5–26）。

(45) 打麻将被认为最具"中国性"，最代表中国文化和传统（见Amy Lo, *The Book of Mahjong: An Illustrated Guide*, Boston: Tuttle Publishing, 2001; Jing Wang, "Culture as Leisure and Culture as Capital," *Positions*, vol. 9, no. 1, 2001, pp. 69–104）。而即使在反麻运动进行中，仍有一些普及麻将的书出版，比如一本叫《麻将学》的书便竭力鼓吹麻将之传统文化和体育锻炼的作用（盛琦编著：《麻将学》，北京：同心出版社，1999年）。

(46) 肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12月6日。

(47) 《天府早报》2001年10月31日报道。

(48) 李显福：《麻将声声——关于麻将风的报告》，见《麻将声声——社会问题报告文学集》，100页。

(49) 黄跃民：《对治理"麻将风"的若干思考》，载《社会》，1991年第12期，22—23页。

(50) 详参Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*, chapter 5; Di Wang, *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900–1950*, “Introduction” and chapter 8。

(51) 胡适：《麻将——漫游的感想之六》，见苏杨、郭洪新编：《中国人怎么看中国人》，北京：改革出版社，1997年，8—10页。在1930年代国民政府发起的“新生活运动”中，国民党意识到了麻将在普罗大众中的受欢迎程度，因此并未对麻将加以取缔，转而推行“卫生麻将”，指每次游戏不打超过四圈牌。这里的“卫生”应该理解为“健康”，不牵涉赌博（见作舟：《搓麻将的性格训练》，载《论语》第166期，1948年12月；曹汝霖：《一生之回忆》，香港：春秋杂志社，1966年，297页）。

(52) 这种对大众文化的消极态度，从晚清和民国时期便可以看到（参见Di Wang, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics*, chapters 1 and 4; Prasenjit Duara, “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,” *Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 4, 1988, pp. 778–795; Prasenjit Duara, “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China,” *Journal of Asian Studies*, vol. 50, no. 1, 1991, pp. 67–83）。

(53) 改革开放之后，受市场经济影响的消费文化兴起，对日常生活产生了极大的影响（见Michael Button, *Streetlife China*, New York: Cambridge University Press, 1998;Nancy N. Chen, Constance D. Clark, Suzanne Z. Gottschang, and Lyn Jeffery, *China Urban: Ethnographies of Contemporary Culture*, Durham, NC: Duke University Press, 2001; Perry Link, Richard P. Madsen, and Paul G. Pickowicz, *Popular China: Unofficial Culture in a Globalizing Society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishing, Inc., 2002）。

(54) 20世纪八九十年代，西方文化对中国社会精英的影响日益增强，但多数中国人的生活方式依旧很传统（见Jing Wang, *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996, chapter 2）。

(55) 《四川青年报》2000年11月10日报道；《天府早报》2000年11月17日报道。

(56) 宋征：《多数民主制与少数人权利之保护——由一起“麻将官司”所想到的》，2002年，http://article.chinalawinfo.com/article/user/article_display.asp?ArticleID＝20491。

(57) “Dancing Queens: Grooving Grannies Encounter Opposition,” *The Economist*, Oct., 26, 2013, p. 54.

(58) 杨京：《武汉大妈广场跳舞遭泼粪》，载《武汉晚报》，2013年10月25日。

附录　巨区：从长江上游出发

《跨出封闭的世界》完成于1989年，第一次出版是1993年。相对于“中国社会史”这样的大题目，它是一部区域史，而且集中在清代四川。但是相较我之后的著作《街头文化》《茶馆》《袍哥》，《跨出》一书还是相当宏观的，不过却是我后来著作的一个坚实的开端，或者说是基础。可以这样说，没有《跨出》一书所奠定的基础，就没有后面的几部微观史著作。

《跨出》所涉及的问题很多，包括生态与环境、人口与移民、耕地与粮食、市场与城市、贸易与经济、政府与控制、文化与教育、宗教与信仰，等等。其实，这些问题中的任何一方面都可以进一步深入研究，写成一本专著。而当我在1980年代写作这部著作的时候，几乎上述每一个方面都缺乏相关的专门研究成果。《跨出》出版以后，关于长江上游区域社会和四川历史的研究，有了很大的进展。而我自己之后写作的几本书，也几乎是在《跨出》的某一方面的进一步发掘和开拓。

附录的这三个部分，皆选自《跨出》一书，刚好和本书正文的四大部分相对应，读者可以看到我后来的研究，都能够在《跨出》这本书中找到渊源。其中，“重庆与成都”，在《跨出》一书中是第四章的第八节，原标题是“都市与都市商业的繁荣”。其中成都的部分，发展成了《街头文化》一书。“城市与茶馆”，选自《跨出》一书第九章第一节“城市社会生活与市民阶层”，其中讲茶馆的部分不过两页，但是在这一基础上，我用了超过15年的时间完成了关于成都茶馆微观历史的两部专著（本书第二和第四部分便是相关研究的选录）。“啯噜与袍哥”，是《跨出》一书中第八章的第四节“啯噜——游民的帮伙”和第五节“袍哥——四川的哥老会”，总共只有十几页，但是我以此为基础，通过自1980年代以来的不懈努力，现在已经完成《袍哥》一书，而且正在撰写一部更宏观的袍哥历史三部曲。

在今天看来，《跨出》一书的问题意识、理论和方法，已经没有多少新鲜感，这也是历史研究发展的必然结果，其实是应该令人欣慰

的，因为这反映了近30年史学研究的进步。附录中的注释，也留下了那个时代的痕迹，相对粗糙，收入本书的时候，为了保持原貌，就没有进行调整和改动。我也希望读者在阅读这些30多年前所做的研究时，能够把它们放到当时的语境中，或许能够对了解我个人史学研究的发展脉络，乃至中国社会史、文化史和城市史的发展脉络，有所帮助。

重庆与成都

城市是商业活动的中心，市场网络随着商业的繁荣围绕各级城市发展起来。在一个巨区内，总有一两座城市成为人们商业活动的中心，与其他城市相较，贸易活动更加经常化，参加贸易的人数更多，贸易量更大，因而贸易的设施、条件也更完善和优良。

长江上游的城市，大体可分为由地方行政管理形成的和经济活动形成的两种类型。前者是军队屯集、驻守的据点，最初是因军事目的而设，然若仅具备军事的功能，则兴废俱快。因此这类城市在发展过程中功能往往有所变化，它们能否长期存在并发展不取决于其驻军的数量，而取决于商业和手工业是否兴盛。如重庆在明清以前主要是一个城区性的政治中心和军事重镇，明清以后由于成为长途贩运的起落点才繁荣起来。后者一般出现在农业较发达、较富庶或交通较便利的地区，人口和手工业以及一些服务性行业相对集中，往往成为统治者、贵族、官僚、文士等聚居的理想地点，同时也是商人活动较为集中的地区。到一定的阶段，它容易发展成政治、经济和文化的中心。

重庆是清代长江上游重要的商业和货物集散中心，“渝州……三江总汇，水陆冲衢，商贾云集，百物萃聚……如昭文则有丹柒、旄、羽；制器则有皮、革、骨、角；取材则有楠、梓、竹、箭；利用则有鱼、盐、旃、裘、柒、丝、絺、纻，若铜、若锡、若铅、若铁、若怪石、若金玉器玩、佳果香茗。或贩自剑南、川西、藏卫之地，或运自滇、黔、秦、楚、吴、越、闽、豫、两粤间，水牵云转，万里贸迁”[(1)]。商业的发展扩大了重庆的城市规模。明代重庆城内有8坊，城外有2厢；到康熙中后期，城内已发展到29坊，城外21厢。[(2)]同时重

庆城市的人口结构也发生了改变，由东部地区入川的移民，把重庆作为第一个大的落脚点。据称，重庆“自晚明献乱，而土著为之一空，外来者什九皆湖广人”(3)。作为长江上游最重要的港口城市，重庆以其优越的地理位置吸引了大量商业性移民，“吴、楚、闽、粤、滇、黔、秦、豫之贸迁来者，九门舟集如蚁，陆则受廛，水则结舫”(4)。重庆及经济区商业的繁荣，影响到川江航运的兴盛，外省仅在“大江拉把手”者，“每年逗留川中者不下十余万人，岁增一岁，人众不可纪计”(5)，反映了重庆这个经济中心的作用。

重庆的商业人口所占比重越来越大，据巴县档案记载，乾隆三十八年（1773）重庆定远厢共有300户，而其中从事工商的占208户，为总户数的69.3%。又据同治《巴县志》，嘉庆十八年（1813）重庆紫金坊、灵璧坊共有534户，其中从事工商业者362户，为总户数的67.8%。重庆的商业基本上被移民所控制，“各行户大率俱系外省民人”。嘉庆年间经各省客长清查，当时在重庆领牙帖者共109行，几乎全为外省人，综计江西40行、湖广43行、福建11行、江南5行、陕西6行、广东2行，而四川本籍（保宁府）仅2行，其具体行业和省籍分布见下面表1：

表1　重庆牙行省籍分布表

行业＼省籍	江西	湖广	福建	江南	陕西	广东	保宁府	计
铜铅	1							1
药材	11							11
布行	2	2			1			5
山货	22	7	7		1	1		38
油行	1				1			2
麻行	1	2						3
锅铁	2	3						5
棉花		12						12
靛行		8						8
磁器		1		1				2
杂粮		1						1
花板		2						2
猪行		2						2
酒行		3						3
烟行			4					4
纸行				1				1
糖行				3				3
毛货					3			3
纱缎						1		1
丝行							2	2
计	40	43	11	5	6	2	2	109

资料来源：嘉庆六年六月二十四日《具禀八省客民何康远等为据实陈明事》附清单。见巴县档案。

109家商行中，以经营山货、棉花、药材、靛青者为最多。上述四项共有62行经营，占总行数的56.9%，而且主要集中在江西（山货、药材）和湖广（棉花、靛青）商人手中。

近代以后，对外贸易的开辟进一步刺激了重庆商业的发展。例如，重庆的山货业便起了巨大变化。开埠前的山货原由药材字号附带经营，并未独立成帮，间有经营牛皮渣滓加工的胶帮附带运销牛羊皮出省，亦有经销洋货的广帮贩运生猪鬃回广东加工后出口，均属小本经营，品种不多，数量有限。19世纪90年代初山货出口品种和数量急

剧上升，由原来的猪鬃、牛羊皮等数种迅速增加到30余种。到清末民初时，除已有洋行十余家外，重庆专营山货的字号亦发展到十余家，中路商二三十家，行栈十余家。[6]

19世纪末重庆已成为洋货输入西南的转口地。如进口洋布从重庆再远销到上游各地大中城市，如成都、嘉定、叙府、绵州、顺庆等地，并初步向云贵渗透。以经营洋布为业的重庆布匹字号随之大为发展，广货铺也应运而生，大小水客经常云集重庆。一般字号的资本额大多增至三千两左右，而聚兴祥字号已达万两。布匹字号也由汉口进货改为上海进货，独资经营者也逐渐增多。光绪中重庆布匹业有60家左右，甲午战后各种洋布充斥市场，重庆作为洋布西南转运枢纽的作用也更为突出。那些获得大利的各州县水客，转而在重庆开设字号，光宣年间布匹业已增至90家左右。布匹商在资金周转上较以前灵活得多，资本额一般增至六千两左右。[7]

在商业活动中，重庆各行业形成了各类组织严密、环环相扣的交易系统，各个交易环节都成为不可缺少的有机组成部分。这些系统都是在商品流通过程中长期自然形成的。以重庆的山货贸易为例，按营业性质，经营山货者有以下一些部门：

字号业：经营山货、办运出口，分桐油字号、杂货字号、猪鬃字号；

洋行：办运山货出口，属山货业，凡不入公会者不能享九九二回扣权利；

堆栈：替山贩介绍山货之售卖以得九七佣钱为收入；

中路：又称车囤，替字号买货或自行买卖货品，分为杂货中路和猪毛中路；

经纪人：为个人执行介绍业务者；

洗房：捡洗黑毛制成熟货，然后转售字号或洋行；

梳房：专门梳扎白毛转售字号或洋行；

鸭毛行：收零成整加以捡制，转售字号或洋行；

猪肠厂：设厂收货整制后转售字号或洋行；

胶房：自行收买牛皮，经制后转售字号或洋行。(8)

以上这些部门的相互关系及内部组织结构见表2：

表2　重庆土货贸易结构表

营业性质	营业分类	分支	内部组织区分
出口贸易	字号	桐油字号 杂货字号 猪鬃字号	1. 股东，2. 经理，3. 写账，4. 跑街，5. 管信，6. 管窖[1]，7. 看货工头，8. 下河人[2]，9. 庄客[3]。
	洋行		
介绍业务	堆栈		1. 股东，2. 经理，3. 管账，4. 管窖，5. 跑街，6. 挂税先生[4]，7. 交秤退皮者，8. 灶上[5]。
	中路	杂货中路 猪毛中路	1. 股东，2. 经理，3. 管秤，4. 管账，5. 扑秤先生，6. 工头，7. 庄客。
	经纪人		
制作方面	洗房	自办洗房	1. 股东，2. 经理，3. 检查处，4. 营业处，5. 账房，6. 管事，7. 管钱，8. 工人。
		字号附设洗房	1. 管秤，2. 管账，3. 跑街，4. 检查人员，5. 工人。
	梳房		1. 经理，2. 买卖者，3. 管账，4. 工人。
	人发梳房		1. 经理，2. 工人。
	鸭毛行		1. 买货者[6]，2. 工人。
	猪肠厂		1. 厂主，2. 工头。
	胶房		1. 老板，2. 工人。

1　管窖管收秤、监督收货，并管理“窖子”中之货物。

2　下河人承担起运货品、办理完税及装船等事务。

3　庄客分两种：一为销场庄客，售卖货物；一为产物庄客，收买货品。

4　挂税先生系介绍交易者，分佣金十分之四。

5　灶上即厨工，遇搬运货物得5%力钱。

6　买货者多为股东或老板自任。

这样，在商品流通和商业交往过程中，形成了从事商业活动各种层次的人物，他们在商业活动中所起的作用相异，得到的商业利润也

不同，但他们各自构成了商业活动不可取代的一环。各种经纪人、中路、洋行和字号，都是城市贸易的流通媒介，即起着中间商的作用，是他们维持了城市商业活动的运转。由于卖与买双方能够直接与中间商进行交易，所以中间商的出现可以减少或割断生产者间的直接联系。这样方便了交换，缩短了交易的距离与时间，从而把复杂的交易活动简化了，同时也就扩大了交易的规模。

而成都与重庆有着不同的发展模式，在长江上游区域贸易中不及重庆重要，却是长江上游的政治中心，也是川西平原的商业贸易枢纽。明末清初的成都由于战争破坏，成为一片废墟，随着清初经济的复苏，成都城市也得到恢复和发展，整个清代都起着川西地区经济中心的作用，“商贾辐辏，阛阓喧阗，称极盛焉”(9)。成都东门外水码头“百货交驰，是以本地繁庶而毂击肩摩，自朝达夕”(10)。许多文人描写成都的竹枝词再现了这种盛况。乾嘉时一首竹枝词说：“郫县高烟郫筒酒，保宁酽醋保宁䌷。西来氆氇铁皮布，贩到成都善价求。”(11)道咸间吴好山咏道：“名都真个极繁华，不仅炊烟廿万家。四百余条街整饬，吹弹夜夜乱如麻。”(12)

城市手工业的兴盛更促进了商业的繁荣，成都“城内百工咸备，皆有裨于实用。其精巧者无过于织纺，有宫绸、宁绸、线缎、倭缎、闪缎、线绉、薄艳平纱、明机蜀锦、无心锦、浣花绢、龟兹阑干，每年采边运京，常以供纺织之不足。妇女务蚕事，缫丝纺织，比屋皆然。在城者多善针黹，缝纫刺绣，色色皆精。贫苦孀居，竟有恃十指以为事蓄之资者”(13)。乾嘉年间杨燮所作《锦城竹枝词》中有一首描写了成都一条街的丝织情景：“水东门里铁桥横，红布街前机子鸣。日午天青风雨响，缫丝听似下滩声。”这是当时成都手工业发展的真实写照。

在近代，成都是长江上游除重庆之外的商业活动的交结点，“为长江上流尽头之埠……此中商务之盛，一望可知，货物充牣，民户殷繁。自甘肃至云南，自岷江至西藏，其间数千里内，林总者流，咸来懋迁取给”。与重庆不同的是，直至19世纪末，成都受洋货的冲击还较小，土货的交易仍居主要地位。1897年，法国人马尼爱游历成都，据他的记述，成都“洋货甚希，各物皆中国自制。而细考之下，似有

来自欧洲者，但大半挂日本牌记。出口货有丝绸、布匹两项，物既粗劣，价反加昂，惟耐久经用，行销故广。不特销于四川，即毗邻各省，亦争相购致也。销路之远，可至广西、云南，乃于北圻各埠”。像草帽、药材等土货都在成都聚集并大量运出口，“能在各通商口觅得西国主顾，装船后运赴汉口，以达上海”。如法国某洋行将草帽“发行欧洲，发约数千余包也”；各种草药“尤以成都为荟萃处。凡药肆所售药料，皆来自四川装运……但见此等船只，数百成群，连樯而过”[14]。

清代成都城市建设也有了很大的发展。成都城在顺治三年（1646）被焚毁后，省治暂设阆中。顺治十六年（1659）省治迁回成都，葺城楼以作官署。康熙初重修成都城，“高三丈，厚一丈八尺，周二十二里三分，计四千一十四丈。东西相距九里三分，垛口五千五百三十八，敌楼四，堆房十一，门四”[15]。四个城门各有名称，东门曰“迎晖”，南门曰“江桥”，西门曰“清远”，北门曰“大安”。康熙四年（1665）于明蜀王府内城旧址建贡院，其四周建城墙。康熙五十四年（1718）于大城之西增筑满城，于是成都大城内包有两小城。满城驻旗兵，由成都将军管辖，实为大城中之独立王国。满城“城垣周四里五分，计八百一十一丈七尺三寸，高一丈三尺八寸”。满城内有“城楼四，共一十二间。每旗官街一条，披甲兵丁小胡同三条，八旗官街共八条，兵丁胡同共三十三条”[16]。乾隆四十八年（1783）重修成都城，用银六十万两，“周围四千一百二十二丈六尺，计二十二里八分。垛口八千一百二十二，砖高八十二层，压脚石条三层。大堆房十二，小堆房二十八，八角楼四，炮楼四，城楼顶高五丈”[17]。四门城楼，东曰“博济”，南曰“浣溪”，西曰“江源”，北曰“涵泽”。乾隆末年李世杰《成都城种芙蓉碑记》写道：“命有司于内外城隅遍种芙蓉，且间以桃柳。”[18]说明当时城市面貌已比较受重视。

法国人马尼爱曾描写过成都的市容：城内大街“甚为宽阔，夹衢另筑两途，以便行人，如沪上之大马路然。各铺装饰华丽，有绸缎店、首饰铺、汇兑庄、瓷器及古董等铺，此真意外之大观。其殆十八省中，只此一处，露出中国自新之象也。……广东、汉口、重庆、北京皆不能与之比较。数月以来，觉目中所见，不似一丛乱草，尚有城

市规模者，此为第一”[19]。此语不免有所夸张，但也的确反映了成都这座大商业城市的气派。

在长江上游城市发展过程中有一个值得注意的现象，即人口重心有东移的倾向。这即是说，以重庆为中心的经济区人口发展速度超过历史上经济发达的成都经济区，人口的吸附和聚集力愈来愈大。下表3从人口密度的变化来看人口重心的东移。重庆地区3万多平方公里，嘉庆中期每平方公里77人，略高于四川平均密度（72人）。但到清末，重庆地区人口密度增加了两倍，达到每平方公里229人，远远超过全省平均密度（154人）。而同期成都地区人口密度基本上没什么明显的变化。成都平原是上游人口最密集的地区，成都府总面积1.1万平方公里，嘉庆中期即达每平方公里347人，而清末也仅增加到373人。在重庆地区的14个州县中，有11个州县人口密度都增加一倍以上，而成都地区16个州县中仅有2个县增加一倍以上，甚至有8个州县人口密度还有所下降。崇宁县的人口密度由嘉庆中期的每平方公里1030人，下降至清末的360人，后者仅为前者的35%。

表3　1812年和1910年重庆及成都地区人口密度比较

重庆地区	面积（平方公里）	人口密度（人/平方公里）		1910年为1812年密度的%	成都地区	面积（平方公里）	人口密度（人/平方公里）		1910年为1812年密度的%
		1812	1910				1812	1910	
巴县	3312.04	66	299	453	成都	254.69	1518	1045	69
江津	3252.59	62	247	398	华阳	957.37	406	612	151
长寿	1138.00	135	338	250	双流	287.65	632	410	65
永川	1288.38	83	214	258	温江	250.54	1080	499	46
荣昌	899.28	104	348	335	新繁	158.55	1401	540	39
綦江	1839.07	59	205	347	金堂	1411.60	158	391	247
南川	3029.01	49	74	151	新都	243.54	728	526	72
铜梁	1478.50	200	293	147	郫县	273.34	866	551	64
合州	2839.61	65	257	395	崇宁	178.35	1030	360	35
涪州	5520.56	48	155	323	灌县	1165.00	216	229	106
大足	1315.86	89	275	309	彭县	1692.17	136	139	102
璧山	810.93	186	472	254	简州	1501.82	172	406	236
定远	1079.30	156	255	163	崇庆	1116.25	204	292	143
江北	2472.02	61	212	348	新津	315.47	414	474	114
					汉州	499.15	460	579	126
					什邡	743.55	235	224	95
计	30276.00	77	229	297	计	11050.00	347	373	107

资料来源：① 面积根据郑励俭编著《四川新地志》第3—10页。

② 人口根据嘉庆《四川通志》，卷65，《食货志·户口》和施居父主编《四川人口数字研究之新资料》，通过计算得出上表。

这种人口重心东移的现象，在两大中心城市重庆和成都（包括城郊）的比较中就更明显，巴县嘉庆中期每平方公里仅66人，1910年达到299人，后者为前者的453%。而成都（包括华阳）嘉庆中期每平方公里962人，1910年为829人，人口密度下降了16%。所谓城市化，即人口向城市聚集的过程，长江上游人口的重新分布，是重庆区域经济与川东城市发展的结果，是与经济重心东移相辅相成、彼此推动的。

重庆是19世纪下半叶才较快地发展起来的。19世纪上半叶，成都即已是一个中心都市，而重庆仅是一个区域都市。19世纪90年代，重庆成为内外贸易的中心。以成都为中心的川西区域与重庆为中心的川东区域分隔开来，划定了两个都市贸易系统的区域界线。在长江上游核心区的五个区域城市中，除叙州府处于重庆和成都经济区交界线上外，其余有三个在川东区（即万县、顺庆府、泸州），仅一个（嘉定府）在川西区。16个地区城市中，除三个在交界线上外，川东区有七个，川西区六个。这也证明了重庆经济区的城市化在长江上游是最快的。

城市与茶馆

长江上游地区在地理上的独特结构，导致其在生活方式、风俗习惯上形成了自己的特点，城市作为一个五方杂处的社区，它的生活往往具有上游社会的典型风貌。下面仅以成都作为个案，来考察上游社会生活的状况。

城市特征是与地理条件和自然环境分不开的。成都平原自古以来即是水利事业最发达的地区之一，气候温和、土地肥沃、灌溉便利、人口稠密、精耕细作，农业自来发达。而成都即位于平原中心，据清末出版的《成都通览》称：成都　“寒热适度，晴雨亦均”。[20]由此可见，成都的自然条件非常优越，城市在农业发达的基础上发展起来，这对城市、城市生活方式都产生了深刻影响。例如成都还保留不少乡村的风味，直至清末在城内还可见到田园景色，“近城一带，蔬菜繁盛；城外则城根周围一带，皆近壕菜畦也”。而且在“城内之隙地种菜者数十户”。当时城内有小关庙、圆通寺、石牛祠、文殊院、北较场、观音堂、宁夏街、王家塘、宝川局等31处菜园。过去“菜市原无一定，菜担甚多，沿街挑”，清末由警察管理城市，“不准在街乱搁，归入市上，方听其自由售卖”。在太清宫、福建馆、棉花街、冻青树、南大街等地设了十个菜市。[21]

据成都地区有关史志记载，成都居民习俗多“务农业儒”，“中人之家，非耕即读，并有一人而冬夏读书、春秋耕获者，犹不负古人负耒

横经之意”。这种务农业儒的生活习俗是城市文化生活乡村化的表现。成都每个月还有蚕市、农市、药市、花市、夜市等定期集市贸易，这些农贸市场分散在城内各街道。不少街道有了分工，一定的街道成为同行手工业者和店铺的集中点。如金丝街、银丝街、铜丝街、打金街、打铜街、棉花街、纱帽街、暑袜街、丝棉街、红布街、搓布街、染靛街、糠市街、磨坊街、染房街、布袋巷、烟袋巷、灯笼巷、簸箕街、豆腐街、刀子巷、珠市街、锣锅巷、杀猪巷、鹅市巷、羊市巷、草市巷等专业街道，多达百余条。[(22)]这反映了农村与城市生活的紧密结合，体现了成都作为一个传统社会城市的特征。

说到城市生活，首先就是衣食住行。作为一个文化和消费城市，成都人衣食甚为讲究，如嘉庆时杨燮所作的一首竹枝词所说：“锦江春色大文章，节物先储为口忙。男客如梳女如篦，拜年华服算增光。”[(23)]成都自来丝织业发达，诸如蜀锦、蜀绣、蜀布等。各种绸缎更多，如绸货就有府绸、庄绸、长绸、毛绸、西绸、里绸、上方大绸、贡绸、宁绸、泰西仿绸、暑凉绸等；缎货有巴缎、贡缎、素摹、锦缎、摹本缎、漳缎等。这成为成都讲究的物质基础。据《成都通览》称：“成都之各帽式则年年变更，大帽多照京都新式，小帽多照苏杭新式。”衣服的样式变化也很快，清末傅崇矩就说：“近来成都讲究穿着，女衣则尚简便，不似上年之华丽宽大；男衣则尚窄小，多用苏洋各料者，皮衣则年贵一年。”[(24)]特别是妇女，衣着鲜艳，甚至模仿戏装：“衣服妆束，随时改变，一年一变，大约因戏台上优伶衣服式样，为妇女衣服改革之模范。”[(25)]清人写的关于成都的竹枝词中，穿着打扮的描写甚多，如吴好山：“满头珠翠绮罗身，玉钏金环不羡银。出入玻璃新轿子，端因嫁得是红人”；“鬓梳新样巧趋时，淡点朱唇淡扫眉。云绿色衫镶滚好，扎花裤脚一双垂”等[(26)]。

成都平原丰富的物产，养成了成都人讲究饮食的习性，并不断地完善发展，终形成其声名远播的菜系和独特的饮食文化。据《成都通览》的记载，成都四时蔬菜二三百种，各“包席馆”如一家春、第一楼、楼外楼、可园、金谷园等皆菜肴讲究，仅用碟子一项，便可见其排场：“有用十六碟者，有用十五碟者，有用九碟者，有用四大镶盘中用醉虾四角摆水果者，有十三碟而用四碟为热菜者，有用碟后即用

四小汤碗者。”各种菜名及其吃法更是无计其数，仅是“成都席面所常用之菜”的“大菜”类中的海菜，就有红烧鱼翅、蟹黄鱼翅、清汤海参等55种。成都一般的炒菜馆和饭馆很多，价廉物美，颇有地方色彩：“成都之炒菜馆亦有兼卖饭者，饭馆亦有炒菜者。炒菜馆菜蔬方便，咄嗟可办，肉品齐备，酒亦现成。饭馆可任人自备菜蔬交灶上代炒，每菜一锅给火钱八文，相料钱八文。”成都之“家常便菜”也很丰富，据《成都通览》“约举数十，以见成都风俗”的就有117种之多。(27)关于成都的竹枝词中描写饮食的处处可见，如吴好山有“鲜鱼数尾喜无穷，分付烹煎仔细烘。九眼桥头凉意足，邀朋畅饮一楼风”(28)，冯家吉有“菜园酒馆好排场，裙履翩翩尽降光。雅座藏春花不断，美人名士此留芳”等(29)。

成都文物古迹甚多，文化较发达，造成了成都人喜娱乐的条件。元朝之《成都岁华纪丽谱》便称：“成都游赏之盛，甲于西蜀。盖地大物繁，而俗好娱乐。”到清代此风愈炽，如二月十五日“赶青羊宫花会”，九月初九日“重阳，登高，到望江楼或城内之鼓楼蒸酒”等，(30)另外还有定期“游草堂寺”（正月初七日）、“游城墙上治百病”（正月十六日）、“游雷神祠观放生会”（四月初八日）等。(31)在武侯祠，“有古柏、铜鼓、昭烈帝陵，每逢春正月，游人如织”；草堂“在南门外西南七里，修竹千万，梅花亦多，夏日最宜纳凉，地亦宽阔。杜公祠、浣花溪题联甚夥。每年正月初七日，游人纷至”。(32)

清代成都的民间娱乐形式多样，诸如“打连三”、“烟火架”、“猴戏”、“被单戏”、“木肘肘”（即木偶）、“放风筝”、“扯响簧”、“斗雀”、“耍龙灯”、“狮子灯”、“车车灯”、“胖胡琴”、“耍把戏”、“洋琴”、“说评书”、“相书”、“打花鼓”、“川北锣鼓”、“唱书”、“莲花闹”、“灯影戏”、“陕灯影”、“板凳戏”、“唱道琴”等。这些娱乐活动往往参加者众多，如放烟火架时，“每放一处，则阖城观者均蜂至矣”；而“斗雀之风，成都昔日最盛。其所赌之彩物，以千百计”。清末一些现代娱乐形式也在成都出现，如所谓“电光戏”，即电影，由图书局傅崇矩在日本“习演一年”，回成都后设“电光馆”；又如所谓“留音戏”，即留声机，“各铺有售者，大小均有。近时洋货铺新到者，甚大”；还有“西洋镜”，将油画、山水、人物“照于镜中，亦颇足观”。(33)

成都人最好戏曲，如乾隆年间杨潮观创作吟凤阁杂剧32折，与优人乐工相互切磋，开创了清代成都地区文人与地方戏剧结合的风气。后来有文人黄吉安继续这一传统，直接创作和改编川剧“五袍、四柱和江湖十八本”等剧本，成为以后艺人沿用的标准剧本，称为“黄本”。[34]清代成都戏目之多，令人叹为观止，仅《成都通览》上所列者，就有《战南昌》《宫人井》《绿牡丹》《柳阴记》《后雷峰》《评雪辨踪》《扇坟》《荡湖船》《游西湖》等360出之多。[35]另外洋琴的各种曲目有《骂曹》《三气周瑜》《存诸葛》《苦肉计》《贵妃醉酒》《木兰从军》《舌战群儒》等近一百出。[36]

清代成都的城市社会生活中，赌博占据了重要地位，参加者有各色人等，上自富豪，下至无业游民，皆有“嗜赌成癖”者。傅崇矩便指出：“若赌则不必其家拥厚资也，即使家无担石之储，户有追逋之客，鹑衣落寞，菜色凄凉，而不惜典质钗环，脱却布袴，以供孤注之一掷，不必其年当少壮也，即使蒲柳之年已迫，桑榆之景频催，步履颓唐，精神老惫，而尚不免见猎心喜，逢场作戏，以逞片刻之豪情。”而开赌场者往往“联络羽党为护身符，或与差役通同一气，视官府禁令若弁髦”，形成了黑社会集团。更有嗜赌如命者“闻风赴赌”，甚至“不远百里而来”，“其来也，莫不携载重资；其去也，则已完无所有”。一些赌场和赌徒常去引诱那些“殷实土肥、初历世途、未谙事务”的“豪华公子”入赌馆赌博，时常巧设计谋，明赢暗窃其财。赌博名目奇巧，如翻天仰、倒脱鞋等，少有人不上钩，“使人一入其中，便有沉沦不迫之势”。结果不少赌徒倾家荡产，弄到“闾里之脂膏，悉以供若辈之朘削，冬暖而妻号寒，年丰而儿啼饥”的地步。

赌博的名目繁多，有大赌和小赌之分。大赌有“摇十出头”“盒子宝”“摇宝”等；小赌有“掷状元红”“掷金”“掷羊子”“掷五莽子”“掷老猴子”“麻雀宝”等。赌具则有纸牌、骨牌、麻雀牌、骰子、宝盒、筹马、青黑钱、色子碗、比子、红毡压子等。各赌具赌法各有不同，如纸牌有所谓“洗浆胡”、“门十四”（分大、小门）、“打掀”、“沾沾胡”（妇女多为之）、“打招”、“字牌”、“耄公牌”（乡下人多为之）、“大二牌”、“王会牌”、“打百子胡”（其中又分上四对、中三对、下四滥、斜斜、正正等）；掷骰子则有“青龙白虎”“归身”“出门”“幺二三四”“定

子”“大拐”“碎拐”“红拐”“黑拐”等名目。清末成都警察明令禁赌，赌徒们则多寻躲避之法，如将过去掷骰易发响声的木盒、瓷碗改成草盒和纸碗，官方禁不胜禁，诚如傅崇矩所言：“赌窟中人，皆具绝大本领，绝大神通。”[37]

考察成都的城市生活，我们必然会注意到茶馆。“成都之茶铺多，名曰茶社。如文庙街之瓯香馆则名馆，顺草湖之临江亭则名亭，山西馆口之广春阁则名阁，亦不一定名曰社也。”据统计，清末成都茶馆共454家，当时成都计有街巷667条，可见大多数街巷都设有茶馆。成都茶馆的分布有疏有密，在商业、饮食业繁华区或居民聚集点茶馆较多，且规模较大。

全国大多数城市皆有茶馆，但成都的茶馆自有它的独到之处，即渗入市民的日常生活中，而且成为其密不可分的一部分，所以生命力异常旺盛。过去城内居民喝水不太方便，井水又味咸，因此专门有人挑水进城售卖。由于水火不便，居民大多要到茶馆买开水、热水，各茶馆都有烧热水的大锅——瓮锅，“瓮锅之名瓮子，水多系井水，俗名圆河水，可以随意买回，一文一罐或一文一竹筒，可做洗脸之用，热度不到不能食也”[38]。可见茶馆的这种附属职能与市民生活联系十分密切。

成都茶馆为何如此之多？这是与一定的自然条件和社会生活方式分不开的。第一，成都及附近许多州县都产茶，如名山、彭县、灌县、大邑、新繁、崇宁等，上游有60余个厅州县系茶产地，这为成都的茶馆提供了不竭的茶源。成都常饮的茶有香片、红白茶、苦丁茶、茶砖、苦田茶、毛茶、乌龙、松罗、青茶、宝红等。第二，正如前面已提到的，成都由于“民食鱼稻，无凶年之忧”，故形成了“其风尚侈，其俗好乐”的民风，品茗自然成为市民一大乐事。第三，成都是一座消费城市，从事商业、手工业的人固然不少，但亦居住着大量的官僚、地主、士绅、文人、旗人以及各种闲散人等，传统社会娱乐活动不多，因而茶馆成为他们消磨时光和相互交游的理想场所。第四，成都的服务业、饮食业发达，经营茶馆成本小、资金周转快，因此备受中小商人的青睐，一般市民开一茶馆也并非难事。第五，茶馆与人们当时的生活习惯有直接联系，下层贫民多整日为生计而劳作，生活单

调，夜晚只有一盏油灯相伴，为消除疲劳，人们便到茶馆去喝茶、聊天、听书，这样不仅摆脱了陋室的黑暗，还得到了娱乐。

成都文化发达，风雅居士甚多，人们有很高的品茶水平，对茶馆也很讲究，一般“茶香、水好、座雅、楼高”则最为理想。由此还形成了不少生动有趣的行业语言，如抓、跑、免底、喊茶钱、揭盖子等；茶也有了许多代名词，如青老、清喉、木鬼、碧水、牙净、枝叶、木癸、扰棂子等；茶商也有许多“通用言辞”，诸如一音、二色、三春、四水、五岸、六芸、七里、八池、九千等。

茶馆就是一个小社会，是当时人们交流情感、互通信息的重要场所。人们通过茶馆与外界建立联系，传播奇闻逸事。三教九流都汇聚在这里，吃茶者、卖货者、说书者、唱曲者、拉客者、洽谈生意者、乞讨者、贩毒者，等等，不一而足。茶馆在商贸中的地位十分突出，有相当部分的交易都是在茶馆成交的，甚至各行交易有了固定的茶馆，外地客商一到成都，径直便到同行业聚会的茶馆，买卖立时便可成交。因此，茶馆中便活动着不少牵线搭桥的掮客。各路袍哥、帮会也往往在茶馆设公口、码头，或交结四方豪友，或招贤纳徒，或火并议和。茶馆更是袍哥摆“茶阵”、识同党的好地方。在码头林立的成都，可见到茶馆中不少神秘客在指天画地，口中念着诸如“天星朗朗，乾坤一统”“青云载一仙，兄弟万万年”等密语或江湖黑话。另外，清末的一些社团，一无经费，二无地址，也只好以茶馆为联络和活动之地。茶馆作为一个社会单位，在传统社会中扮演了十分重要的角色，如果我们仔细观察就会发现，它是纷繁世界的一个缩影，缓慢地映出一幅幅社会的风情画。

成都的市民阶层是颇值得研究的对象。市民阶层指共有一种传统的平民，是特有的生活方式、情感沟通联结起来的社会群体，他们的日常生活和行为方式反映着地方文化的特质。关于成都市民的特点，傅崇矩曾有简单的归纳：“士类纯正，绝不闻革命谈；民俗淳朴，实难见桀骜气；乡风古板，尚不入靡丽派。”傅崇矩认为，乡风民俗不是小事，因为“国运之盛衰，关乎风俗之厚薄；风俗之厚薄，系乎人心之邪正”。民风与社会的发展有密切的联系。成都市民有许多淳朴的乡风，如“每逢水心开日，必令小儿发蒙识字”；“每逢金满斗日，家

家必做裹肚及搭连”；“凡友人得子，必送月礼，鸡蛋、肉、糖、衣料之类，必兼问之曰：乳够用否？大人好否？”“凡讼事毕，无论胜负，其亲友各放炮道喜”等。(39)

在傅崇矩的眼中，成都市民的陋俗实属不少。第一，势利。如“好结交官场，终被官场欺利”；“绅士好学官制”，装腔作势；一般人也“以出入衙门公局为荣”，“以与官场同财为恃力”。一首竹枝词倒是给热心结交官场者勾画了一个轮廓：“二人小轿走如飞，跟得短僮着美衣。一对灯笼红蝙蝠，官亲拜客晚才归。”(40)第二，虚伪及装腔作势。如“假意留客，客已离座，方假言：吃饭再走”；“相貌最丑，偏好装饰”；清末一些青年子弟“好戴眼镜冒充学生，及学洋派”；凡取得功名者，“必自己写报条，大书特书遍送亲友，公然自称为某老爷、某大人”。第三，钩心斗角、造谣生事。如“绅士不固团体，好排挤”；“谋事不遂，好造谣坏人”；“茶铺聚谈，好造风谣”；这些人往往是“不顾国体，自私自利而已”。第四，懒散。傅崇矩说：“成都妇女有一种特别嗜好，好看戏者十分之九，好斗麻雀者十分之八，好游庙者十分之七。”若红白喜事，“如有女客，则闹杂不堪，主人不胜其扰”。(41)一首竹枝词是这样描绘成都妇人的：“日过三竿甫下床，随身贴体短衣裳。胭脂胰粉香肥皂，备极新妆始出房。”(42)第五，迷信。如店家最尚忌讳，早饭前禁说“人熊”“豹子”“老虎”“鬼”等字。童子不知，偶言无忌，故春贴必书“童言无忌”四字，又如市民若“做恶梦，或眼跳，必书四句贴墙上”；“卜事好求神笺”；妇女则“最信僧道及女巫、卦婆”。第六，其他陋习。如不时有“溺女及弃私孩者”，凡产妇须40日“方准出房门”；不少市民还“好游监视户”（即妓院），“好在柿子园后面城垣上俯看园中监视户”；而贫民有的则“于年下多放火自焚，以图得赈恤”。

社会风气表现为一种无意的社会控制，对个人行为有潜在的影响，即所谓“陶淑人心，转移风俗，全在潜移默化”。傅崇矩认为成都市民的素质低，是由于受教育程度不高。成都“阅报者不及百分之一”，“识字者不及十分之六”(43)，中间尤以妇女为多，如“恶妇打街骂巷”是司空见惯，“妇人吵骂，俗呼茶壶式。因其以左右手指骂，而以左右手掌弯拍腰肋上，若壶之有柄”。(44)这段话可以说是惟妙惟肖地

描绘了泼妇骂街的神态，也从一个角度表露了记录者对成都民风的不满。

啯噜与袍哥

啯噜：游民的帮伙

在长江上游地区，清代是秘密社会组织活动最为频繁的时期，啯噜、袍哥、白莲教、神拳教以及它们的分支或变种，诸如青莲教、江湖会、龙华会、灯花教、红灯教、顺天教、无生门教等，还有穿行草野的红钱客、黑钱客、刀客、烟客、毛牯锥、马娃子等各种“流匪”，名目繁多，成分复杂，出没在长江上游地区各个角落。它们的活动方式、内部组织结构、语言以及装束等都各有特点。它们中既有反对异族统治的壮士，亦有“打富济贫”的豪杰，还有骚扰百姓的“盗匪”。它们始终是作为社会机体的异物而存在的。

据目前掌握的材料看，啯噜最早出现在雍乾之际，起先主要活动在川陕鄂交界的巴山老林地区，乾隆初年便有不少关于啯噜的记载。如邱仰文《李蔚州先生墓志铭》称，由于啯噜的活动，致使“狱讼繁兴，囹圄充积”(45)；绵竹知县安洪德《除毁贼象碑记》称：“……年年啯噜‘匪’类假借神会，聚集谒之（指谒张献忠塑像——引者注），求伊冥佑，相谋而为恶也”；乾隆《江油县志》称：“蜀匪啯噜其极，则明季张‘贼’之忧也。”(46)乾隆中叶以后，史料上所见的啯噜活动更多。乾隆三十五年（1770）　啯噜在陕西紫阳一带活动，“出没不测”；四十五年（1780）　　啯噜在陕西平利、汉中、兴安以及四川东部的梁山、垫江、太平、綦江和大竹等县活动(47)。乾隆四十六年南川知县禀称：“卑县防汛外委李文龙带领兵役轮查县属东路，闻有啯匪百余人在贵州婺川县杀伤盐客数人，经婺川县兵役追至贵州地方会拿，又被杀毙汛兵一名，并伤差役。”于是清兵于“各隘口堵截严拿”，并在与南川交界的涪州、綦江等处“一体预派兵役会截督拿”(48)。可见啯噜的活动已使当局深为不安。乾隆四十七年，为了严厉镇压啯噜，清政府订立《川省啯匪专条》，规定在场市抢劫和在野拦抢惩办办法，其在场市抢劫者，“凡五人以上不论得财不得财，为首斩决，为从绞监候；

若拒捕夺犯伤人者，为首斩决枭示”[49]。同年，重庆府将啯噜“为首各犯，均改拟凌迟，家属缘坐，随同从犯俱拟斩决在案”[50]。

嘉庆初由于白莲教的兴起，大量啯噜加入其中，如严如煜说：“川省之啯匪自达州倡乱，各匪潜相附从。近闻教匪亦逸至蜀中，则匪中添生力徒卒，而总以教匪名矣。”[51]嘉庆五年（1800）白莲教蓝号冉天元等部入川时，吸收了不少啯噜子，队伍从三四千很快扩至五万余。[52]陕甘总督德楞泰曾写诗一首，曰：“嘉陵失守贼夜渡，裹胁啯匪不知数。欲涉白水直趋甘，幸有雄师扼前路。”[53]嘉道之后，啯噜作为一个秘密社会组织逐渐分化，除加入白莲教外，其主体部分日益与哥老会（袍哥）合流，到清后期几乎为哥老会所取代。

下面对啯噜的形成、内部组织结构及特点等方面进行一些分析。

（一）啯噜的来源及成员组成

关于啯噜的来源有不同说法，一是由“轱辘”音转之说。此说认为，彝人在作战冲锋时，从山上一拥而下，口中长呼“轱辘”，后来汉人转以“轱辘”形容速度之快，啯噜因此得名。但此说难以解释的是，啯噜产生于川陕鄂交界的老林地区，而彝族地区出现啯噜是在嘉庆之后，因此，很难找到彝人与啯噜得名间的必然联系。一是“孤窭”音转之说，少无父为“孤”，贫不能为礼谓之“窭”，唐宋及明清均有收养“孤窭”的机构。啯噜最初成员多是无父无家的少年，贫困无以为生，遂相约袭击大户豪门，自称“孤窭子”。作案后官府围拿，禀报写为“啯噜”，以后孤窭子也就以啯噜子自称。[54]

啯噜主要由外省入川流民和本地无业游民组成。乾隆八年（1743）川抚纪山奏称：“川省数年来，有湖广、江西、陕西、广东等省外来无业之人，学习拳棒，并能符水架刑，勾引本省不肖奸棍，三五成群，身佩凶刀，肆行乡镇，号曰啯噜子。”[55]次年御史柴潮生也奏称：“四川一省，人稀地广，近年以来，四方游民多入川觅食，始则力田就佃，无异土居，后则累百盈千，浸成游手。其中有等桀黠强悍者，俨然为流民渠帅，土语号为啯噜；其下流民听其指使，凡为啯噜者，又各联声势，相互应援。”[56]严如煜《三省边防备览》也

称："川省之啯匪，其源不同。川中膏沃，易以存活，各省无业之民，麇聚其间，好要〔邀〕结朋党，其头目必材技过人，众乃共推之。"(57)本地破产贫民也加入啯噜，以窃掠为生，如乾嘉间川督官多所奏： "川省五方杂处，游手最多，往往结党成群，流荡滋事，日久即成啯匪。"(58)另外，散兵游勇也是啯噜的来源之一，"四川自金川木果木之败，逃兵与失业夫役、无赖游民散匿剽掠，号为啯匪"(59)。

刘铮云根据台湾所藏清档中地方官关于啯噜活动的各种奏报，对乾嘉时期的59伙计165名啯噜进行了计量分析。(60)第一，在165名啯噜子中，川籍占87名，为总数的52.7%。外省占近1/2，其中湖南38名，占23%；贵州16名，占9.7%；湖北和广西，分别占8.5%和6.1%。其实可以断定，在87名川籍中，有相当部分亦为先前的移民。第二，165名啯噜子中有96人身份不详，在已知身份的69人中，破产失业者比例最高，有44人，占已知身份者的63.8%；其次是雇工，有15人，占21.4%；再次是船工，有5人，占7.3%。其他如小贩、商人、手工业者、和尚等为数不多。69人中无一兵勇，可见散兵游勇加入啯噜者较少。(61)第三，在已知年龄的149名啯噜子中，50岁以上者仅2名，占已知年龄者的0.3%；41—50岁的中年也不过12人，占8.1%；14—40岁的有135人，占已知年龄者的91.6%。而其中14—30岁的青少年即有97人，占65.1%。可见啯噜子的成员主要是年轻人，难怪严如熤称啯噜子为"不能谋衣食"的"无赖恶少"。(62)

（二） 啯噜的活动特点与活动区域

啯噜活动的特点概括地讲，即规模小、出没无定、聚散无常、以窃盗为生，这在清代的档案文献中有较详的记载。据巴县档案中乾隆三十九年（1774）《巴县正堂告示》称："陆路啯匪成群结队，散布市场，拘摸剪绺，抢夺拒捕。一经查拿，伙党混杂于追捕之中，递送原赃，指引出路；脱逃之后，仍然聚集。" 啯噜"每凡一出，若不偷窃得手，断不分散"，各处"腰店"（四川俗称，即小客栈）多属其"窝家"，也于"孤庙随便歇宿"。乾隆四十七年（1782）重庆府的札文也说："至于近年川省啯匪肆扰，立有棚头名号，结党蔓延多至百十人。"(63)嘉庆十年（1805）重庆府札文对啯噜活动的特点更有较详描

述：

> 访得白土坝有土棍李应喜窝留匪类，扰窃天福镇、柳树坨、洋溪镇一带，有客长邝兴祥聚赌招匪，并有匪徒李猴子等在天福镇关（帝）庙内聚集结盟等事。……当拿获邝兴祥并李应喜之弟李应先、雇工薛以富、伙匪梁子贡审讯。据李应先供认，伊兄李应喜窝留匪类李猴子、卢帽顶等，共有五六十人。……又据梁子贡供：伊系李应喜干子，有匪三股，一股系卢帽顶为掌年，带匪二十余人；一股系李猴子、李应喜为掌年，带匪三十余人；一股邓小九为掌年，带匪二十余人，俱系结盟。时聚时散并无定所，往来于每郡连界之处，绺窃滋扰。(64)

可见这些啯噜每一小帮仅二三十人，每一大帮不过五六十人，而且时聚时散。(65)据刘铮云对59帮啯噜的研究，有一半以上的啯噜帮都不到20人，有三分之一不足50人，超过百人的仅3帮。

根据刘铮云在上面提到的计量研究提供的数据，我们可做以下分析：第一，四川是啯噜活动的中心地区，在有啯噜案件的14个府直隶州中，四川占9个；在59次啯噜案件中，四川有48次，占81.4%。第二，清代以“冲”“繁”“疲”“难”四字的组合来定州县等级，凡有“疲”字的州县未见有啯噜案件，可见啯噜选择的目标一般不在贫穷地区，而“冲”——交通要道是啯噜经常出没之地。第三，啯噜的活动主要是在川东经济条件较好的地区，而以川陕鄂的巴山老林贫瘠区作为大本营。有60%以上的啯噜案件发生在长江上游的核心地区。

各地市场是啯噜经常光顾的地方。严如煜称：当时啯噜“各习拳棍刀枪，以资捍护，或夜劫富民，或昼抢场镇”(66)。嘉庆十年八月巴县兴隆场场约便禀报：“每逢三六九场期，近有不法啯匪，往往在于各场肆行攫窃，受害难言。……现值各处掠毁盐店，肆闹不宁。”(67)由于地方政府控制的无力，啯噜的活动几乎是有恃无恐，甚至带有半公开的性质：“每于州县赶集之区，占住闲房。时于集上纠众行强，酗酒打降，非赌即劫，杀人非挺即刃。”(68)

另外，啯噜的帮规、内部结构、外貌也有其特点。如组织内部“其长曰老帽、曰帽顶；其管事之人曰大五、大满；其兄弟辈所带之龙阳曰干儿，呼各兄弟曰伯、曰叔，伯叔相遇，不敢亵语，如犯之，拔刀相向，甚于调其妻妹”(69)。又规定，凡外出活动时若“遇兵役追捕，不许散党。如事急众议散去，则各逃如窜；如未议而一二人先散者，众议共戮之。以此其艺既精，其党亦固”(70)。可见其帮规还是较严格的。啯噜子内部还“各有记号”，即有割辫与不割辫之分：“其割辫伙内，成群结拜。割下之发，烧灰之酒共饮，各护其党。其朋头因欲出头露面，故不割辫。”(71)在操械上也有所讲究，李调元《续函海·榜样录》称：“蜀中啯噜多于裹脚中带蛮刀，刀长者曰黄鳝尾，短曰线鸡尾，象其形也。手执木棍，斗则将刀安棍头，即为矛。”清政府为了断绝啯噜的兵器来源，严令各处铁匠“取具保结”，不得擅造春秋刀、鲫鱼刀、鳝尾刀、偏库刀、黄瓜米刀、洗手刀、剑刀、大小腰刀、夹把刀、茅草尖刀、龙头刀、凤尾刀、锋钩刀和马棒尖刀等。(72)

虽然有些啯噜曾卷入农民起义，后来又与哥老会合流，但嘉庆以前啯噜的活动恐怕还是以打家劫舍为主。从目前所见到的资料看，还没有发现它有明确的反清宗旨，也非以“杀富济贫”为其目标。因此有研究者把它列入农民的反清运动并予以拔高或溢美，至少目前看来是缺乏依据的。

袍哥：四川的哥老会

袍哥是中国历史上长期存在的一种秘密社会组织，“袍哥，即烧香结盟之会党也，流于匪类者谓之会匪，普通之名词皆称袍哥，或曰袍几哥，又曰帽顶”(73)。可见清代袍哥又有“会党”“会匪”“帽顶”之称，另外还普遍被称为“哥老会”。哥老会的来源一直模糊不清，因而历来颇有争议，但哥老会与啯噜存在某种渊源关系似乎也有蛛丝马迹。如啯噜和哥老会的首领也多称老帽、帽顶，清人和近人也多称两者产生于四川。同治时，湖南巡抚刘昆曾奏称：“数月以来，臣详查卷宗，细加考究，哥老会之起，始于四川，流于贵州，渐及湖南，以及于东南各省。”(74)左宗棠更直截了当地说：“盖哥老会者，本川黔旧有啯噜匪之别名也。”(75)李榕也指出：“窃按蜀中尚有啯噜会，军兴以来，其

党多亡归行伍，十余年勾煽成风，流毒湘楚，而变其名曰江湖会。”[76]清末傅崇矩也认为：袍哥“南路谓之棒客，北路谓之刀客，东路谓之啯匪，省垣亦谓之棒客”[77]。可见哥老会有可能是从啯噜演变而来的。[78]兹就哥老会的蔓延扩散、成员及内部结构分别进行分析。

（一）哥老会的蔓延发展

哥老会的渐炽是在嘉庆以后，到咸同年间“会匪”势力迅速蔓延，川省“无虑数十百股”[79]，在李、蓝起义军中和清军营勇中即有大量哥老会分子。哥老会经常“开山”纳徒：“会党之增加党类，必在开山结盟时，开山一次，新入会者辄数十百人，如是不已，会党安得不多？其开山必在深宵僻地，又有衙蠹为之牒蒙，盖似不易察。然每开山，少者人以百计，多以千计，来程至数百千里。”集会之前，“大约皆借期会或生辰燕会为名，发布红柬，遣人邀请”[80]。光绪年间已形成“会匪啯匪，所在皆有”，“江湖豪杰，并州联业，聚众开山，远近景从……公口码头，不可胜数”的局面。特别是在川东地区，哥老会与烟贩、盐枭合作，“出没于巴、江、涪、合、夔、万一带，动辄号召一二千或数百人，均置有枪炮器械炮船，拒敌官兵”[81]。在永川，“县属匪徒日多，实由城乡公口林立，几不知为法所必诛，相习成风”[82]。哥老会分支孝义会在新宁、开县及附近地区活动，“县人附合之，以芭蕉场、峡口场、天生场诸处最盛”[83]。

清末，哥老会在长江上游已形成网络，据补用州判王朝钺禀请查灭四川会党码头称：

> 窃四川会党之风甲于天下，而拉搕抢劫之匪即出于会党之中。一朝犯案，悬赏通缉，又恃有当公之会党包庇调停，羽翼遍川，实难惩治。擒其渠者，而小者又大，犁木未坏，弯树重生，诛不胜诛，良可浩叹。查川省会党以西南为最，东北次之，各属乡场市镇……各有码头。[84]

可以说哥老会在当时已经形成了最有势力的秘密社会力量。据刘师亮统计，哥老会从嘉庆中期到清末约百年时间内，在各省共开山堂

36个，川省即占16个。所以说，“各省汉留之盛，莫过于四川”。清末仅是“省会一区，仁字旗公口至三百七十四道之多，礼义两堂不与焉。至乡区各保与夫临路之腰店，靡不设有公口，招待往来者，日不暇给，故民间有‘明末无白丁，清末无侄子’之谣”。[85]

（二）哥老会的成员背景

参加哥老会者多为下层，“其组织法，先询其人之身家己事。如身家清，己事明，不为群众遗弃者，即业惊、培、飘、猜、风、火、爵、耀、僧、道、隶、卒、戏、解、幻、听等均能入会”。他们“或作侦探，破彼方之秘密，或司传达，使各方之联络，或任调查，明各方之消息，均于汉留有绝大补益”。[86]这批人在反洋教和反清斗争中起着重要作用，如余栋成反教起义，哥老会便是主要的推动力量。[87]失去生计、没有牵挂的“会匪”也往往敢于与清军武装对抗，如嘉定彭大老圈，彭山“首匪”戴福和、贵州“在逃巨匪”老沙、老珊等，“四路勾结，党与众多，均有洋枪快炮，聚散无常，聚则纠集成队，散则分处潜伏。每盘踞于洪雅、丹棱、夹江所管之中杠山中，此山与雅安、名山、芦山地均接壤，绵亘约二百五六十里，广二十余里，高十数余里，菁林茂密，人户稀少……动聚悍匪百数十人不等，仗持快枪利器，差团莫敢撄锋，以故四出抢劫无忌”[88]。

哥老会中也不乏士绅、地主，“初由不法匪类结党横行，续而绅富相率效尤，亦各立会名，以图自保”[89]。有的“绅粮”则“名为借此保家，实则广通声气，以自豪恣”[90]。以至川省有“一绅、二粮、三袍哥”的说法。到清后期，哥老会还卷入了不少知识界的成员，如灌县崇义镇的“舵把子”张捷先即是小学校长，他与郫县新场总舵把张达三同称“房谋杜断”[91]，都是保路同志军首领。江津留日东斌学校学生王稚峨是“县中哥老会掌旗大爷”[92]。

哥老会势力甚至渗入清兵勇之中，王闿运《湘军志》称：“哥老会者，本起四川，游民相结为兄弟，约缓急必相助。军兴，而鲍超营中多四川人，相效为之，湘军亦多者。”[93]左宗棠也承认，“鲍超籍隶四川，而流寓湖南最久……所部多悍卒，川楚哥老会匪亦杂厕其间”[94]。左宗棠所部有“蜀军十营官弁勇丁，无一不系会匪。全军哨弁

见营主，营主谒统带，皆莫不以大哥呼之，而未闻有称大人者，此蜀产之（深）根固蒂也”[95]。可见，哥老会真是无孔不入，“入会者自绅商学界、在官人役，以及劳动苦力群、不逞之徒，莫不有之”[96]。如此广泛的社会背景为它的长盛不衰奠定了基础。

（三）哥老会组织特点及结构

哥老会在长期发展过程中，形成了其组织特点和结构，演变出许多分支：

> 川省下流会党，千流百派，而大别不过两类。甲类为江湖会，乙类为孝义会。江湖会起最早，纠结日久，多亡命无赖及不肖绅衿，常为乡里所苦，于是孝义会起而敌之。其初由乡里有籍之民，互相结集，以抵御江湖会之侵扰，既而手滑势急，羽附日杂，其为患遂与江湖会无异。而各会党中又自分两类：一种各有正业，特借入党以联声势而为缓急之恃者；一种别无正业，而专以不法行为为业者。[97]

可见，川省哥老会分江湖会和孝义会，江湖会出现于前，孝义会产生于后；哥老会成员分为“有正业”和“无正业”两种，即有的是以入会为护符，而有的是以入会为生计。这有可能就是所谓哥老会的清水皮与浑水皮之别，“清水皮者，树党结盟，自雄乡里，专尚交游，不事劫掠；浑水皮则良莠不齐，大率藏垢纳污，敢于触法犯禁”[98]。但据有的史料称，哥老会还有“西会、成会、四义会、大义会、少英会等名目，各有码头，各有公口名片、大小图章”[99]。这可能又是江湖会和孝义会的各种分支。四川哥老会又分为“仁、义、礼、智、信五堂，仁字辈最大称太爷，信字辈最小”[100]。

哥老会各不同的分支、派别和帮别称为“山堂”，每堂内部各有等级、帮规。李榕曾描述过哥老会的内部结构：

> 每堂有坐堂老帽、行堂老帽。每堂八牌，以一二三五为上四牌，六八九十为下四牌，以四七两字为避忌，不立此

牌。其主持谋议者号为圣贤二爷，收管银钱者号为当家三爷。内有红旗五爷专掌传话派人，黑旗五爷掌刀杖打杀。其聚党行劫者谓之放飘，又谓之起班子，人数多寡不等。(101)

以上所称的“牌”，实即“爷”，即哥老会的等级，由于忌讳四、七，(102)因此哥老会内部只有大爷、二爷、三爷、老五、老六、老八、老九、老幺。大爷又称为龙头大爷、舵把子等，具有家长式的权威；二爷一般为出谋划策的军师；三爷则为日常当家者，“公口名目不一，或置有产业，或备集金钱，皆推第三人当家，又谓之桓侯，主管接待结纳等事”(103)。五爷则有红旗管事、黑旗管事之分。哥老会内人等皆有结拜关系，其结盟章程名曰《海底》，“总以孝义仁敬四字为大纲”(104)。

哥老会各山堂、公口之间均有相互照应，将保护和接待同党视为当然，“凡远来会党以及犯案棒匪，身边必携有该匪本处公口名片，每至一处，即出片拜问各码头管事，该管事即代为招呼栈房，每日缴用取公项之钱为应酬，妥为保护。如案情重大者，临别时恐被盘诘，更须选派拜弟多人护送潜行，所以犯匪逃逸无处不可栖身者，职此故耳”(105)。这样即形成了一个较严密的自我保护网。据时人回忆，凡哥老会成员每到一处，由当地码头酒饭招待，同时送钱给首领，“兄弟伙”需钱时分等支取。所以当时有“望屋吃饭”的说法，即是说只要有人居住之地，即有饭吃、有钱用。(106)

哥老会组织内部帮规严密，谁违犯规则即按律惩治，所以有句黑话是：“三刀六个眼，自己找点点。”(107)辛亥革命前，哥老会在郫县新场商讨反清事，“大会在新场乡下野寺中整整举行了一夜，巡风望哨达数十里之遥，真有些威风凛凛，杀气腾腾。许多鸦片烟瘾的老大哥，呵欠流泪，危坐终宵，不敢擅离香堂”(108)。清末，哥老会许多山堂都参加了反清斗争，并接受了资产阶级革命派的纲领，如参加保路运动的哥老会头目即号称十二统领(109)，从而为这个秘密社会组织的活动赋予了新的内容。

---

(1) 王尔鉴等纂修：《课税》，见乾隆《巴县志》卷3，乾隆二十六年刻本。

(2) 王尔鉴等纂修：《建置志·乡里》，见乾隆《巴县志》卷2，乾隆二十六年刻本。

(3) 罗国钧等纂修：民国《巴县志》卷10，民国二十八年刻本。

(4) 王尔鉴等纂修：《建置志·乡里》，见乾隆《巴县志》卷2。

(5) 严如熤：《民食》，见《三省边防备览》卷9，来鹿堂藏板，道光十年刊。

(6) 中国民主建国会重庆市委员会、重庆市工商联合会文史资料工作委员会编：《重庆工商史料》第1辑，重庆：重庆出版社，1982年，23—24页。

(7) 中国民主建国会重庆市委员会、重庆市工商联合会文史资料工作委员会编：《重庆工商史料》第1辑，193—194页。

(8) 参见张肖梅编：《四川经济参考资料》，上海：中国国民经济研究所，1939年，29—30页。

(9) 李玉宣等纂修：《风俗》，见同治《成都县志》卷2，同治十二年刻本。

(10) 董淳等纂修：《古迹》，见嘉庆《华阳县志》卷13，嘉庆二十一年刻本。

(11) 定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，成都心太平斋藏板，嘉庆十年刊。

(12) 吴好山：《笨拙俚言》，清稿本（咸丰乙卯），四川省图书馆藏。

(13) 李玉宣等纂修：《舆地志第二》，见同治《成都县志》卷2。

(14) 《马尼爱游成都记》，载《渝报》1898年（光绪二十四年正月）第9期。

(15) 张晋生等纂、查郎阿等修：《城池》，见雍正《四川通志》，乾隆元年刊本。

(16) 张晋生等纂、查郎阿等修：《城池》，见雍正《四川通志》，乾隆元年刊本。

(17) 李玉宣等纂修：《城池》，见同治《成都县志》卷1，同治十二年刻本。

(18) 李玉宣等纂修：《艺文志》，见同治《成都县志》卷9，同治十二年刻本。

(19)　《马尼爱游成都记》，载《渝报》1898年（光绪二十四年正月）第9期。

(20)　傅崇矩编：《成都通览·成都之气候》，成都通俗报社，宣统元年石印本。

(21)　傅崇矩编：《成都通览·成都之城内菜园菜市》。

(22)　成都市城市科学研究会编：《名城成都的保护与发展》，成都：成都市城市科学研究会，1987年，50页。

(23)　六对山人作，三峨樵子注：《锦城竹枝词》，嘉庆九年刊，嗜抄书斋藏板。

(24)　傅崇矩编：《成都通览·成都之服饰》。

(25)　傅崇矩编：《成都通览·成都之服饰》。

(26)　吴好山：《笨拙俚言》。

(27)　以上见《成都通览》关于饮食类各目。

(28)　吴好山：《笨拙俚言》。

(29)　冯家吉：《锦城竹枝词百咏》，民国十三年成都研精馆刊印。

(30)　傅崇矩编：《成都通览·成都之民情风俗》。

(31)　傅崇矩编：《成都通览·成都之有期游览所》。

(32)　傅崇矩编：《成都通览·成都之筵宴所》。

(33)　傅崇矩编：《成都通览·成都之游玩杂技》。

(34)　成都市城市科学研究会编：《名城成都的保护与发展》，41页。

(35)　傅崇矩编：《成都通览·成都之戏》。

(36)　傅崇矩编：《成都通览·成都之游玩杂技》。

(37)　傅崇矩编：《成都通览·成都之赌具及各种赌目名词》。

(38)　傅崇矩编：《成都通览·成都之茶》。

(39)　傅崇矩编：《成都通览·成都人之性情积习》。

(40)　定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，嘉庆乙丑新刊。

(41)　傅崇矩编：《成都通览·成都之妇女》。

(42)　吴好山：《笨拙俚言》。

(43)　以上凡未注出处者，均见傅崇矩编：《成都通览·成都人之性情积习》。

(44)　傅崇矩编：《成都通览·成都之妇女》。

(45)　沈粹芬、黄人、王文濡等编：《国朝文汇》乙集，卷1，1909年上海国学扶轮社石印本。

(46)　转引自张力：《啯噜试探》，载《社会科学研究》，1980年第2期，66页。

(47)　乾隆四十六年六月二十四日重庆府札。见巴县档案，四川省档案馆藏。

(48)　乾隆四十六年六月二十四日重庆府札。见巴县档案，四川省档案馆藏。

(49)　乾隆四十七年二月二十七日重庆府札。见巴县档案。

(50)　乾隆四十七年二月二十七日重庆府札。见巴县档案。

(51)　严如熤：《平定教匪总论》，见《三省边防备览》卷11，《艺文》，来鹿堂藏板，道光十年刊。

(52)　《剿平三省邪匪方略》正编，卷157。转引自蔡少卿：《中国近代会党史研究》，211页。

(53)　转引自张力：《啯噜试探》，载《社会科学研究》，1980年第2期，67页。

(54)　见张力：《啯噜试探》，载《社会科学研究》，1980年第2期，69—70页。

(55)　《清高宗实录》卷203，北京：中华书局，1985年。转引自蔡少卿《中国近代会党史研究》，208页。

(56)　乾隆九年十一月初六日御史柴潮生奏。转引自蔡少卿《中国近代会党史研究》，208页。

(57)　严如熤：《三省边防备览》卷11，《艺文》。

(58)　嘉庆十年三月二十九日四川总督勒保奏。转引自蔡少卿《中国近代会党史研究》。

(59)　赵尔巽等：《英善》，见《清史稿》卷345，列传132，北京：中华书局，1977年。

(60) Cheng-yun Liu, “Kuo-Lu: A Sworn-Brotherhood Organization in Szechwan,” *Late Imperial China*, vol. 6, no. 1, 1985.

(61) 但可见到其他有关散兵游勇加入啯噜的记载，如嘉庆十年一月初八日重庆府札中便称所追捕的啯噜中，“内有崔长子曾受军功顶戴，王帽顶、汪小六曾充乡勇”（见巴县档案）。

(62) 严如熤：《军制》，见《三省边防备览》卷11。

(63) 乾隆四十七年二月二十七日重庆府札。见巴县档案。

(64) 嘉庆十年正月初八日重庆府札。见巴县档案。

(65) 另据光绪《重修长寿县志》称：“啯匪潜滋，川北川东为甚，自五六十人至一二百人不等，或聚或散，忽东忽西。”虽帮伙稍大一点，但基本特点仍相同。

(66) 严如熤：《重刻三省边防备览序》，见《三省边防备览》卷11，《序》，2页。

(67) 嘉庆十年八月二十六日正里四甲兴隆场场约周联章等禀。见巴县档案。

(68) 邓之诚：《骨董琐记全编》，见《骨董三记》卷4，北京：三联书店，1955, 513页。

(69) 严如熤：《策略》，见《三省边防备览》卷12，来鹿堂藏板，道光十年刊。

(70) 严如熤：《重刻三省边防备览序》，《三省边防备览》卷11，《序》，2页。

(71) 《戡靖教匪述编》卷1。

(72) 嘉庆二十三年五月初八日铁匠赖成德等八人结状。见巴县档案。

(73) 傅崇矩编：《成都通览·成都之袍哥话》。

(74) 《请饬在籍大员帮办团练折》，收入刘瑞芬：《刘中丞奏稿》卷2，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第61辑，台北：文海出版社，1973年。

(75) 左宗棠：《刘松山剿除绥德州叛卒收复州城折》，收入《左文襄公奏稿》卷31，见《左文襄公全集》，光绪十六年至二十三年刻本。

(76) 李榕：《禀曾中堂李制军彭宫保刘中丞》，见《十三峰书屋·批牍》卷

1。

(77)　傅崇矩编：《成都通览·成都之袍哥话》。

(78)　蔡少卿即持这种观点，参见他的《中国近代会党史研究》。关于袍哥的来源还有另外一种说法：康熙九年（1670）郑成功的部将陈近南奉郑之命入川，在四川雅州开精忠山并“取诗经同袍同仇之意，称为袍哥，又为警惕同人勿忘根本，内部又互称汉流”（见王蕴滋：《辛亥革命回忆录之一》，转引自隗瀛涛、何一民：《论同盟会与四川会党》，见中华书局编辑部编：《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》，上册，北京：中华书局，1983年，546—547页）。

(79)　朱批奏折，光绪二十八年九月十六日署四川总督岑春煊奏。

(80)　《四川谘议局第一次议事录·解散会党案》，成都印书有限公司，宣统二年（1910）。

(81)　见蔡少卿《中国近代会党史研究》第252—253页所引民国《重修大足县志》、民国《江津县志》和《丁文诚公遗集》。

(82)　《四川官报》辛亥第9册。

(83)　汪承烈等纂修：《历代兵事》，见民国《宣汉县志》卷10，民国二十年石印本。

(84)　中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，下册，北京：中华书局，1985年，第792页。

(85)　刘师亮：《汉留史》，转引自隗瀛涛、何一民：《论同盟会与四川会党》，见中华书局编辑部编：《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》，上册，547页。

(86)　刘师亮：《汉留史》，转引自隗瀛涛、何一民：《论同盟会与四川会党》，见中华书局编辑部编：《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》，上册，548页。

(87)　参见蔡少卿：《中国近代会党史研究》，248—259页。

(88)　中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，下册，第795页。

(89)　《四川谘议局第一次议事录·解散会党案》，宣统二年（1910）。

(90)　《四川官报》辛亥第9册。

(91) 房指张捷先，杜指张达三。

(92) 吴晋航：《四川辛亥革命见闻录》，见中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，北京：文史资料出版社，1981年。

(93) 王闿运：《湘军志》，见《湖南防守篇》第25，光绪十一年（1885）刊行。

(94) 左宗棠撰：《附陈鲍提督所部仍请由该员自为主持片》，见《左恪靖伯奏稿》卷25，光绪刊本。

(95) 宣统三年八月初三日龚宝琛致盛宣怀函。见陈旭麓、顾廷龙、汪熙主编：《辛亥革命前后——盛宣怀档案资料选辑之一》，上海：上海人民出版社，1979年，161页。

(96) 《四川官报》辛亥第9册。

(97) 《四川谘议局第一次议事录·解散会党案》，宣统二年（1910）。

(98) 《四川官报》辛亥第9册。

(99) 中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，下册，792页。

(100) 中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集，6页。

(101) 李榕：《禀曾中堂李制军彭宫保刘中丞》，见《十三峰书屋·批牍》卷1。

(102) 因四字意“事”或“死”、七字音近“截”，均视为不吉。

(103) 《四川官报》辛亥第9册。

(104) 傅崇矩编：《成都通览·成都之袍哥话》。

(105) 中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，下册，793页。

(106) 中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，下册，793页。

(107) 陈书龙：《四川袍哥与辛亥革命》，见中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集。

(108) 王蕴滋：《同盟会与川西哥老会》，见中国人民政治协商会议全国委

员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集。

(109)　吴晋航：《四川辛亥革命见闻录》，见中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3集。

代跋：探寻历史的多面性

王　笛（以下简称王）

唐小兵（华东师范大学历史学系教授，以下简称唐）

精英与民众视角的交错

唐：您在《走进中国城市内部》一书中，曾反思自己写作第一本著作《跨出封闭的世界》时所持的所谓精英的视角，比如，判断下层民众懒散、惰性、迷信，等等，您认为这是由于自己当年写作时，对“精英”的思想没有持一种批判的态度。我们可以看到，您之后的作品《街头文化》《茶馆》《袍哥》，都是面对比较公开化的底层人物，您更多地对于一般的民众，甚至下层民众有了一种同情和理解。能不能请您具体谈一谈，在具体的研究中如何处理精英和民众这两种不同的视角？

王：虽然我们研究下层，但我并不认为我们就是下层的代言人。实际上，这种研究视角的转换更多是基于对过往史学研究的反思。以往，一般是从精英的角度来看下层民众，包括你刚才提到的我早年的著作《跨出封闭的世界》也是如此。为什么会出现这种情况呢？因为哪怕是与下层民众相关的资料，也都是由精英来记录的——就像卡洛·金兹伯格（Carlo Ginzburg）所说的，我们所知的下层的思想和行为都是通过精英的眼睛来观察的，因此经常呈扭曲的形态。但是过去我们在使用这些记录时并没有加以分析，比如，追问它们是由谁记录的，为什么记录者会采取这种态度，而是简单地把精英记录的这种文本作为历史的本身来处理。

在研究下层民众时，我们面临一个问题：他们有自己的思想、情感和态度，但是怎样去寻找他们的声音？按照庶民研究代表性学者古哈（Ranajit Guha）的说法，需要研究“历史的微声”；或者人类学家斯科特（James C. Scott）所说的“隐藏的文

书”。我所做的努力就是探寻这些声音到底隐藏在什么地方。当然，在研究过程中，一方面，我发现精英的记录确实不能直接代表下层民众的思想、态度和行为准则。那么，哪怕不得不使用精英所留下来的资料，我也更多地采取了怀疑的态度和分析的方法。当然，必须要承认，大多数资料都是精英记载的，他们的记载也有另外的价值。过去我们把精英记录的材料作为真实的历史来使用，而今天我们把它们作为文本来分析，至少我们从中可以了解到精英阶层是怎样看待下层民众的。另一方面，虽然民众没有记录他们自己的思想和活动，但是我试图站在他们的角度，来做出一种逻辑的推理和描述，这是我的《街头文化》《茶馆》《袍哥》等作品与《跨出封闭的世界》的一个明显区别。

唐：关于底层的声音，有一种观点认为：精英有自身的利益、考虑、视野，等等，所以不可能真正为底层代言。而底层即使进行直接的言说，也不可避免地会受到精英的影响，因为这个世界是被精英所主导的，所谓的价值观念、思维方式、语言方式、生存方式、心理习性，都是一个自上而下，从精英到底层的意识形态扩散过程。无论是被他人代言和书写，还是自我言说，可能都不能反映他们的真实状态。那底层还有可能自我表达吗？

王：这里你用“底层”这个词，但是我还是倾向于用“下层”，我觉得这两个词有点微妙的差别。“底层”是社会中最贫穷的那些人，而“下层”（lower classes）的概念要稍微宽泛一些，可以指一般的穷人，也包括社会最底层的那一部分人。

你所提到的现存资料无法反映他们的真实状态的问题，的确是我们面临的挑战。即使是做口述，进行直接的采访，采访者所提的问题首先就具有某种暗示性，受访者可能无意识地会受到采访者的影响。但其实我们还有很多途径去了解下层的声音。比如，2002年，美国出版了林培瑞（Perry Link）和毕克伟（Paul Pickowicz）主编的《大众中国：全球化社会中的非官方文化》（*Popular China: Unofficial Culture in a Globalizing Society*），这本书的主题是改革开放以后的中国。其中收录了一篇关于农民工在深圳的研究文章，试图梳理他们的经历和面临的生存困境。

过去一般是通过口述的方式获得相关资料，但那篇文章使用的资料是1990年代深圳一家工厂发生火灾，遇难的八十几位农民工所遗留下来的家信。这些家信就是他们自己的声音，涉及他们如何找工作，怎样对待爱情、工资、人际交往，他们在城市中的遭遇或收获。这就是一个抵达下层声音的途径。实际上，这和霍布斯鲍姆在研究“原始叛乱”时采用的方法类似，下层“自己的声音”就包括家信等。还有一些内部文献，比如，我研究《袍哥》时使用的《海底》。《海底》是袍哥用自己的语言描述自己的历史。另外，在档案中也可以找到下层真实的声音。比如，我在《茶馆》中引用了一则档案资料，是当时的男茶房面临生存竞争时，要求政府禁止女茶房的申诉信。所以，回到你的问题上来，我认为虽然确实存在相当的困难，但是我们其实仍然能够发现一些途径去找到下层的声音。

唐： 因此下层并不是一个失声的世界，他们可以自我呈现。作为历史学家还是需要不断地去追索。

王： 对，但这不是一蹴而就的。

唐： 有时候得看运气，是吗？比如，某天正好碰到这份材料。

王： 的确是可遇不可求。

学术转向何以可能

唐： 我还有一个相关的问题。您母亲是画家，父亲则是音乐家，可以说是出身于书香门第。而在您的研究中，可以看到，您超越了这样的家庭背景，记录下层的世界，并对他们有真正的理解。从学者的角度来说，要转换成下层内部的视角去进行观察和分析非常困难。您是如何获得这种视角的，和您1990年代在西方受到的学术训练有关系吗？还是您在青少年时代就比较具有平民情怀？

王： 这比较复杂。我是在大院里长大的，住在布后街2号，那里曾是成都一个世家大族的宅院，里面有祠堂、果树、亭台楼阁。

唐： 所以童年的回忆是很美好的。

王： 当时大院子弟确实有优越感，我们叫住在院外的小孩“街娃儿”。可我们真正的生活并不像大家想象的那样甜蜜。1950年代，我父母都被下放到农村，他们就把我和我哥哥扔到老家去了，那时候我刚一岁多。我很小就被送到幼儿园，一周才回家一次。“文革”前，他们又被下派参加社会主义教育运动。大冬天，我的手生冻疮，已经肿得像包子一样，还用一大盆冷水洗衣服。记得我父亲单位的一位工人实在看不下去了，就来帮我洗。

唐： 那时候您多大年纪？

王： 那是1964年，我八岁。大院是一个相对独立于外界，比较封闭的环境。加上父母一直在参加各种运动，没有人照顾，实际上经常处于父母不在身边的状态。

之后对我影响比较大的是插队落户、直接接触农民的经历。《袍哥》这本书中对川西平原的描述，很多是我自己下乡时的观察和体会。

唐： 我阅读时会想起小时候在乡村的生活，像一幅画卷在眼前展开，有非常真切的实感。

王： 对，里面融入了很多我个人的经验和记忆。另外《袍哥》中的沈宝媛初到望镇考察时的感觉，实际上我也有。到农村去，看农民怎么生活，那是我第一次接触到所谓的下层。后来从农村回到城里，我被分配到砖瓦厂工作。砖瓦厂的工人都是真正意义上的体力劳动者。我在那里工作了大概一年多，我们同住一个大工棚，我知道他们的优缺点，也知道怎样和他们相处，大家打成一片，这也让我更多地了解到了下层。

但实事求是地说，不管是在农村、工厂，还是之后进入大学读书，甚至在1980年代进行历史研究，总的来说，我始终持有的还是精英视野，根本没有意识到其中有任何问题。

唐： 所以当时您和下层接触的经验还没有被激活。

王： 对，研究视角发生转变是在1990年代到了美国以后。

唐： 您一开始是在美国做访问学者，后来又转为读博士？

王：　对。在约翰斯·霍普金斯大学求学的时候，要修四个研究方向。除了本专业东亚史之外，在历史系还修了美国社会和文化史，在外系修了人类学和比较政治学。那个时候，我读了不少新文化史、微观史的著作——刚好当时霍普金斯大学出版社推出了不少这类著作。我导师罗威廉教授的引导十分重要，他推荐我阅读的第一本微观史著作就是《奶酪与蛆虫：一个16世纪磨坊主的宇宙观》。我由此慢慢打开了思路，扩展了视野。我在做博士论文、研究“街头文化”时，发现大部分资料都是精英记录的，那时候就开始有意识地反思到底怎样去使用这样的材料，到底怎样叙述历史。

唐：我读您的文章和著作，觉得您在方法和理论上有自觉，对历史书写本身有个人性的思考。其中存在一种张力。回到刚才您到美国留学的那个问题上来，这也是我特别关心的话题。您原来在《跨出封闭的世界》中提到过，您认为这项研究其实更多属于社会科学，这本著作以外，您甚至写过一篇运用了大量数学推导公式的论文《从决策论看辛亥革命的决策效能》。

王：对，那篇文章采用了数学模型。

唐：而您到美国之后，从社会科学解释的模式转向了人文学科的解读方法，去理解历史上的人。这个转变主要是由于外部的学术吸引，还是也有内在的动因？

王：《跨出封闭的世界》那本书写完以后，我又写了几篇论文，但感到自我重复，无法超出这本书采用的方法，我好像把自己全部的智慧、全部的能力都在这本书里耗费殆尽了。所以苦闷了一段时间。

唐：当时您有一种学术生涯可以看到终点的感觉？

王：对。到了美国以后，我阅读了大量美国史、欧洲史、日本史相关的研究。这是一个新的开始。说实话，刚到美国时，我的英语很差，还要去修完全不熟悉的课程，确实是一个相当大的挑战。那年我已经35岁，但还是决定接受这个挑战。当时参加了各种讨论课，规模最小的讨论课只有我和另外一个学生，加上罗威廉，是

三个人的小课堂。在那种情况下，必须发言，不能偷懒。我并不是突然大彻大悟的，而是每一堂课都在努力尝试，通过不断的学术训练，让自己的思维慢慢发生变化，逐步打开视野，最后在方法和史观上都发生了转变。

唐：您学术转向后所写的《街头文化》《茶馆》《袍哥》，偏重历史的叙事，会讲故事。但是《跨出封闭的世界》是一个解释学的框架。

王：对，《跨出封闭的世界》里看不到作为个体的人。

唐：您后来重新把人找回来了，这种用讲故事的方法呈现历史的转变是从哪里来的？

王：史景迁的著作对我的影响比较大。我觉得西方在1980年代以前，主流也是用社会科学的方法进行研究。《跨出封闭的世界》几乎是按照经济史的写法来展开的，什么都要变成数字来进行分析。

唐：1980年代这种写作和研究模式很普遍，受控制论、信息论、系统论影响，认为那样才会显得科学。所以当时认为历史学是门科学？

王：对。

唐：现在不这样理解了，对不对？

王：到了西方以后，我才发现历史学根本不是科学。我去的时候正是1990年代语言学转向的后期，开始注重叙事，注重人类学对于历史学的影响，另外有很多由意大利文、法文写成的新文化史、微观史的著作也陆续被翻译成英文。

唐：阅读您学术转向之后的著作，可以看出您对民众不是一个简单的学术利用的关系，而是真的有一种情感在里面。

王：作为一名研究者，我需要冷静地分析和思考，但我也试图去理解他们。这和我前面提到的史观的转变有关系。过去通行的是英雄史观，而我的历史写作转到了平民史观上去了。我一直在思考国家和民众的关系，更多的是站在民众的立场上来看问题，比如作

为民众，会对现代化过程中的某些政策做出什么样的反应。不过，我并不认为采纳民众史观就必须排斥英雄史观，我始终认为两者需要并存。

唐：所以您还是坚持一个比较多元主义的立场，不会因为主张民众史观而走向反精英的道路。

王：就是从不同方面来看待中国历史，不应该非此即彼、互相排斥。

历史写作的方法与问题

唐：另外一个问题是关于历史写作的。您在书中谈到过，有一种写作是把简单的问题无限地复杂化了，另一种则尽量把这个问题讲得深入浅出。

王：有的表面看似简单的问题，其实背后存在非常复杂的因素。研究者需要进入事物的内部，把外壳不断地剥开，以展示复杂的内核。然而在表达上，还是尽量把复杂的问题用简单的方法展示出来，把读者引入事件的内部去亲身体会，这就是我的写作方法。

唐：写作像一种邀请，而不是一个拒绝，用晦涩难懂的语言和概念拒人千里之外。

王：把简单的问题复杂化是把读者当作看客，他们只能看研究者熟练地解剖对象，没有办法进入具体的场景当中去。我的写作，是希望读者在我的带领之下，身临其境来感觉历史。所以我尽量少用一些缺乏分析和解释的术语。如果用了术语进行分析，我一定会先对它进行限定和阐述，解释它的具体内涵。

唐：有自觉的学者都应该对一些核心概念加以澄清和界定，不然会有滑动游离。否则就是什么都可以研究，其实什么也确定不了。

王：对。有些学者比较喜欢展示专业的复杂性，使用很多本专业的词汇，这在特定学科内部，固然是不言而喻的，但是对于这个研究领域外的读者来说，就很难理解。我在写《袍哥》时，涉及很多社会学的关键词，沈宝媛受过严格的社会学学术训练，而社会学

的好多关键词都是从西方引进的。我在引用的时候，不但采用沈宝媛自己的描述，还查阅了20世纪三四十年代社会学怎样用这个词，比如“社会制约”“社会阶层”“社团”，等等，考察那个时代的人们是怎样理解它们的意思的，当时它们的具体含义到底是什么。

唐： 就是把学术的语境也呈现出来。

王： 是的。把它呈现出来，然后再对它进行阐述。这样读者哪怕没有任何社会学方面的知识准备，也可以读懂，因为我已经一层一层地梳理清楚了，所以大家都觉得我的书很好读。但这也引起了反效果，有些批评认为这样没什么理论，不过瘾。

唐： 理论和历史写作之间的关系，也是我想跟您讨论的。

王： 在我的叙述当中，实际上是在不断地阐发我的理论。

唐： 所以您更倾向把理论融化在历史叙事中，而不是把理论端上前台。

王： 另外，虽然我会为不同知识背景的读者着想，但是我不会刻意迎合读者。

唐： 有一些历史写作完全是在讲故事，没有理论和方法上的自觉思考，这种就有点浅了。

王： 对。完全讲故事，完全缺乏历史的思考，这不是我想做的。

唐： 关于历史写作，我还有一个延伸的问题，就是我们怎么样去理解历史研究和历史书写的客观性和主观性？有些学者认为主观性并不一定会对理解另外一个时代构成阻碍。但是对于实证主义史学来说，主观性只是人对历史的理解而已，它是多余的，应该被抛弃。只有通过档案的精细重构，才能写成真正客观的历史。这种分歧隐含了历史学到底是求真，还是求解的问题。我不知道您怎么看这个问题？

王： 这当然始终是每一个从事历史写作和历史研究的人都要思考的问题。我觉得作为历史研究者，要尽量写出客观的历史。也就是说，尽量接近于真实的历史。像兰克所说的那种“客观历史”，经

过档案，经过对历史资料的分析，去还原和重构历史，这是我们的目标。这种目标我们要争取，但是不可能完全达到。所以我更认可海登·怀特提出的元叙事。怀特认为，我们今天所能读到的资料，只是一种文本。我们对文本怎样认识，是我们主观的活动。

唐： 是一个精神的活动。

王： 既然是主观活动，就不能完全地达到兰克所谓客观的历史。主观已经决定了我们对历史的认识是有局限的，这种局限表现在很多方面。比如，我们受教育的程度，我们的政治思想、家庭出身、经济地位、看问题的方法，甚至性别、年龄、出生地，都会对我们的认识有所影响。所以写出客观的历史，可能是一个美好的愿望，但是只能尽量接近。以往很多人都存在误解，认为是由于学者们读到的资料不一样，才导致我们对历史的描述和判断产生分歧。其实问题的关键并不是资料，而是历史观。事实上，我们的历史认知，我们对于自己所了解的研究对象采取什么态度，很大程度上都受到我们主观的影响。从这个角度来说，我们每一个写历史的人都是受到制约的，不可能写得出完全客观的历史。

地方文化与国家文化的角力

唐： 您在以往的著作中反复讨论过国家权力和地方文化的问题。比如，《街头文化》和《茶馆》的基本主题都是关于国家权力的扩张和政治化，以及地方文化多样性的萎缩，两者之间既存在对抗关系，又存在相互依赖的层面。那么，在讨论这个问题时，您所理解的地方文化是本质主义的，具有稳定、单一的内涵，还是所谓地方文化并非一个单一概念？相对于地方，国家文化在您看来又是一个怎样的概念，是单一的，还是多样的？

王： 实际上我是想展示一种地方文化不断被削弱的普遍现象。所谓地方文化和国家文化更多是英语概念，就是“local culture”和“national culture”。我在书中为地方文化下过定义，认为它并不是一成不变的，包括四川的地方文化，也一直在改变。这个改变是随着时代、人口等因素的变化而产生的。不同历

史时段中的四川文化，应该是不一样的。风俗习惯、口语甚至是食物，都有区别。比如四川人吃辣的习惯，其实并不能追溯到特别久远的年代，而是辣椒传入以后才逐渐形成的。

我在写《街头文化》和《茶馆》时，一方面注意地方文化的动态性，另一方面也把它看作即时性的，也就是现存的一种文化。由于处于长江上游地区的四川在地域上相对封闭，它的生态与语言、生活方式等相结合，就是一种地域文化。当然，有些习俗虽然带有地域色彩，但同时也是全国性的。比如，晚清成都有舞狮舞龙庆祝春节的习惯，这在四川以外的其他地区也可以见到，既有地域的特征，又有中国文化的特征。

地方文化展示的是当地人的一种生活方式，而国家文化要更复杂一些。我始终认为“national culture”是在现代国家形成以后才出现的。比如，孔孟之道，或者也可以称作正统文化，固然具备一定的普遍性，但真正意义上的“national culture”，是在19世纪末20世纪初，特别是实现新政，现代化的管理出现以后，才开始有了一种共同的模式。这种模式借用西方的卫生、警察、交通等一整套管理系统，并借用国家机器的推动，地方与地方之间的区别越来越小，而趋向一个比较统一的国家文化了。

唐： 除了国家文化与地方文化的这样一个分析框架，另外我们是不是还可以从所谓现代文明的角度来看这个问题？比如文化可能更多带有地方独特性，而文明则更多带有普遍性，比如邮政系统、交通，等等。

王： 当时“文明”这个词非常流行。当时精英的共识是，西方的卫生理念、生活习惯、行为方式，等等，这些就代表着文明。而我们是不文明的（uncivilized），是需要启蒙的。中国精英从帝国时代就有作为知识分子，始终要对民众进行教化的观念，这一观念一直延续到晚清。但是19世纪末，现代化的精英开始更多认同采用西方的模式。这种模式就成了一个全国性的共同的模式，不断被强化。从晚清到民国，甚至可以说，乃至今天，都是按照同一个模式去改变中国。

现在我们可以看得很清楚，强大的国家文化，已经完全改变了中国。地方没有独特性，都是标准化、同质化的，大部分城市现在都千篇一律。地方的特点不断缩小，不管是城市景观，还是语言，都开始单一化。这就是我所要展示的问题。虽然我的研究对象很微观，比如茶馆，但是实际上要描述和分析的是整个20世纪的一个大趋势。

唐： 另外有个相关的问题，就是关于地方文化和地方精英的关系。地方意识与地方精英阶层的关系是非常复杂的。地方精英是怎样看待以成都为代表的地方文化的？是批评性的，还是以认同的方式来塑造一种传统？

王： 其实两种态度都存在。在晚清的时候，有一部分精英认为，我们现在有很多所谓的“陋习”，必须要改变。如果不改变的话，就不可能建设现代化的国家。但是另外一批人，持有一种爱乡情怀，认为我们居住在长江上游，俯视全国，要站在时代的前列，做出表率。而且这种分歧到了现代仍然存在。如《显微镜下的成都》这本书的第四部分研究2000年出现的中国第一场麻将官司。这场官司引发了很多讨论。当时就有两种看法，一种看法认为，成都所展示的这种喜好麻将的形象，实际上不利于自身的发展。2000年正值西部大开发，是更多需要展示欣欣向荣、积极进取、努力奋斗的一个时期。很多知识分子批评成都人沉迷麻将，没有雄心壮志的消沉形象不利于经济发展。但同时也有另外一部分人非常推崇成都这种休闲的生活方式，认为这是成都得天独厚的优势。其他地区都在拼命追逐经济利益的时候，成都人已经开始享受生活了，呼吁这种生活方式应该受到支持和保护。两种观点之间的分歧在2000年表现得非常明显。对待同样的生活方式，看法却大相径庭。

这还可以追溯到1920年代，当时大部分人认为成都坐茶馆这类比较悠闲的生活方式很落后，但是舒新城在他游览蜀地的散文集《蜀游心影》里，是带着一种前瞻性的眼光来看这个问题的。他在书中提到，在北京，在上海，每天像“赶贼般地”快节奏生活，人人都在为金钱而奔波，对比之下，成都人的这种生活方式

值得珍惜。这是1920年代的观点。到了21世纪，对于成都生活方式的两极评价还在发生碰撞。但是最近20年，舒新城的那种认同感正在逐渐进入主流，现在成都市也在推动这种休闲的生活方式。

历史世界的常与变

唐： 您在著作中经常提到“日常文化”，您是如何界定日常文化的？日常文化是相对于非常文化而言的吗？

王： 日常文化主要就是普通人的日常生活和因此形成的文化形态。

唐： 也有非日常生活？

王： 有。与日常文化相对的应该是精英文化。

唐： 精英也有日常生活？

王： 对。虽然我研究的是下层，但我所谓的日常生活，实际上也包括精英。对于精英阶层，以往的研究偏重他们的思想、政治活动，很少研究他们的日常生活。当然，现在有些学者在这方面也取得了一些研究成果，把知识分子的公共交往、文人的日常生活展示了出来。

我书中提及的“日常”就是日复一日，没有什么高低起伏，从清帝国时代，到民国时期，直至今天，延续下来的那一部分。

唐： 您觉得对于一位历史学者来说，是认识变的部分重要，还是认识不变的部分更重要？

王： 两个都重要，历史研究必须要对这两方面都有所呈现。所谓的变与不变，几乎是同时存在的，但是过去我们更多是在研究变的那一面。

唐： 变的东西能见度比较高，很容易涌现在眼前。

王： 是的，能够明显地看到。研究不变是最近二三十年才开始的，西方学术界开始关注持续性（continuity），而过去我们更偏重变

化，没有去观察那些不变的东西。另外，有些东西表面上看来是变了，但它们的实质其实并没有变。就像成都的街头文化，国家权力介入后它在变，但是通过很多不同的方式，它的文化实质又流传了下来。《街头文化》一书中使用的门神画就是典型的例子，我曾经在《街头文化》的序言里详细介绍过寻找大卫·格拉汉姆（David Crockett Graham）的故事。

唐：我在香港中文大学的刊物《二十一世纪》上也读到过这个故事，这样的寻找很迷人。

王：有的时候，拂去历史的尘埃，你会发现有趣的东西。大卫·格拉汉姆1920年代在四川做田野考察时搜集了一些门神画，后来被作为资料收录在他的博士论文里。这篇论文被收藏在芝加哥大学的图书馆中，沉睡了70多年。1990年代，我在搜寻博士论文的材料时找到了这篇论文。一次机缘巧合，发现文章作者大卫·格拉汉姆就是最早组织了三星堆发掘的葛维汉。更令人惊讶的是，葛维汉论文中收录的一幅门神画，和我1990年代在成都街头买到的一幅门神画放在一起，两相对照，几乎是一样的。从1920年代葛维汉收藏那幅门神画，直到1990年代，中国发生了多少大事，经历了多少变迁。但两幅门神画竟然如此相似，可见文化的持续性，并不是轻易就能改变的。所谓变化或者不变都只是相对的，把这两者都纳入历史研究，才可能更接近历史的真实面目。我们一定要把历史的这种多面性展示出来。

征引资料目录

一、中文档案、古籍和报刊资料

《巴县档案》，四川省档案馆藏。本书附录部分使用的巴县档案系四川大学历史系藏手抄本。

《成都商报》，2000年。

《成都市商会档案》，民国时期，成都市档案馆藏，全宗104。

《成都晚报》，1949年。

《成都晚报》，2002年。

定晋岩樵叟：《成都竹枝词》，成都心太平斋藏板，嘉庆十年刊。

董淳等纂修：嘉庆《华阳县志》，嘉庆二十一年刻本。

冯家吉：《锦城竹枝词百咏》，民国十三年成都研精馆刊印。

国民党省执委发公函：《函请查办威远新场哥老会》，1942年10月15日，见四川省档案馆全宗186。

《国民公报》，1912—1949年。

《华西都市报》，2000—2001年。

《华西日报》，1947年。

《华西晚报》，1934—1949年。

《华阳县志》，1934年，36卷。台北：台湾学生书局重印。

黄廷桂等纂修：雍正《四川通志》卷二二下，清文渊阁《四库全书》本，1733年。

李榕：《十三峰书屋全集》，光绪二十五年石印本。

李玉宣等纂修：同治《成都县志》，同治十二年刻本。

六对山人作，三峨樵子注：《锦城竹枝词》，嘉庆九年刊，嗜抄书斋藏板。

《龙门阵》，1981—1997年。

罗国钧等纂修：《巴县志》，民国二十八年刻本。

《商务早报》，2000年。

《四川官报》，1904—1911年。

《四川青年报》，2000年。

《四川日报》，2000年。

《四川省政府社会处档案》：民国时期，四川省档案馆藏，全宗186。

《四川通省警察章程》（1903年），巡警部档案，全宗1501，案卷179，中国第一历史档案馆藏。

《四川谘议局第一次议事录》，成都印书有限公司，宣统二年（1910）。

《天府早报》，2000—2007年。

《通俗日报》，1909—1911年。

汪承烈等纂修；民国《宣汉县志》，民国二十年石印本。

王尔鉴等纂修：《巴县志》，乾隆二十六年刻本。

王闿运：《湘军志》，见《湖南防守篇》第25，光绪十一年（1885）刊行。

吴好山：《笨拙俚言》，清稿本（咸丰乙卯），四川省图书馆藏。

《新民报晚刊》，1943年。

《新新新闻》，1930—1950年。

严如煜：《三省边防备览》，来鹿堂藏板，道光十年刊。

严一萍选辑：《墨海金壶》（原刻景印百部丛书集成），台北：台湾艺文印书馆重印（无重印时间）。

《夜行规则》，见《四川通省警察章程》I—9，中国第一历史档案馆藏《巡警部档案》，第179卷。

《渝报》，1897—1898年。

张晋生等纂、查郎阿等修：雍正《四川通志》，乾隆元年刊本。

《赵尔巽档案》，1909年，卷507，第一历史档案馆藏。

《中国青年报》，2000年。

左宗棠：《左文襄公全集》，光绪十六年至二十三年刊本。

左宗棠撰：《左恪靖伯奏稿》卷25，光绪刊本。

二、 其他中文资料

巴金：《家》（1932年初版），见《巴金选集》第1卷，成都：四川人民出版社，2009年。

白锦娟：《九里桥的农家教育》，燕京大学社会学系论文，1946年，北京大学图书馆藏。

北京市社会科学研究所社会学研究室编：《社会学研究与应用》，北京：北京市社会科学研究所社会学研究室印行，1984年。

博行：《茶馆宣传的理论与实际》，载《服务月刊》第6期，1941年5月1日。

蔡少卿：《中国近代会党史研究》，北京：中华书局，1987年。

曹汝霖：《一生之回忆》，香港：春秋杂志社，1966年。

查毅：《四川：干部违规打麻将，“刹”》，载《西部开发报》，2003年5月15日。

陈锦：《四川茶铺》，成都：四川人民出版社，1992年。

陈熙远：《从马吊到马将——小玩意与大传统交织的一段历史因缘》，载《台湾“中央研究院”历史语言研究所集刊》第80本，2009年。

陈旭麓、顾廷龙、汪熙主编：《辛亥革命前后——盛宣怀档案资料选辑之一》，上海：上海人民出版社，1979年。

成都市城市科学研究会编：《名城成都的保护与发展》，成都：成都市城市科学研究会，1987年。

成都市地方志编纂委员会编纂：《成都市志·总志》，成都：成都时代出版社，2009年。

成都市群众艺术馆编：《成都掌故》，成都：四川大学出版社，1998年。

邓之诚：《骨董琐记全编》，《骨董三记》卷4，北京：三联书店，1955年。

丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编》西南卷，北京：书目文献出版社，1988年。

冯至诚编：《市民记忆中的老成都》，成都：四川文艺出版社，1999年。

傅崇矩编：《成都通览》8卷，成都通俗报社，1909—1910年；成都：巴蜀书社，1987年重印。

冠群：《成都的“袍哥”》，载《周末观察》，1948年3卷7期。

何满子：《五杂侃》，成都：成都出版社，1994年。

何一民主编：《变革与发展：中国内陆城市成都现代化研究》，成都：四川大学出版社，2002年。

胡汉生：《四川近代史事三考》，重庆：重庆出版社，1988年。

胡天：《成都导游》，成都：蜀文印书社，1938年。

胡珠生：《天地会起源初探》，载《历史学》，1979年第4期。

黄尚军：《四川方言与民俗》，成都：四川人民出版社，2002年。

黄伟经、谢日新编：《臭老九、酸老九、香老九——〈随笔〉精粹》，广州：花城出版社，1993年。

黄跃民：《对治理“麻将风”的若干思考》，载《社会》，1991年第12

期。
金牛区地方志编纂委员会编纂：《成都市金牛区志》，成都：四川大学出版社，1996年。
冷学人：《江湖隐语行话的神秘世界》，石家庄：河北人民出版社，1992年。
李劼人：《李劼人选集》，成都：四川人民出版社，1980年。
李显福：《麻将声声——关于麻将风的报告》，见《麻将声声——社会问题报告文学集》，北京：光明日报出版社，1994年。
李永晖：《田家英在大丰》，载《文史杂志》，2009年第6期。
李子峰编：《海底》，见《民国丛书》第1编第16辑，上海书店据1940年版影印。
林孔翼辑：《成都竹枝词》，成都：四川人民出版社，1986年。
刘瑞芬：《刘中丞奏稿》，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》第61辑，台北：文海出版社，1973年。
刘师亮：《汉留全史》，古亭书屋印，［无出版地］1939年。
庞进编著：《八千年中国龙文化》，北京：人民日报出版社，1993年。
彭亚新：《万家忧乐到心头——记为真理而战的田家英》，载《中华英烈》，1986年第5期。
秦宝琦、孟超：《哥老会起源考》，载《学术月刊》，2000年第4期。
秦和平：《对清季四川社会变迁与袍哥滋生的认识》，载《社会科学研究》，2001年第2期。
秦晓鹰等编：《不许穿军装的将军》，北京：华夏出版社，1988年。
《清高宗实录》卷203，北京：中华书局，1985年。
冉云飞：《从历史的偏旁进入成都》，成都：四川文艺出版社，1999年。

任一民主编：《四川近现代人物传》，成都：四川省社会科学院出版社，1986年。

沙汀：《沙汀文集》，上海：上海文艺出版社，1991年。

《沙汀选集》，成都：四川人民出版社，1982—1984年。

沈宝媛：《一个农村社团家庭》，燕京大学社会学系论文，1946年，北京大学图书馆藏。

沈粹芬、黄人、王文濡等编：《国朝文汇》乙集，卷1， 1909年，上海国学扶轮社石印本。

盛琦编著；《麻将学》，北京：同心出版社，1999年。

施居父：《四川人口数字研究之新资料》，成都：民间意识社，1936年。

舒新城：《蜀游心影》，上海：中华书局，1934年。

四川省文史馆编：《成都城坊古迹考》，成都：四川人民出版社，1987年。

四川省新都县志编纂委员会编纂：《新都县志》，成都：四川人民出版社，1994年。

苏杨、郭洪新编：《中国人怎么看中国人》，北京：改革出版社，1997年。

王纯五：《袍哥探秘》，成都：巴蜀书社，1993年。

王大煜：《四川袍哥》，见中国人民政治协商会议四川省委员会、文史资料研究委员会编：《四川文史资料选辑》第41辑，成都：四川人民出版社，1993年。

王笛：《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，北京：北京大学出版社，2018年。

《跨出封闭的世界——长江上游区域社会研究（1644—1911）》，北京：中华书局，1993年。

《清代重庆人口与社会组织》，见隗瀛涛主编：《重庆城市研

究》，成都：四川大学出版社，1989年。

《清代重庆移民、移民社会与城市发展》，见《城市史研究》第1辑，天津：天津教育出版社，1989年。

王慧：《中国近代民间秘密组织的隐语传播》，载《浙江社会科学》，2003年第2期。

王庆源：《成都平原乡村茶馆》，载《风土什志》，1944年第1期（总第4期）。

隗瀛涛、赵清主编：《四川辛亥革命史料》，成都：四川人民出版社，1981年。

文闻子主编：《四川风物志》，成都：四川人民出版社，1990年。

吴伧：《四川袍哥与青红帮》，载《快活林》，1946年第22期。

吴汉痴编：《全国各界切口大词典》，上海：东陆图书公司，1924年。

肖龙联：《成都：麻将官司难解难分》，载《法治日报》，2000年12月6日。

燕大文史资料编委会编：《燕大文史资料》第4—6辑，北京：北京大学出版社，1989—1992年。

杨京：《武汉大妈广场跳舞遭泼粪》，载《武汉晚报》，2013年10月25日。

叶圣陶：《叶圣陶集》第19卷，《日记一》，南京：江苏教育出版社，2004年。

易君左：《锦城七日记》，见《川康游踪》，桂林：中国旅行社，1943年。

袁庭栋：《成都街巷志》，成都：四川教育出版社，2010年。

韵陶：《四川哥老会的内容大纲》，载《时事周报》4卷15号（1933年）第4期。

曾智中、尤德彦编：《文化人视野中的老成都》，成都：四川文艺出

版社，1999年。

张光海、梁鸿鸥：《浅谈袍哥及其在南岸的概况》，见中国人民政治协商会议重庆市南岸区委员会、文史资料研究委员会编：《南岸区文史资料选辑》第2辑，1987年。

张济顺：《上海里弄：基层政治动员与国家社会一体化走向（1950—1955）》，载《中国社会科学》，2004年第2期。

张力：《啯噜试探》，载《社会科学研究》，1980年第2期。

张玮瑛、王百强、钱辛波主编：《燕京大学史稿》，北京：人民中国出版社，1999年。

张肖梅编：《四川经济参考资料》，上海：中国国民经济研究所，1939年。

张学君、张莉红：《成都城市史》，成都：成都出版社，1993年。

章士钊：《章士钊全集》，上海：上海文汇出版社，2000年。

赵尔巽等：《清史稿》卷345，北京：中华书局，1976—1977年。

政协成都市新都区文史资料编辑委员会编：《新都客家研究》，成都，2006年。

中国第一历史档案馆、北京师范大学历史系编选：《辛亥革命前十年间民变档案史料》，北京：中华书局，1985年。

中国革命博物馆整理、荣孟源审校：《吴虞日记》，上册，成都：四川人民出版社，1984年。

中国民主建国会重庆市委员会、重庆市工商联合会文史资料工作委员会编：《重庆工商史料》第1—4辑，重庆：重庆出版社，1982年。

中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料研究委员会编：《辛亥革命回忆录》第3、7集，北京：文史资料出版社，1981—1982年。

中国人民政治协商会议四川省成都市委员会、文史资料研究委员会

编：《成都文史资料选辑》第4辑，成都：四川人民出版社，1983年。

中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》，北京：商务印书馆，1996年。

中华书局编辑部编：《纪念辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》，北京：中华书局，1983年。

钟茂煊：《刘师亮外传》，成都：四川人民出版社，1984年。

周简段：《京华感旧录》，冯大彪编，长春：吉林出版集团有限责任公司，2011年。

周询：《芙蓉话旧录》（1936年初版），成都：四川人民出版社，1987年。

周芷颖：《新成都》，成都：复兴书局，1943年。

作舟：《搓麻将的性格训练》，载《论语》第166期，1948年12月。

三、 日文资料

鈴木智夫、「清末江浙の茶館について」『歴史における民眾と文化——酒井忠夫先生古稀祝賀紀念論集』、東京：国書刊行會、1982年。

遲塚麗水、『新入蜀記』、東京：大阪屋号書店、1986年。

平山周、「支那革命黨及秘密結社」『日本及日本人』第69号、東京：政教社、1911年。

山川早水、『巴蜀』、東京：成文館、1909年。

米内山庸夫、『雲南四川踏查記』、東京：改造社、1940年。

四、 英文资料

Ahern, Emily Martin, *Chinese Ritual and Politics*, New York: Cambridge University Press, 1981.

——, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1973.

Basu, Ellen Oxfeld, "Profit, Loss, and Fate: The Entreprene.urial Ethic and the Practice of Cambling in an Overseas Chinese Community," *Modern China*, vol. 17, no. 2, 1991.

Bird, Isabella, *The Yangtze Valley and Beyond: An Account of Journeys in China, Chiefly in the Province of Sze Chuan and Among the Man-sze of the Somo Territory*, 1987 [1899] . First published by John Murray in 1899. Reprinted by Beacon Press, 1987.

Black, Cyril Edwin, *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*, New York: Harper & Row, 1967.

Brace, Brockman, " Kites," in Brace Brockman (ed.), *Canadian School in West China*, 1974. Published for the Canadian School Alumni Association.

Braudel, Fernand, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, vol. I, trans. Miriam Kochan, New York: Harper & Row, 1975.

——, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip*II, two vols, trans. Sian Reynolds, New York: Harper & Row, 1972.

Brennan, Thomas, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

Button, Michael, *Streetlife China*, New York: Cambridge University Press, 1998.

Chang, Sen-dou, "The Morphology of Walled Capitals," 75–100 in Skinner (ed.), *TheCity in Late Imperial China* , Stanford: Stanford University Press, 1977.

Cheal, David, *The Gift Economy*, New York: Routledge, 1988.

Chen, Nancy N., Clark, Constance D., Gottschang, Suzanne Z., and

Jeffery, Lyn, *China Urban: Ethnographies of Contemporary Culture*, Durham, NC: Duke University Press, 2001.

Cheng, Weikun, "The Challenge of the Actresses: Female Performers and Cultural Alternatives in Early Twentieth Century Beijing and Tianjin," *Modern China*, vol. 22, no. 2, 1996.

Christian, David, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

Cohen, Myron L., "Lineage Organization in North China," *Journal of Asian Studies*, vol. 43, no. 3, 1990.

Couvares, Francis G., "The Triumph of Commerce: Class Culture and Mass Culture in Pittsburgh," in Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz (eds.), *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society,* Chicago: University of Illinois Press.

Cowan, Brain, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*, New Heaven: Yale University Press, 2005.

"Dancing Queens: Grooving Grannies Encounter Opposition," *The Economist*, Oct., 26, 2013.

Davidho, Dah pon, "To Protect and Preserve: Resisting the Destroy the Four Olds Campaign, 1966–1967," in Joseph Esherick, Paul Pickowicz and Andrew Walder (eds.), *The Chinese Cultural Revolution as History*, Stanford: Stanford University Press, 2006.

Davie, James D., "Missing Presumed Dead? The Baikovyi Iazyk of the St.Petersburg Mazuriki and Other Pre-Soviet Argots," *Slavonica*, vol. 4, no. 1, 1997/98.

Davis, Susan, *Parades and Power: Street Theatre in Nineteenth-Century Philadelphia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

DeGlopper, Donald R., "Social Structure in a Nineteenth- Century

Taiwanese Port City," 633–650 in Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China*, 1977.

Dong, Madeleine Yue, "Juggling Bits: Tianqiao as Republican Beijing's Recycling Center," *Modern China*, vol. 25, no. 3, 1999.

Downes, David, B. P. Davies, M. E. David, and P. Stone, *Gambling, Work and Leisure*, London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Duara, Prasenjit, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies*, vol. 50, no. 1, 1991.

——, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," *Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 4, 1988.

Duis, Perry R., *The Saloon: Public Drinking in Chicago and Boston, 1880–1920*, Urbana: University of Illinois Press, 1983.

Dumazedier, Joffre, *Sociology of Leisure*, trans. Marea A. Mckenzie, New York: Elsevier, 1974.

Eadington, William R., *Gambling and Society*, Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1976.

Elliott, Mark, "Bannerman and Townsman: Ethnic Tension in Nineteenth-Century Jiangnan," *Late Imperial China*, vol. 11, no. 1, 1990.

Evans, John C., *Tea in China: The History of China's National Drink*, New York: Greenwood Press, 1922.

Festa, Paul E., *"Mahjong Politics in Contemporary China: Civility, Chineseness, and Mass Culture," Position* , vol. 14 , no. 1, 2006.

Freedman, Maurice, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone, 1966.

Frey, J., " Gambling: A Sociological Review," in *Gambling: Views*

from the Social Sciences, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 474, Beverly Hills: Sage, 1984.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures,* New York: Basic Books, 1973.

Geil, William Edgar, *Eighteen Capitals of China*, Philadelphia & London: J. B.Lippincott Company, 1911.

Gernet, Jacques, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250–1276*, Stanford: Stanford University Press, 1970.

Ginzburg, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, John and Anne Tedeschi (trans.), New York: Penguin Books, 1982.

Glahn, Richard Von, "The Enchantment of Wealth: the God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 51, no. 2, 1991.

Goldstein, Joshua, "From Teahouses to Playhouse: The aters as Social Texts in Early-Twentieth-Century China," *Journal of Asian Studies*, vol. 62, no. 3, 2003.

Goodman, Bryna, *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853–1937*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995.

Grazia, Sebastian de, *Of Time Work and Leisure*, New York: The Twentieth Century Fund, 1962.

Gregory, C. A., *Gifts and Commodities*, London: Academic Press, 1982.

Grimes, Ronald L., "The Lifeblood of Public Ritual: Piestas and Public Exploration Projects," in Victor Turner (ed.), *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 1982.

Guha, Ranajit, “The Small Voice of History,” in Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty(eds.), *Subaltern Studies, IX: Writing on South Asian History and Society*, Oxford : Oxford University Press, 1996.

Haine, Scott W., *The World of the Paris Café: Sociability among the French Working Class, 1789–1914*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Harrell, Stevan, *Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*, Seattle: University of Washington Press, 1982.

Heller, Agnes, *Everyday Life*, trans. G. L. Campbell, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Hershatter, Gail, *The Workers of Tianjin*, Stanford: Stanford University Press, 1986.

——, “The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History,” *Positions* I. I , 1993.

Ho, Yim-Chi, “Comparing the Effects of Mahjong Playing and Reading on Cognitive Reserve of the Elderly,” *Journal of Psychology in Chinese Societies*, vol. 6, no. 1, 2005.

Hobsbawm, E. J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, New York: Frederick A. Praeger, Publisher, 1959.

Huang, Ray, *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*, New Haven: Yale University Press, 1981.

Hubbard, George, *The Geographic Setting of Chengdu*, Oberlin: Oberlin College, 1923.

Johnson, David, “Actions Speak Louder Than Words: The Cultural Significance of Chinese Ritual Opera,” in David Johnson (ed.), *Ritual Opera, Operatic Ritual:“Mu-lien Rescues His Mother” in Chinese Popular Culture*, Berkeley and Los Angeles: Chinese

Popular Cultural Project, 1989.

——, "City-God Cults in Tang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, no. 2, 1985.

——, "Scripted Performances in Chinese Culture: An Approach to the Analysis of Popular Literature,"载《汉学研究》，1990年第1期．

——, "Local Officials and 'Confucian' Values in the Great Temple Festivals(SAI) of Southeastern Shansi in Late Imperial Times," presented to the Conference on State and Ritual in East Asia, Paris, 1995.

Kaplan, Charles D., Helmut Kämpe and José Antonio Flores Farfán, "Argots as a Code-Switching Process: A Case Study of the Sociolinguistic Aspects of Drug Subcultures," in Rodolfo Jacobson (ed.), *Code-switching as a Worldwide Phenomenon*, New York: Peter Lang, 1990.

Kuhn, Philip, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Leslau， Wolf, *Ethiopian Argots*, London: Mouton & Co., 1964．

Liao, T'ai-ch'u, "The Ko Lao Hui in Szechuan," *Pacific Affairs* XX, June 1947.

Link, Perry, Madsen, Richard P., and Pickowicz, Paul G., *Popular China: Unofficial Culture in a Globalizing Society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishing, Inc., 2002.

Liu, Cheng-yun, "Kuo-Lu: A Sworn-Brotherhood Organization in Szechwan," *Late Imperial China*, vol. 6, no. 1, 1985.

Lo, Amy, *The Book of Mahjong: An Illustrated Guide*, Boston: Tuttle Publishing, 2001.

Lu, Hanchao, "Away from Nanking Road: Small Stores and

Neighborhood Life in Modern Shanghai," *Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 1, 1995.

——, *Beyond the Neon Lights: Everyday Shanghai in the Early Twentieth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

Lü, Xiaobo, and Perry Elizabeth J., (eds.), *Danwei: The Changing Chinese Workplace in Historical and Comparative Perspective*, Armonk, NY: M. E.Sharpe, 1997.

Maurer, David W., *Language of the Underworld,* collected and edited by Allan W.Futrell & Charles B. Wordell, Lexington: University Press of Kentucky, 1981.

McIsaac, Lee, "'Righteous Fraternities' and Honorable Men: Sworn Brotherhoods in Wartime Chongqing." *American Historical Review,* vol. 105, no. 5, 2000.

Naquin, Susan, *Peking: Temples and City Life, 1400–1900*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

Novikov, Boris, "The Anti-Manchu Propaganda of the Triad, ca.1800–1860," in Jean Chesneaux (ed.), *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840–1950,* Stanford: Stanford University Press, 1972.

Peiss, Kathy, *Cheap Amusements: Working Women and Leisure in Turn-of-the-Century New York*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.

Polo, Marco, *The Travels of Marco Polo*, New York: New American Library, 1961 [1271–1295] .

Powers, Madelon, *Faces along the Bar: Lore and Order in the Workingman's Saloon, 1870–1920,* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Rankin, Mary Backus, *Elite Activism and Political Transformation in*

China: Zhejiang Province, 1865–1911, Stanford: Stanford University Press, 1986.

Read, Benjamin L., “Revitalizing the State's Urban‘Nerve Tips’,” *China Quarterly*, no. 163, 2000.

Riis, Jacob, *How the Other Half Lives: Studies Among the Tenements of New York*, New York: Charles Scribner's Sons, 1924 [1890] .

Rosenzweig, Roy, *Eight Hours for What We Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870–1920*, New York: Cambridge University Press, 1983.

Rowe, William T., *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796–1889.*Stanford: Stanford University Press, 1984.

——, “The Public Sphere in Modern China,” *Modern China*, vol. 16, no. 3, 1990.

——, *Hankow: Conf l ict and Community in a Chinese City, 1796–1895*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

Scott, James, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press, 1990.

Sewell, William G., *The People of Wheelbarrow Lane*, South Brunswick and New York: A. S. Barnes and Company, 1971.

Sewell, William, *The Dragon's Backbone: Portraits of Chengdu People in the 1920's*, York: William Sessions Limited, 1986.

——, *The People of Wheelbarrow Lane*, South Brunswick and New York: A. S.Barnes and Company, 1971.

Shao, Qin, “Tempest over Teapots: The Vilification of Teahouse Culture in EarlyRepublican China , ” *Journal of Asian Studies* , vol. 57 , no. 4, 1998.

Siu, Helen F., “Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China,” 121–137 in Perry Link, Richard

Madsen, and Paul G. Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, Boulder: Westview Press, 1989.

Skinner, G. William, “Marketing and Social Structure in Rural China,” *Journal of Asian Studies*, vol. 24, nos. 1–3, 1964–1965.

Spence, Jonathan D., *The Death of Woman Wang*, New York: Viking Press, 1978.

——, *The Question of Hu*, New York: Vintage Books, 1989.

——, *Treason by the Book*, New York: Viking Press, 2001.

Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltem Speak?” in Gary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Stanton, William, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Shanghai: Kelly & Walsh, Ltd., 1900.

Stapleton, Kristin, “Police Reform in a Late-Imperial Chinese City: Chengdu, 1902–1911,” Ph. D. diss., Harvard University, 1993.

Stapleton, Kristin, “Urban Politics in an Age of ‘Secret Societies’: The Cases of Shanghai and Chengdu.” *Republican China*, vol. 22, no. 1, 1996.

——, *Civilizing Chengdu: Chinese Urban Reform, 1875–1937*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2000.

Steinmüller, Hans, “The Moving Boundaries of Social Heat: Gambling in Rural China,” *Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.),* no. 17, 2011.

Strauch, Judith, “Community and Kinship in Southeastern China: The View fromthe Multilineage Villages of Hong Kong,” *Journal of Asian Studies*, vol. 42, no. 1, 1983.

Tanaka, Issei, “The Social and Historical Context of Ming-Ch'ing Local Drama,” in David Johnson, A. J. Nathan and E. S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.

Turner, Victor, “Liminality and the Performative Genres,” 19–41 in John J.MacAloon (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984.

Wallace, Edward W., *The Heart of Sz-Chuan*, Toronto: Methodist Mission Rooms, 1903 & 1907 (two editions).

Walmsley, Lewis, “Szechuan-That Green & Pleasant Land,” 1–8 in Brockman Brace(ed.), *Canadian School in West China*, 1974.

Wang, Di, “Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing Chengdu,” *Modern China*, vol. 24, no. 1, 1998.

——, *Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

——, *The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900–1950* , Stanford: Stanford University Press, 2008.

Wang, Jing, “Culture as Leisure and Culture as Capital,” *Positions*, vol. 9, no. 1, 2001.

——, *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.

——, “Bourgeois Bohemians in China? Neo-Tribes and the Urban Imaginary”*China Quarterly* , no. 183, 2005.

Wang, Mingming, “Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian,” *Late*

Imperial China, vol. 16, no. 1, 1995.

Ward, Barbara, "Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong," 161–187 in David Johnson, A. J. Nathan, and E. S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*, 1985.

Watson, James L., "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960–1960," 292–324 in David Johnson, A. J. Nathan, and E. S. Rawski, *Popular Culture in Late Imperial China*.

Watson, Rubie S., *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*, New York: Cambridge University Press, 1985.

Weber, Max, *The City*, trans. Don Martindale & Gertrud Neuwirth, New York: The Free Press, 1958.

West China Missionary News, 1899–1943 , Chongqing and Chengdu.

White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

White, Hayden, *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957–2007*, Balitmore: Johns Hopkins University Press, 2010.

Whyte, Martin King, and Parish, William L., *Urban Life in Contemporary China*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Wilentz, Sean, "Artisan Republican Festivals and the Rise of Class Conf l ict in New York City, 1788–1837," in Michael H. Frisch and Daniel J. Walkowitz (eds.), *Working-Class America: Essays on Labor, Community, and American Society*, Chicago: University of Illinois Press, 1983.

Wilson, Ernest Henry, *China: Mother of Gardens*, Boston: The Stratford Company, 1929.

Wolf, Arthur P., “Gods, Ghosts, and Ancestors,” 131–182 in A. R. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974.

Wyman, Judith, “The Ambiguities of Chinese Antiforeignism: Chongqing, 1870–1900,” *Late Imperial China*, vol. 18, no. 2, 1997.

Xu, Yinong, *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

Yan, Yunxiang, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

Yang, C. K., *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.

Yang, Mei-hui Mayfair, *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Yasuhiko, Murai, “The Development of Chanoyu: Before Rikyu,” in Paul Varley and Kumadura Isao (eds.), *Tea in Japan: Essays on the History of Chanoyu*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Zelin, Madeleine, “The Rise and Fall of the Fu-Rong Salt-Yard Elite: Merchant Dominance in Late Qing China,” in Joseph W. Esherick and Mary B. Rankin(eds.), *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

王笛主要著述目录

一、 英文专著

The Teahouse under Socialism: The Decline and Renewal of Public Life in Chengdu, 1950–2000, Ithaka: Cornell University Press, 2018.

Violence and Order on the Chengdu Plain: The Story of a Secret Brotherhood in Rural China, 1939–1949, Stanford: Stanford University Press, 2018.

The Teahouse: Small Business, Everyday Culture, and Public Politics in Chengdu, 1900–1950, Stanford: Stanford University Press, 2008.

Street Culture in Chengdu: Public Space, Urban Commoners, and Local Politics, 1870–1930, Stanford: Stanford University Press, 2003.

二、 英文论文

"US Attitudes towards China before and after the Washington Conference Based on US Mainstream Media Reports." *Journal of Modern Chinese History*, 13.2, 2019, pp. 211–225.

"Public Space and Public Life: Transformation of Urban China, 1900–2000," in *Routledge Handbook of Revolutionary China*, edited by Alan Baumler.Routledge, 2019, pp. 286–301.

"A College Student's Rural Journey: Early Sociology and Anthropology in China Seen through Fieldwork on Sichuan's Secret Society." *Frontiers History of China*, 12.1, 2017, pp. 1–31.

"The Return of Public Life: The Teahouse, Urban Citizens, and Socialist State in Post-Mao China." *Quaderni storici*, no. 2 (August 2015): 409–437.

“Mahjong and Urban Life: Individual Rights, Collective Interests, and City Image in Post-Mao China.” *International Journal of Asian Studies*, 11.2 (July 2014): 187–210.

“Reorganization of Guilds and State Control of Small Business: A Case Study of the Teahouse Guild in Early 1950s Chengdu.” *Frontiers of History in China*, 7.4 (December 2012): 529–550.

“Mysterious Communication: The Secret Language of the Gowned Brotherhood in Nineteenth-Century Sichuan.” *Late Imperial China* 29.1 (June 2008): 77–103.

“Teahouses, Theaters, and Popular Education: Entertainment and Leisure Politics in Late-Qing and Early Republican Chengdu.” *Journal of Modern Chinese History* 2.1 (June 2008): 1–20.

“Urban Life in China's Wars, 1937–1949: The View from the Teahouse,” 95–126 in Stewart Lone (ed.), *Daily Life of Civilians in Wartime Asia*. Westport: Greenwood Press, 2007.

“Struggling for Livelihood: Social Conflict through the Teahouse in Republican Chengdu.” *European Journal of East Asian Studies* 5.2 (Fall 2006): 247–273.

“Entering the Bottom of the City: Revisiting Chinese Urban History through Chengdu.” *Chinese Historical Review* 12.1 (Spring 2005): 35–69.

“‘Masters of Tea’: Teahouse Workers, Workplace Culture, and Gender Conflict in Wartime Chengdu.” *Twentieth-Century China*, 29.2 (April 2004): 89–136.

“The Rhythm of the City: Everyday Chengdu in Nineteenth-Century Bamboo-Branch Poetry.” *Late Imperial China* 22.1 (June 2003): 33–78.

“The Idle and the Busy: Teahouses and Public Life in Early Twentieth-CenturyChengdu.” *Journal of Urban History* 26.4

(May 2000): 411–437.

“Street Culture: Public Space and Urban Commoners in Late-Qing Chengdu.”*Modern China* 24.1 (January 1998): 34–72.

“Developments in the Public Sphere in the Late-Qing Sichuan.” *Social Sciences in China* XVIII, no. 2 (1997): 125–130.

三、 中文专著

《茶馆：成都公共生活的衰落与复兴（1950—2000）》，北京：北京大学出版社，即出。

《从计量、叙事到文本解读：社会史实证研究的方法转向》，北京：社会科学文献出版社，即出。

《消失的古城：清末民初成都的日常生活记忆》，北京：社会科学文献出版社，2019年。

《袍哥：1940年代川西乡村的暴力与秩序》，北京：北京大学出版社，2018年。

《走进中国城市内部：从社会的最底层看历史》，北京：清华大学出版社，2013年；北京：北京大学出版社，修订版即出。

《茶馆：成都的公共生活和微观世界（1900—1950）》，北京：社会科学文献出版社，2010年版，2015年社科文献精品译库版；北京：北京大学出版社，第2版即出。

《街头文化：成都公共空间、下层民众与地方政治（1870—1930）》，李德英、谢继华、邓丽译，北京：中国人民大学出版社，2006年初版；北京：商务印书馆，2013年第2版；北京：北京大学出版社，第3版即出。

《跨出封闭的世界：长江上游区域社会研究（1644—1911）》，北京：中华书局，1993年初版，2001年第2版。台北：五南图书出版股份有限公司，2002年繁体字版；北京：北京大学出版社，2018年第3版。

四、 中文论文

《近代中国城市的公共领域》，载《二十一世纪》，2019年第6号（总173期），129—140页。

《城市之韵：19世纪竹枝词里的成都日常生活》，载《社会科学战线》，2019年第5期，121—137页。

《茶馆、日常生活与社会交往——对20世纪后期成都茶馆业的实地观察》，载《南国学术》，2019年第4期，613—622页。

《“茶博士”：抗战时期成都茶馆的工人、职场文化与性别冲突》，载《四川大学学报》，2019年第1期，5—25页。

《社会学与20世纪40年代的秘密社会调查：以沈宝媛〈一个农村社团家庭〉为例》，载《史学月刊》，2018年第9期，79—100页。

《微观世界的宏观思考：从成都个案看中国城市史研究》，载《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第6期，102—120页。

《农民工的城市经历：改革开放后的茶馆观察》，载《社会科学研究》，2018年第6期，137—145页。

《公共生活的恢复：改革开放后的成都茶馆、民众和国家》，载《开放时代》，2018年第 5期，142—162页。

《谈谈西方学术杂志的匿名评审制度——作为一个作者、评审者和杂志主编的观察》，载《近代史研究》，2018年第5期，10—12页。

《社会主义国家的空间政治——中国城市公共生活的萎缩和扩张》，载《澳门理工学报（人文社会科学版）》，2018年第4期，186—198页。

《公共空间与公共领域——东西方比较视野下的中国城市公共生活》，载《南国学术》，2018年第3期，405—415页。

《乡村秘密社会的多种叙事——1940年代四川袍哥的文本解读》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2015年第3期，12—26

页。

《成都茶馆业的衰落——1950年代初期小商业和公共生活的变迁》，载《史学月刊》，2014年第4期，85—96页。

《成都麻将讼案引起的思考——城市日常生活中个人权利与集体利益的冲突》，载《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学版）》，2014年第2期，61—75页。

《图像与想象：都市历史的视觉重构》，载《学术月刊》，2013年第4期，133—139页。

《“虚虚实实”——从〈国民公报〉看辛亥革命后地方社会的政治讽刺》，载《史林》，2012年第1期，104—112页。

《同业公会的改造与国家的行业控制：以1950—1953年成都市茶社业同业公会的重组为例》，载《中国当代史研究》，2011年第3辑，46—71页。

《民国时期同业组织与地方政府关系——以成都市茶社商业同业公会为例》，见巫仁恕、康豹、林美莉主编：《从城市看中国的现代性》，台北：台湾“中央研究院”近代史研究所，2010年，198—220页。

《“吃讲茶”：成都茶馆、袍哥与地方政治空间》，载《史学月刊》，2010年第2期，105—114页。

《神秘的语言和沟通——19世纪四川袍哥的隐语、身份认同与政治文化》，载《史林》，2010年第1期，89—97页。

《成都茶社同业公会的消亡》，载《二十一世纪》，2009年10月号（总115期），46—54页。

《从“休谈国事”到“茶馆政治家”——民国时期的成都茶馆与公共政治》，见刘东主编：《中国学术》总第25辑，北京：商务印书馆，2009年，101—132页。

《茶馆、戏园与通俗教育——晚清民国时期成都的娱乐与休闲政治》，载《近代史研究》，2009年第3期，77—94页。

《“吃茶与国运”——晚清民国时期成都的茶馆政治与茶馆政治文化》，载《民国研究》，2009年春季号（总15期），1—23页。

《新文化史、微观史和大众文化史——西方有关成果及其对中国史研究的影响》，载《近代史研究》，2009年第1期，126—140页。

《国家控制与社会主义娱乐的形成——1950年代前期对成都茶馆中的曲艺和曲艺艺人的改造和处理》，见华东师范大学中国当代史研究中心编：《中国当代史研究》第1辑，北京：九州出版社，2009年，76—105页。

《民国时期的成都茶馆与公共政治》，见姜进、李德英主编：《近代中国城市与大众文化》，北京：新星出版社，2008年，15—35页。

《大众文化与城市公共空间的重构——清末民初的成都城市改良》，见姜进主编：《都市文化中的现代中国》，上海：华东师范大学出版社，2007年，365—387页。

《街头的日常纠纷和生存竞争——清末民初城市的族群、阶层与性别冲突》，见王笛主编：《时间·空间·书写》（《新社会史》第3辑），杭州：浙江人民出版社，2006年，69—122页。

《历史叙事与历史书写》，见王笛主编：《时间·空间·书写》（《新社会史》第3辑），1—17页。

《中国城市的公共生活与节日庆典——清末民初成都的街道、邻里和社区自治》，见朱荫贵、戴鞍钢主编：《近代中国：经济与社会研究》，上海：复旦大学出版社，2006年，264—300页。

《华人社区的冲突、控制与自治——“二战”前美国城市中的中国传统社会组织》，载《史学月刊》，2006年第11期，93—101页。

《近代中国大众文化研究叙事方法的思考》，载《史学月刊》，2006年第5期，5—8页。

《茶馆、茶房与茶客——一个近代中国内陆城市的公共空间和公共生活的微观研究》，见华中师范大学中国近代史研究所编：《中国近代史论集：庆祝章开沅先生八十华诞》，武汉：华中师范大学

出版社，2005年，290—323页。

《街头文化、下层民众及公共生活研究的现状、资料和理论方法问题——以成都为例》，见杨念群、黄兴涛、毛丹主编：《新史学：多学科对话的图景》，上册，北京：中国人民大学出版社，2003年，419—441页。

《街头政治——辛亥革命前后的下层民众、改良精英与城市政治文化》，见中国史学会编：《辛亥革命与二十世纪的中国》，第3册，北京：中央文献出版社，2002年，1665—1690页。

《晚清街头文化、下层民众与地方政治》，见朱诚如、王天有主编：《明清论丛》第2辑，北京：紫禁城出版社，2001年，386—396页。

《二十世纪初的茶馆与中国城市社会生活——以成都为例》，载《历史研究》，2001年第5期，41—53页。该文亦收入《历史研究》编辑部编：《〈历史研究〉五十年论文选（社会史）》，北京：社会科学文献出版社，2005年。

《大众文化研究与近代中国社会——对近年美国有关研究的述评》，载《历史研究》，1999 年第5期，174—186页。

《近年美国关于近代中美关系的研究》，载《历史研究》，1997年第2期，170—183页。

《近年美国关于近代中国城市的研究》，载《历史研究》，1996年第1期，171—186页。

《晚清长江上游地区公共领域的发展》，载《历史研究》，1996年第1期，5—16页。

《晚清警政与社会改造——辛亥革命前地方秩序的一个变化》，见中华书局编辑部编：《辛亥革命与近代中国——纪念辛亥革命八十周年国际学术讨论会文集》，上册，北京：中华书局，1994年，193—209页。

《近代长江上游城市系统与市场结构》，载《近代史研究》，1991年第6期，105—123页。

《西方宗教势力在长江上游地区的拓展》，与隗瀛涛合著，载《历史研究》，1991年第3期，105—119页。

《清末新政与近代学堂的兴起》，载《近代史研究》，1987年第3期，245—270页。本文亦收入近代史研究编辑部选编：《〈近代史研究〉40年文存（1979—2018）》，第1卷，北京：中国社会科学出版社，2019年。

《辛亥革命时期孙中山的对外态度》，载《历史研究》，1986年第2期，51—63页。

五、 日文论文

「茶館·茶房·茶客——清末民国の期中国内陆都市における公共空間公共生活の的ミクロ研究」『中国社会と文化』第19号、東京：東京大学、2004年、116—135頁。

六、 书评

评James Farrer and Andrew David Field, *Shanghai Nightscapes: A Nocturnal Biography of a Global City* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015). *Journal of Asian Studies*, 76.1 (February 2017): 213–214。

评Chuck Wooldridge, *City of Virtues: Nanjing in an Age of Utopian Visions*(Seattle and London: University of Washington Press. 2015). *American Historical Review*, 121.5 (December 2016): 1639–1640。

评Charles D. Musgrove, *China's Contested Capital: Architecture, Ritual, and Response in Nanjing* (Honolulu: University of Hawaii Press and Hong Kong University Press, 2013). *American Historical Review*, 119.2 (2014): 497–497。

评Jin Jiang, *Women Playing Men: Yue Opera and Social Change in Twentieth-Century Shanghai* (Seattle: University of Washington

Press, 2009). *Frontiers of History in China*, 6.2 (June 2011): 311–313。

评Vera Schwarcz, *Place and Memory in the Singing Crane Garden* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008). *American Historical Review*, 114.3(June 2009): 735。

评孙江著『近代中国の革命と秘密结社——中国革命の社会史的研究（1895—1955）』，*Chinese Historical Review*, 15.2 (Fall 2008): 348—350。

评Hanchao Lu, *Street Criers: A Cultural History of Chinese Beggars*. *International Journal of Asian Studies*, 5.1 (January 2008): 137–139。

评曾小萍著《自贡商人：早期近代中国的工业企业家》，见国家清史编纂委员会编译组编：《清史译丛》第7辑，北京：中国人民大学出版社，2008年，264—271页。

评罗威廉著《红雨：一个中国县七百年的暴力史》，载《中国图书评论》，2008年第1期，91—95页。

评熊远报著『清代徽州地域社会史研究——境界·集团·ネットワークと社会秩序』，*Chinese Historical Review*, 13.2 (Fall 2006): 387—389。

评黄东兰著『近代中国の地方自治と明治日本』，*Chinese Historical Review*, 12.1(Spring 2005): 336—339。

评冯客（Frank Dikötter）著《近代中国的犯罪、惩罚与监狱》，载《历史人类学学刊》，2004年第2卷第1期，230—233页。

评路康乐著《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力（1861—1928）》，载《历史研究》，2002年第4期，186—188页。

评罗威廉著《救世：陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》，载《历史研究》，2002年第1期，183—185页。

七、 译著

韦思谛：《江西山区的地方精英与共产主义革命》，见孙江主编：《事件·记忆·叙述》，杭州：浙江人民出版社，2004年。

陈锦江：《清末现代企业与官商关系》，与张箭合译，北京：中国社会科学出版社，1997年。

后记

本书从策划到最终编辑成书，前后花了将近三年时间。2017年夏天，我第一次收到责任编辑章颖莹的约稿信，印象十分深刻。我从信中所读到的，除了她的一片诚意外，还有就是她的认真态度。这是我收到的最长的约稿信，从来信可以看出，在写信之前，她已经做足了功课，对我已经出版和正在进行的课题有了充分的研究，显示了她作为编辑的专业素质。有这样认真的编辑，加上世纪文景在出版界的极好声誉，如果有合适的书稿，我当然对未来的合作非常有兴趣。

但是由于当时我的主要作品已经与北京大学出版社有了约定，所以到底在世纪文景会出版怎样一本书，心里面是没有数的，这件事情也就搁置下来了。然而，没有想到的是，颖莹一直在为这本书努力。为了编好这本集子，她把我过去发表的论文，进行了一番认真整理；甚至以前媒体对我的采访，也都收集起来研读。在颇长一段时间没有联系之后，2017年接近年底的时候，颖莹来信，讲了对编辑这本书的思路，当时我便觉得，如果设想能够实现的话，将是一本非常有吸引力的书。我想在这里还是直接引她的原话吧：

> 读您的文章时，有一句话总是徘徊在我的心中："没有故乡的人，写作就是居所。"这很奇怪，不是吗？您明明是有故乡的，而且在历史的锦灰碎屑中，您那么孜孜以求地一点一点用自己的笔力心力再现了这个"故乡"过往的面貌和某种真实。所谓的"没有故乡"，到底是指什么呢？或许这种错置感，起源于您这段非常抒情的自述："我至今清楚记得1991年春天赴美时，从飞机上看着下面美丽富饶的成都平原渐渐消失在我的视线之内，没有远行的喜悦，只有离别故土的心酸，因为我不知道何时再能回到她的怀抱。"
>
> 1980年代末90年代初，有一批学人出国，他们此后的学术、思想和人生，到底都经历了什么？后来，北岛写了一首《乡音》，给出了诗人的答案："我对着镜子／说中文""祖

国是一种乡音”。“乡愁”不再是抒情与怀旧，不再是纯粹私人的情感，它添上了当代的脚注，被赋予了思想史的价值。纵观您的学术轨迹与生命历程，同样也是如此。1970年代，您是恢复高考后的第二批大学生，加入了转折时代弄潮儿的队伍，也就此开启了个人的史学研究之旅；1980年代，您是中国最年轻的副教授之一，收获的学术成果是厚达700多页的社会史研究专著《跨出封闭的世界》。您是1990年代第一批出国的学人，在美国重新接受了非常系统的史学研究训练。千禧年后，您是屈指可数同时在西方主流学界和中国本土学界产生了学术影响力的学者。在每一个有思想价值的历史节点上，您都是重要的在场者。

想建议您出一本自选集，以具体的、在您学术生涯中各个阶段有代表性的研究论文，呈现您的学术转型：从宏阔到精微，从广博翔实到见微知著，从计算高度理性的数据、绘制冷静客观的图表，到刻画元气淋漓的生活世界、复活无名之辈的鲜活生命。这是一个非常有意思的过程。并且，其中可以看到一条一以贯之的线索，就是您对四川这一区域的高度关注，并逐步聚焦于成都。

在以后的交流中，我吃惊于她对我学术发展乃至生活经历的细节的了解。所以，上述那番话，真是准确地概括了我虽离开故乡多年，但又时时刻刻梦回萦绕着故乡的那种心境。套用刚离开我们的流沙河先生那首著名的诗《就是那一只蟋蟀》，我也是那一只四川蟋蟀，远离故乡，“在乡愁者的心窝”，唱了近30年的歌。近二三十年来，我的大部分作品，几乎都有着成都的影子。

因此，我当然同意她的思路，即选取各个时期的作品，编辑一本自选集。在后来进一步的沟通中，颖莹提出那个“一条一以贯之的线索”，就是以微观史为中心，这正是我近20年的学术追求。不过具体怎么选，我让颖莹全权办理，先按照她的思路选出一些篇目，我再进行增删。因为我自己对这些研究太熟悉了，读者到底对哪些内容感兴趣，或者读后更能获得启发，我觉得还是吃不准。感谢她以一个编辑

和读者的眼光，选择了这一组文章。对于这样的选择，我是高度认可的。其实，可以这样说，她做了许多本来应该我自己来做的事情。

本书的这些内容，有的是从我已经出版的书中选取的章节，有的是我发表的单篇论文。全书分为四个部分。第一部分“街头：进入城市内部”，主要取自《街头文化》一书的第二章。第二部分“茶馆：打开微观世界”，包括两方面内容，分别为《茶馆》（第一卷）的“引子”和“尾声”及该书的第二章“闲茶”。第三部分以袍哥的内容为主。其中“川西乡村的命案与调查”，系由《袍哥》一书第1、4、5、15章的部分内容重构而成。“神秘的语言与政治文化”则是我关于袍哥资料文本的一篇论文。第四部分 “麻将：跨世纪的困惑”，原本是我的一篇关于麻将官司的论文《成都麻将讼案引起的思考——城市日常生活中个人权利与集体利益的冲突》。

附录“巨区：从长江上游出发”选自《跨出封闭的世界》中关于“成都”“茶馆”“秘密社会”的若干章节，刚好对应本书前四个部分的研究。我们可以看到，后来我关于成都的街头文化、茶馆和袍哥这三个研究课题，都可以在《跨出》一书中找到起源。这里需要说明的是，附录的内容完成于1980年代，对历史文献的注释是当时的格式，不是很详细，这次收入本书时，保留了原貌，除了补充一些必要的信息外，没有进行修改。

另外，本书的“代跋：探寻历史的多面性”，是根据颖莹的设想和安排进行的对谈实录。2018年秋天，我与青年才俊唐小兵教授在上海进行了将近四个小时的对谈。感谢小兵富有启发和挑战性的问题，使我对新文化史、微观史、下层研究等，都有了进一步梳理和阐发的机会。颖莹对我们的对谈进行了认真的整理，花了很多的时间和精力。

本书共收入图片21张。为了避免与过去已经出版的书中的图片重复，收入本书的图片都是我以往的中文著作中没有使用过的，其中大多是由颖莹先进行查找和整理后，我再进一步选择的。其中六幅由美国芝加哥大学教授罗林·T．钱柏林1909年拍摄，贝洛伊特学院（Beloit College）收藏； 三幅由美国记者、摄影师哈里森·福尔曼1932—1938年间所拍摄，威斯康星大学密尔沃基分校图书馆（University of Wisconsin-Milwaukee Libraries）收藏；两幅由剑桥

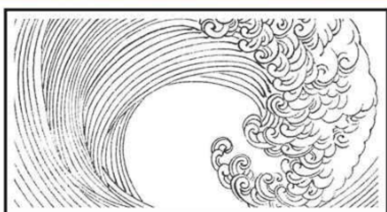
大学教授李约瑟1943—1946年间拍摄，剑桥大学李约瑟研究所（the Needham Research Institute, Cambridge University）收藏。为使用这些照片，我们都分别向这些收藏单位申请了版权。感谢它们允许将这些照片在本书中使用。本书还收入了英国女画家艾米丽·G．肯普绘于1907—1908年间的素描一幅，1926年日文杂志《亚细亚大观》照片一幅以及1943年《北支》杂志年画一幅。另外，本书还收入了我本人收藏的袍哥资料的三幅书影和我考察茶馆的四幅照片。

这本书的编辑过程，是一种新的尝试：从编辑到体例，都是一个创新。是否能为广大读者所接受，还需要时间来考验。

最后，我要表达对责任编辑章颖莹最诚挚的谢意，感谢她严谨的专业态度和孜孜不倦地追求完美。如果没有她的督促和努力，就不会有这本书的问世。

王笛

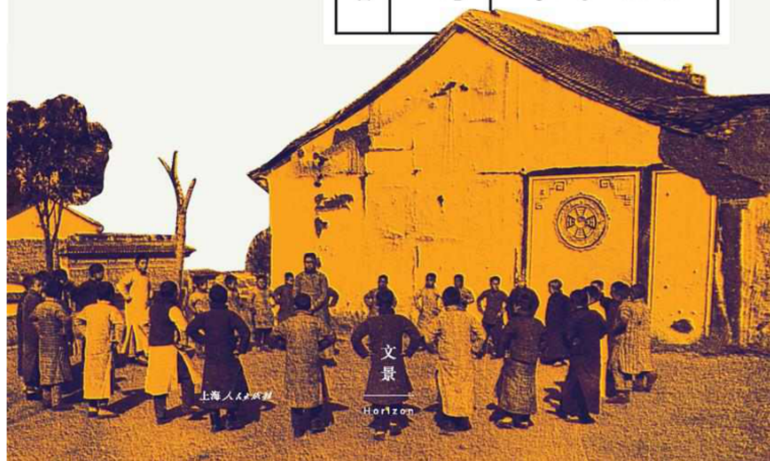
2020年2月29日草于澳门大学

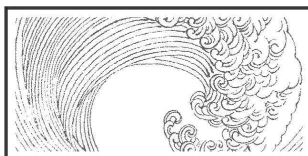


五四的另一面

「社会」观念的形成与新型组织的诞生

杨念群 著





五四的另一面

『社会』观念的形成与新型组织的诞生

杨念群 著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

五四的另一面：“社会”观念的形成与新型组织的诞生/杨念群著.—上海：上海人民出版社，2018

ISBN 978-7-208-15646-3

I.①五… II.①杨… III.①五四运动—研究 IV.①K261.1

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第049416号

书名：五四的另一面：“社会”观念的形成与新型组织的诞生

作者：杨念群

责任编辑：章颖莹

转　　码：南通众览在线数字科技有限公司

ISBN：978-7-208-15646-3/K·2804

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

社科新知 文艺新潮

新浪微博：@世纪文景 豆瓣小站：世纪文景

Email：info@wenjingbook.cn

目录

自序
第一章 导论："五四解释学"反思
　　引言
　　对自由主义"五四解释学"的批评
　　修正途径：五四研究的"社会史化"
　　对"社会"的认知与五四知识精英的行动方略
　　余论："社会革命"得失谈
第二章 五四前奏：从国家崇拜到政治疏离
　　"文化普遍主义"如何收缩为局部的政治建设问题
　　"民族"与"国家"概念如何相互分离
　　"文化"作为一场新兴运动是如何出现的
　　东西文化之争如何演变成了"归约主义"的游戏
第三章 "无政府"构想："社会"观念形成与传播的媒介
　　对"国家"偶像化的批判和质疑
　　"社会"观念的引入与新型"自治"组织的建立
　　以基层"社会革命"替代上层"政治革命"
第四章 "个人主义"兴衰史："个体"是如何消融于"社会"之中的
　　五四前后极端"个人主义"论述的短暂流行
　　"群己"界线的重设
　　"个人主义"与"社会主义"的分野与抵牾
　　人生际遇与"个人主义"：以文学艺术界的争论为例
　　"社会有机体论"："集团主义"对"个人主义"的取代
　　对"个人主义"日常生活方式的批判
第五章 践履型知识群体的崛起与社会改造运动
　　身份认同的难局
　　边缘政治的鼓动者与地方历史意识的重构
　　地方自治的含义
　　个人修养为什么不是自足性的？

地方性责任伦理与社会组织的建构
结论
主要参考文献
后记

自序

谈五四就像赶场庙会，不仅要就着5月4日这天去赶集，而且有大集小集之分，今年好像逢上个赶大集的日子。言论圈又该熙熙攘攘地热闹一番了。但若不想每年例行吆喝几句“五四万岁”的客套话，却要打着“学术”旗号来赶集就有很大难处，难在这集市须是以新鲜产品示人，如不识趣，一脚踏入其中，就如赶科举考场的士子，很容易做出倒人胃口的八股文章来。

既然有此自警的意识，就该拿出个有资格赶此大集的理由来。详细的表白都在后面的行文中，读者自会品评，不用我在此啰唆。不过，既然赶集的人历来如过江之鲫，近年名门正派和各路草野神仙均喜混迹其中，还是得先辨明自己是哪一路的鬼怪才好。否则刚踏入门就被乱棍打出，不但失了身份还没了资格。逡巡良久，才在下面简要列出些以往五四研究的八股信息和我的批评态度，交由读者来评判我赶五四这趟集是否合理。

八股一：五四被当作一场单一的爱国学生运动，持此论者天真到觉得一天的事就能改变世界。

我的回答是：五四是个长时段的全方位革新运动。它的影响时间至少应拉长到20世纪40年代。

八股二：五四是一只面目狰狞的“反传统”恶兽，罪不容诛，它必须为近代中国人所有欺师灭祖的行为负责。“文革”中神像被砸，老师被打也是五四惹的祸。

我的回答是：历史研究如果也搞老子英雄儿好汉这套“唯成分论”“血统论”，岂不狠狠扇了自己一个嘴巴！

八股三：批五四居然成了兴国学的一个理由，遗老遗少纷纷借攻

五四出气，以批鲁迅为时髦，遍地以“返祖现象”为荣，奇观妙境一时无两。

我的回答是：堕落到拿五四当国学的出气筒，只能看出所谓“国学”的贫血和虚脱。

八股四：五四是“个人解放”的尝试，如果“个人”得不到自由，就说明五四完全失败，毫无意义。

我的回答是：“个人主义”是西方舶来品，不是中国文化骨子里的东西；我并非反对自由主义，但仍以为，“个人”自由学得像确是五四的目标之一，但绝非五四的唯一价值所在。

八股五：五四是一场纯而又纯的文化运动，是学术积累的大成，却与政治无关。

我的回答是：这是故意躲避意识形态解释的借口，情有可原却于理不合，偏离了历史的本相。学术文艺乃是五四的一面，五四的另一面是诱发了一系列的社会改造风潮。其得失成败虽见仁见智，却难以回避。

以上是我今年五四赶集的联络图，凡欲知我罪我者，请凭此图。

第一章　导论："五四解释学"反思

引言

多年来，史学界已养成习惯，每逢"大年""小年"，只要是"革命"历程中的重大事件都要举行一场拜祭典礼，故可称之为"纪念史学"。尤其是五四在中国革命史的叙事中又是一个具有转折点意义的事件，祭拜之风渐趋火爆热烈当属自然。不过祭台上下想移情换景的呼声也越来越大，大概是已难忍祭典演出的仪规陈旧乏味，拜辞俗腔滥调，因每次祭拜的程式和颂辞无外乎是照旧祭出"德先生"（民主）与"赛先生"（科学）两尊神位，尤以"赛先生"的位置最为尊崇。故神位甫一出场，难免让人顿生厌倦。不是这两位"先生"不好，而是演员的演技太差、出场频率过高，反而会倒了观赏者的胃口。直到20世纪80年代，才有人提醒别忘了五四还有位大明星叫"莫小姐"（道德伦理革命），应该让她登场亮相，才使得当年的祭拜风情蕴出些新意而不至于陈腔依旧。[1]

"五四解释学"自进入知识生产流程以来，就一贯难脱政治史解读的窠臼，经典的国史叙事习惯把五四看作一场相对单纯的爱国抗议事件；五四犹如薪柴燃料，点燃了社会主义运动蓬勃兴起的熊熊火焰，它漫天辉映着，遥遥与作为近代史之开端性标志的鸦片战争相呼应，五四的作用就是把自己变成中国近代史叙述末端的一个句号。[2]自"莫小姐"登场并日益走红以来，大多数的五四研究才开始转向，试图把它解释成一场触及中国人灵魂和精神变化的"文化改造运动"，对这场运动的一个最佳描述就是"人的觉醒"。周策纵先生那部五四研究的名著，其英文书名就直截了当地说五四是"Intellectual Revolution in Modern China"，意思是现代中国的一场思想革命。[3]既然是"思想革命"，就不是短暂的政治运动影响力能够说明的，而是具有一种持久的精神召唤力量。当年胡适也特别强调五四文化活动的重要性，而不强调那种种社会的和政治的活动——在这一点上胡适与孙中山的看

法比较接近，孙中山对新思想运动的评价高于其他活动。故胡适也特别注重新文学运动，甚至称五四是中国发生的一场文艺复兴运动，大意也是如此。[4]

不难发现，这种解读自觉不自觉地在大唱“纪念史学”突出五四政治特性的反调，显示的是“自由主义”式的思想关怀，特别能展示出台湾学者所崇尚的一种史学意识，同时也反映出台湾和大陆研究语境的明显不同。大陆的五四研究，除“赛先生”一直大受热捧外，“德先生”和“莫小姐”每回上台虽粉妆依旧，台下却仍觉雾里看花，模样含糊，甚至有人直指“莫小姐”在民族自救的乱世狼烟中惊骇得花容失色，早已多年未见登台；“赛先生”则被持续追捧，终获升格为治国要策。可到了20世纪80年代末期，人们忽然发现，没了“德先生”和“莫小姐”的帮衬助演，“五四解释学”就如双翼或三翼折掉了一只或两只，成了瘸子。因为过度提倡“科学”以致到了崇拜至极的程度往往都是以反传统为代价的，“科学”救国的口号人人能喊，可无论精英还是大众，对人文的悟解和感受能力却在普遍退化，又何谈人的觉醒？

恰在此时，台湾五四研究的观点被高速引进大陆史学界。台湾史学界秉持的是西方自由主义的解释传统，即把个人的觉醒看作五四最珍贵的历史遗产，想以此消解五四运动本身所具有的特殊政治意义。甚至有人认为，是维护还是否定五四个人主义的觉醒应该成为评价其研究价值的最重要依据。这个解释思路对于那些刚从极左意识形态的压抑中解放出来的大陆研究者来说无疑具有巨大的吸引力。一时间“自由”的旗帜到处猎猎飘扬，其凯歌行进之势，大有并吞思想八荒的势头。

不应否认，个人主义的觉醒确实是五四时期知识精英所阐扬的最重要的思想主题。但我以为，不可忽视的是，五四以后掀起的“社会改造”运动同样也是非常重要的历史遗产，而且其波及范围之大，影响程度之深要远过于对个体“自由”观念的认同和诠释。从研究价值上而言，两者至少是不可相互替代的。但大陆史学界却基本不假反思地直接承传了自由主义的解释方法，个人觉醒程度不但几乎被推许为具有至高无上的重要性，而且是推进还是干扰了个人价值的实现越来越

成为衡量五四以后历史变迁之得失的标准。甚至有人更为极端地认为，民族主义式的救亡理念和“社会改造”运动压抑了个人解放的顺利实现，并最终导致五四启蒙运动的自我瓦解。这种把“个人觉醒”与“社会改造”运动对立起来的做法，基本上搬用了西方的自由主义思想原则，却未必适用于现代中国历史演变的解释。因为五四以后，“社会改造”运动不但成了历史的主调，而且由此生发出的各种变革理念也深刻支配着中国人的精神世界，在日益复杂的互动过程中，“个人”与“社会”之间也并非只构成了“觉醒”和“压抑”的简单对应关系。

在近30年的“自由主义”叙说中，还有一种观点认为，五四期间流行的“反传统”思想造成的文化真空导致五四自身发生了严重的意识危机，由此酿出的悲剧情绪已逐渐盖过了倡扬五四为现代革命起源的浪漫狂喜，甚至五四精神还须为“文革”灾难负起沉重的历史责任。于是，否定五四的批判精神又渐成当代的时尚话题，捍守“国学”的新“冬烘”们仿佛从冬眠中苏醒，趁机重施雅黛粉墨登台，大扮起了遗老遗少。至此，由“五四解释学”构筑起的瑰丽圣殿顷刻出现了崩裂瓦解的态势。那么，问题到底出在哪儿呢？

对自由主义“五四解释学”的批评

说到五四的整体叙事格局，我在前文已简单勾勒出了一个轮廓。这一画面显示出，百年来史学界构筑“五四解释学”，除少数讲法一如既往地飙扬乐观的高调外，大多已流露出悲观抑郁的腔调。起因无非是说五四的反传统反过了头，造成了“自由主义”前途的黯淡与“科学主义”猖獗的谬误，于是“五四解释学”的旋律充满了忧郁感伤，音调悲怆地反复谴责假借现代话语暴力群殴传统，造成权威流失的惨象；或者慨叹个人自由之身殒丧于挽救危亡的圣战之途，分别把五四的悲剧归罪于内外两种因缘的伤害。既然悲情调子已定，那么大家尽可删繁就简、各取所需地吹拉弹唱，不过主调大多是探寻人性觉醒努力的失败。

内因论影响最巨者甚至提炼出了一个异常简化的公式，这公式大

体是说，“五四知识精英”之所以激烈地全盘反传统，是因为骨子里有一种“以思想文化解决问题”的遗传。古代的文人习惯先处理文化问题，然后再考虑政治制度的建构，或者用处理文化的方式应对政治社会问题，这样的方法在过去有效，但拿到近代就完全失灵。结果，五四青年用传统反传统，就像自己打自己的耳光。[5]据说“思想优先”的处事办法由孟子发明，一直流传到五四。这公式虽简化得让人起疑，却精明地概括了半部中国思想史。何出此言？

宋代以后，是理学发威的时代，士大夫一度形成与皇帝共治天下的表象，靠的就是用“道德教化”的方式与皇帝沟通。也就是说，直到宋代以后，那些旧的知识精英宣称自己得了秘法心传，可以讲一套道德教化的道理去“正君心”，皇帝也相信自己道德修养的高低会影响政治制度的运转，与是否坐稳江山大有关联。这样，那些士人就开始有了密集出入宫廷的机会，他们由此自信满满地认为不但可以教育小孩，还可以教育皇帝。但这并不是说孟子时代的王者就已经那么容易说服，宋代以前的皇帝基本不相信教化有如此强大的力量，他们更相信“天”的旨意，比如地震和灾祸的示警作用，按照学术界的说法是受“天谴论”的支配。大体上，可以说孟子的“道德主义”到宋代才被重新发现和有效地加以使用。[6]

至于宋以前，士人是否用“思想优先于政治”的看法去解决问题就很难加以证明了。这种道德教化优先的方法不能说在近代中国没有表现，比如康有为策动晚清的变革运动，在处理与光绪皇帝的关系时，采取的仍是用道德完善催化制度变革的办法。他以为只要光绪帝一个人的道德修为够高，就自然会泛化推及政治制度的变革，甚至无视光绪帝是个无权无势的傀儡这一明显事实。在今天看来，康氏似乎傻得可笑，可是如果将之放在“道德优先”的历史传承脉络里，就能理解其行为的正当性。不过，若借此例子就断定近代的知识人都如康氏这般天真可爱，却大可怀疑。

应该承认，这种把五四思想概括为一种激烈的反传统主义的论述是颇具吸引力的，尤其是其叙述风格兼具哲学论辩的形式美和音乐韵律的节奏感，亦不乏相当的历史证据做支持。但我脑子里至少有两点

疑问：

第一，以“道德教化律”连续涵盖整个中国历史上知识精英的思维是否有效？这样做的风险是首先必须承认儒学“普遍化”到可以时时不间断地发生效用。但我们前面已经说明某些原则，如“道德教化律”可能只在某个历史时间段之内才是有效的，换个时期就难说了。特别是西方高度“入侵”后，“道德优先”的原则是否可以作为影响士人的绝对思维条件就更加可疑。

第二，儒学即使作为一种意识形态具有“普遍性”，能在多大程度上持续支配着身处不同时期和不同区域的知识精英，也令人怀疑。与此相关，儒学在多大程度上能够对皇帝的行为施加影响也要打个问号。有一种说法是，儒生不间断地把道德修身的教条灌输给皇帝，他们强调用个体的道德意志控制局面，并相信其具有超绝的力量，故而导致皇帝道德负担过重，以至于无法应对整个帝国日趋复杂的经济、政治和法律问题，最终在西方入侵之下难逃失败的命运。[7]这种推断把古代中国的衰落归结为“道德主义”的无孔不入，似有夸大文化思想作用的嫌疑。我们至少可以看出一个明显的历史现象，那就是儒学一旦转换了生存的场所，就很容易变得面目全非，难以用普遍整体的观念加以把握。

我们观察五四时，往往是把它当作传统的终结者加以认识的，这个终端之前的历史虽然如一根线索般地一直蔓延下来，不曾中断，然而在西人看来却如腐朽自闭的密棺。他们发现，中国人的历史观就是一套自我密闭的循环论，中国起源期的历史好像永远被认为是最好的时期，越往后越糟糕。按古人的说法，“三代”是黄金时期，以后的历史都是在模仿“三代”。因为总是学不像，自然是越往后看越悲观。所以西方才有理由说中国历史总是停滞的，必须受外力冲击到一定力度，才能逼使它从循环变成进化。其实把中国历史观完全理解为“循环论”是一个误解，中国士人把目光指向“三代”常常是一种叙述策略，或者大多仅是一种表态，他们更多是在改造和挪用远古的资源。比如宋代士人就是打着孟子的旗号把“道德教化”变成控制权威的手段，这其实是对孟子思想的变形挪用，最后在实际参与政治方面却比孟子更

加成功。从宋代的情况看，士人和政治权威的关系比孔孟和王者的关系还要紧密，尽管维持的时间十分短暂。如果观察某个特定历史时期的思想状况就会发现，士人并不完全是僵死地恪守前代信条，或真以为前代一定胜过后代，也许情况恰恰相反。我这么说的意思是后来的儒者经常“解构”或重新组装儒学的理论零件，即使表面上模仿袭用，到最后也很可能脱形走样，甚至搞得面目全非。至于在改造挪用的状态下是否还始终遵循着一种统一的思想原则，比如“道德优先”的教条，我以为一定要在不同的历史境况下加以验证，而非剥离具体的历史语境抽象地加以认定。所以，说到了五四时期陈独秀袭用的还是孟子那套观念，恐怕没有多少说服力。

另外，一个历史常识是儒学到宋代以后就越来越碎片化了。碎片化的理由太复杂，我在此不想多说，我只想指出一个历史事实：宋代以后，经济和文化中心不断南移，儒学的中心地位也随之被分散了。只要看看《宋元学案》《明儒学案》开始按地区讲解儒学流派，你就会明白。儒学碎片化到了岭南都出了自创一派的儒家大师，你很难想象他们整齐划一地认同“道德教化”的思想策略。当年闽学和岭学因为地域传承的差异常争执到水火不容的地步，吵得没完没了，我们在观察思想传统的流变时，这种空间和区域上的碎片化总不能视而不见。[8]

儒学在区域上的碎片化不单单指的是一种思想形态，而且还关涉由思想诱发出的行为方式上的差异性。思想的使用通常会导致行动模式的不同，这往往为我们的历史研究所忽略。我们要比较近代许多人物在“思想”与“行动”上的差异性，不妨寻找一个参照系加以观察，那就是关注他们活动的“区域”背景及其传承路线。

例如，出生在岭南的康有为、梁启超相对拥有更强烈的以道德教化手段正君心兴变革的意识，他们的“道德主义”诉求不但寄托在对光绪帝改革能力的浪漫幻想上，也持续体现在他们的行动方式上，其突出特征是过多期望通过办报结社等舆论干预的方式支配大众心理，期冀由此管道引发社会变革。如果从“思想”与“行动”互生关联的角度评价，他们更多地表现出的是一种“心理主义”的认知和行动取向。和岭

南的康梁相比较，出身江南地区的胡适等人的道德教化心态显然要比康梁弱化许多。他们对待传统更多采取的是“科学主义”的功利态度，对美国杜威实验主义的张扬和贯彻为什么集中在胡适本人身上就很说明问题。尽管似乎也有一些例外，如出生于江南的陈独秀就提出过“伦理革命”是最后之革命的口号，这个口号很符合“道德优先”的思想原则。陈独秀表面做出的反传统姿态决绝得可怕，似乎咬牙切齿要把道德打碎揉烂，再踏上一只脚，但其骨子里仍持有相当实用的功利主义思想，他后来改口说要从事“社会改革”运动，即否定了自己伦理革命的前期主张。

再看看出身湖湘地区的毛泽东，早年他也奉行过生命哲学，崇尚道德自律，晚年鼓动思想改造，引爆灵魂深处的革命。但毛泽东的实践逻辑更加复杂，面对毛泽东早年多面的思想意识，我们根本无法仅仅从道德优先于政治社会的角度去解读其行为逻辑。毫无疑问，无论是出生于岭南、江南，还是活动于湖湘与黄河以北地区，近代知识人都隐隐约约与传统的思维脱不了干系，只是我们决不可天真地认为，他们秉承的就是一种悬置于普遍状态之中的所谓“一般化儒学”的思考方式。岭南康有为表现出更强烈的道德主义倾向的理由与这个地区自明代起形成的“心学”氛围有关，陈白沙、湛若水的一支边缘思想流派明显形塑了康氏的性格；江南才子们对杜威实验主义的痴迷则与清初形成的考据学传统不无关系，两者的相遇有时代际遇的成分，也有传统在其中发酵酝酿的原因。如果硬说胡适是道德主义的优先论者恐怕太过勉强，也违反常识。毛泽东早年行事独服曾文正公，虽在言语措辞上像个充满激情的道德理想主义者，但其行为风格更多地延续了晚清以来新崛起之湖湘群体的鲜明特征，在处理近代中国事务时凸显的恰恰不是书生气较重的道德教化优先的策略。

在近代中国的历史变局中，政治实用主义的变通性与具有强烈理想色彩的道德主义操守虽非水火不容，却常处对立状态。至于选择哪一种方式，往往与其特定的区域文化传承背景大有关联，不可一概而论。如果只强调其中某个方面，就容易忽略当时历史呈现出的复杂性。因为在一些地区，如江南，知识分子由于和清初的考据学瓜葛太深，故比较容易在接受西方思想时，发生功利而非人文的冲动，出现

一批技术型知识精英。而在另一些地区，因为深浸于“心学”或“理学”的习染，很有可能会出现一批富有浪漫想象力，却无任何政治经验的意气书生。

如前所述，自20世纪80年代以来，“五四解释学”的最大特点是把“个人解放”或“个人觉醒”作为衡量其价值的最重要前提，是否认同于个人价值的实现也变成了五四作为一场运动成败与否的关键。如此言说其实是有意避开把五四简单处理成政治事件的叙述方式，也有意回避把五四作为国史叙述链条之一个环节的官方叙事，以凸显自由主义所推崇的人性解放的独特价值。这无疑是针对在集体意识支配下，服从于民族主义救亡目标的五四政治解释所采取的一种反拨姿态，因此具有鲜明的“思想史”特征。但是一旦由此路径发展下去，却很容易走向一个极端，即把争取“个人觉醒”或“个人解放”看作五四时期最重要的价值诉求，以至于凡是与这种诉求不一致的其他追求都被视为对五四价值的背叛或至少是对五四核心价值的伤害，也因此造成五四运动悲剧式的结局。比如20世纪80年代流行一种看法：面对国难与内乱的复杂局面，由于缺乏一种安谧的治学环境和冷静的思索氛围，个人主义根本就没有容身之地，五四人只好放弃对个人觉醒的追求，个人解放的启蒙任务被迫让位于救亡的残酷政治抉择。与强调五四人受到“思想文化优先于政治”的传统思维支配的思路恰恰相反，这种解释过度强调了现实政治选择策略的支配性和决定性作用。[9]

还有一种观点与上述看法颇为相似，即认为五四知识人在对待传统文化的立场上保持了高度一致，均认为中国古代传统是五四个人觉醒的一种障碍，于是批判传统的“态度一致性”最终凝聚起了启蒙的力量。“人的觉醒”“人的解放”作为五四高扬的人本主义口号，并没有类似西方资本主义经济关系制约下的文化传统作为培养土壤，故在内忧外患的煎迫下，五四式的个人解放必然发生异变。包括“个体主义”与“民族主义”、“个人自由”与“阶级解放”的关系都无从合理地加以安置，前者只能屈从于后者的安排，从而导致了启蒙运动的自我瓦解。[10]

无论是抱怨救亡的外力妨害了启蒙的实现，还是针砭启蒙对待传

统与西学态度的草率延误了自我意识的觉醒历程，都受到“自由主义”论述的深刻影响，即都把个人自由当作高于其他价值的思潮加以看待，并把个人自由的觉醒看作五四最重要也最急需完成的任务，其他的任务一旦妨害了这个目标的实现，仿佛就是对五四基本价值的根本否定——至少也是严重偏离。当然不能否认，五四时期，个人觉醒作为实现自由主义的前提，无疑是非常重要的，甚至是实现另一个主要目标“民主”的基本条件。但如果把它认定为五四的唯一或者最高目标，而其他的努力完全被归属于此目标之下，甚而以此衡量所有五四行动的价值和意义，似乎亦有很大的问题。

我认为至少有两个问题必须回答：一是把西方式的“个人主义”孤悬为五四目标的想法固然有其道理，但以此没有经过中国历史经验检验过的西方式思想，作为实际变革操作的最终圭臬，在习惯于以集体原则规范行动的历史脉络里，如何体现出其价值，同时又不伤害富有生命力的传统价值？第二个疑问更加致命：如果把“个人主义”当作检验五四成败的最终标准，那么如何解释，为什么经过五四自由主义洗礼的大批知识精英，会心甘情愿地选择与他们当年的启蒙奋斗初衷相违背的政治理念和政治行动？为什么他们会甘愿在集体意识和准则的规训状态中，从事各种压抑个人精神的活动？“救亡”局势的峻烈急促抑制了个人意识的伸张的说法，不能说没有道理，但无助于解释五四知识人的精神世界是如何从内部发生转变的。

自由主义式的“五四解释学”把五四的解释缩挤到了“个人主义”的发现这个单一的主题上，实际上逼窄了五四的精神含义。这种“思想史”式的解读没有意识到，五四除了是一场知识精英操持的“思想运动”之外，还是一场影响深远的“社会改造”运动。这场运动虽由精英发起，却弥散渗透到了社会的各个角落，进而形成了各个阶层共同参与的广泛社会动员。五四以后，如何改造“社会”已经逐渐成为时代主调，从此变成了各种变革运动必须关注的焦点问题。不管是有意还是无意忽略“社会改造”这个层面，都等于无视五四运动发生以后的变化在知识精英思想之外所造成的重大后果与当年思想探索的历史联系，五四的真相绝非仅仅是几个精英人物发表刺激舆论的表演秀。

“五四解释学”对“思想史”分析的过度依赖自然有其难以明说的原因，我猜想，因为持有这种观点的学者对以往把五四看作马克思主义从边缘走向主流的契机这种意识形态解释心存疑虑，同时也对五四以后，中国社会变革探索过程中所产生的种种弊端和不如意现象颇有微词，故刻意强调五四追求个人主义风格的理想一面。难以否认的是，由五四运动酝酿出来的各种社会变革的方案是差异甚大的。但我们始终无法回避的是，这些社会改造方案的抉择大多是五四思想的产儿。如果仅关注自由主义的个人际遇和心灵嬗变，并以此替代对社会变革得失的探讨，无疑会造成对五四意义解读的严重缺失。

修正途径：五四研究的“社会史化”

鉴于对五四进行过度的“思想史”分析容易出现上述问题，我提议用一种方法对此予以补救。我暂且把它命名为“五四研究的‘社会史化’”。所谓“社会史化”大致包含两层含义：一是要关注五四前后“社会”作为一个论域的产生以及如何替代其他主题的历史；二是要更多地关注五四发生的社会环境及其演化意义，特别是要着力研究五四不同群体的行为差异及其后果。我们无须否认，五四曾经以反抗军阀政府出卖国家主权的姿态掀起过民族主义抗议风暴，从此被打上了政治运动的明显印记；也无可否认，五四知识人曾以特立独行的方式提示了“人的觉醒”的极端重要性。故而把五四定位为一场政治事件和一种个人自由觉醒与挣扎的张扬表演都有充分的理由。与此对应，无论是“政治史”的描述还是“思想史”的分析都应在五四叙事中占有一席之地。不过在我看来，如果过多地刻意抉取五四某一剖面加以放大分析，或把一个侧面的有限意义夸大到足以取代其他侧面的程度，实不足以窥见五四之全貌。

五四运动从其爆发的一瞬间来看很可能只是展示出一个抵抗外侮的“广场故事”，一个纯而又纯的标准政治事件。可是五四的意义绝非如此单薄，它既是以往一系列政治变革活动的延续，同时其思想遗产又暗暗启迪了后来的“社会革命”风潮，更被看成传统与现代思想对垒较量的文化培养基。我的主张是，把五四看作近代历史长程运动中的

一个环节重新加以审视，聚焦的目光不限于其作为政治运动瞬间发生的事件含义，也不限于揭示心灵自我重新发现过程中爆发出的内在紧张状态，而是把五四扩展到与清末变革和民初社会革命的前后长线关联中予以定位。当然，这样的阐释必须与政治党派的合法性历史叙述区分开来，更应有别于已被定性的意识形态化政治史表述。只有如此，我们才会发现五四斑驳多彩、异常复杂的历史真相。

五四思想的复杂性在于，它既是清末民初政治转型的产物，同时也是对政治改革失败的叛逆。五四运动固然由新潮知识分子发起，但其变革的初衷基本可以说是脱胎于对晚清民初政局的思考。民初首要问题是如何面对清朝灭亡后留下的政治真空以重建国体政体，知识分子的眼光此时也只能聚焦在如何建立现代政治党派以应对上层变革的紧迫要求。但当时军阀交替主导政权的结果使得民主改革的美好愿望迅即破灭，短短数年，民初知识人中就已累积形成了深刻的心理危机。五四运动的爆发从广义上说就是对民主政治改革深陷危机状况的一个回应，巴黎和会损害中国主权不过是内部政治变革连遭挫折的一个折射反映。民初政治改革的失败诱发了知识分子对民族国家建设由憧憬幻想到绝望厌弃的悲观情绪。正逢此焦虑时刻，第一次世界大战突然爆发，本来被奉为学习榜样的西方国家内部出现严重的劳资纠纷与贫富分化现象，使得中国知识分子对西方民主国家的崇拜心理发生动摇，与上层“国家”改造相对峙的“社会”变革概念日益渗透进知识界并迅速扩大其影响力。民初知识人有一个从迷信国家制度的创生能力到崇尚“社会”改造思想的转换过程，原先企图通过国家政体设计顺利实现社会、文化乃至心理变迁连带反应的期盼完全破灭。陈独秀甚至写出了《偶像破坏论》这样的文章，把国家列为“骗人的偶像”，攻击它不过是要维护贵族地主的权利。[11]

在五四前后的几年里，像梁启超这样的“制度主义”爱好者和政治党魁都开始产生厌恶政治的情绪。1906年，任公与孙中山辩论时还坚持救中国唯有“国家主义”有效，其他民族主义、社会主义皆当在其之下的观点。[12]然而，1915年1月，任公忽然发表了一篇感言式的文章，题为《吾今后所以报国者》，修改了自己拟定的国家变革一定优先于社会变革的时间表。在这篇文章中，任公检讨自己20年的政治生

涯，得出了自己从政以后皆“败绩失据”的悲观结论。[13]可能是出于对民国党争的失望，故认为现在之政治社会，决无容政治团体活动之余地，又发现政治之基础恒在社会”，要实现健全的政论，必须在“社会”领域里有所作为，否则政论不过是徒供感情之用，或成剽窃干禄之资。[14]可见这时任公已开始认为政治的衰败不振，实源于“社会”的堕落坏朽，“社会”治理乃是政治振兴的根基所在。下面他说的这段话把这层意思表达得十分透彻：

> 质言之，则中国社会之堕落窳败，晦盲否塞，实使人不寒而栗。以智识才技之晻陋若彼，势必劣败于此物竞至剧之世，举全国而为饿殍；以人心风俗之偷窳若彼，势必尽丧吾祖若宗遗传之善性，举全国而为禽兽。在此等社会上而谋政治之建设，则虽岁变更其国体，日废置其机关，法令高与山齐，庙堂日昃不食，其亦曷由致治，有蹙蹙以底于亡已耳！

他紧接着说：

> 夫社会之敝，极于今日，而欲以手援天下，夫孰不知其难？虽然，举全国聪明才智之士，悉辏集于政界，而社会方面空无人焉，则江河日下，又何足怪？[15]

我这里引述任公这么长一段话是想说明，此时“社会”已经替代“政治”成为民初知识精英重点讨论的关键词。但对“社会”的讨论和理解显然不是“思想史”意义上的纸上空谈，而是一种实际行动的表现。所以我们还须考察决定知识精英话题转换的一个“社会史”因素，这个因素即是“代际转换”及与此相关的人际网络的变化轨迹。五四新文化运动是新知识界发起的运动，但五四本身的主题有一个转换的过程，即经历了一个从政治关怀向文化问题迁徙，最后又向社会问题移动的过

程。这种变化不是简单的线性递进，而是交叠演化，不能仅限于在思想层面上加以讨论，还须注意五四前后不同时期，是什么类型的知识群体操控着主题的转换方略，以及这个方略对其行为方式的影响如何。

五四无疑是新型知识人发动的一场运动，但五四的发展经历了较长时段的变迁，因此对五四变革主题和行动方式的支配并非一个单一色彩的群体所能独自包揽，而是由不同的群体交替掌控。即以五四时期的刊物《新青年》而论，首批作者和后来加入的作者群体就拥有极为不同的复杂背景。这首批人大多出生于19世纪七八十年代，几乎都有通过秘密结社颠覆清廷统治的革命阅历，当然不少人也有留学的经验，但也多为留学生中政治反叛活动的积极分子，如蔡元培、李大钊、陈独秀、高一涵、潘赞化、章士钊、吴稚晖等。他们也正是凭借着反清元老的政治资本相互援引呼应，对上层实施政治变革兴趣浓厚，可以说是最早的一批国家主义者，惯常以较为宏大的政治思维风格判断事务，左右民初政局。

而后来进入《新青年》作者队伍的一批人则多有留学欧美的学术背景，如胡适、傅斯年、王星拱、任鸿隽等。他们与早期作者对政治变革的关注方式大有不同，对政体如何变化的政论表述程式既不敏感也不擅长。欧美留学群体更娴熟于一种科学化的训练，更多地展示出学院派的行事风格。他们惯常把研究对象区分成较为专门化的片段逐一加以审视，比如胡适提出“重估一切价值”的口号，却不肯止步于倡导“主义”的笼统议题，而一定要把“主义”切片，化解成“问题”，再具体辅之以“多研究些问题”的方法加以审视，因为在他看来，“主义”的提法再显崇高浪漫，也必须分解为社会科学式的细胞单位作为试验对象。

但对某类“问题”拥有优雅的敏感嗅觉并不等于就天然具有实际解决问题的能力。学院派们的讨论均限于“文化”的狭窄范围，或者囿于较为抽象的学术论域，其贡献也只是把“文化”重新通过科学方式纳入学院的语境中予以检视，于实际人生没有多少切实的指导意义，甚至无法应对日益急迫的变革要求，特别是当“社会”问题替代上层政治变

革而凸显其紧迫性时，学院派的实验风格很快就显得苍白无力。因为“社会”问题的出现并非密封在实验室里，用科学方法的专门化手段予以切片式观察，然后像观察标本般指指点点，即可大功告成，而是必须聚焦在具体的实际对象，如“劳工问题”“农村问题”“教育的普及率问题”等之上，通过细致的实践步骤实地加以解决。

由此可知，如何有说服力地描绘出“社会改造”的具体图式，就变成了考验后五四时期知识人表现能力的试金石。实际上，是否具有一种实践的含义变成了衡量知识分子对“社会”的认知和改造能力的标准—尽管采取的策略差异很大，如无政府主义者主要注重日常生活秩序的重建以及个人在社会中如何起作用的问题；乡村建设者则具体考量如何在“社区”的局部范围内重建一种政治、文化与社会混合并存的新秩序，从而通过地方改造的途径逐渐渗透进基层而使之生效。社会主义者则以阶级冲突为社会之基本特征，主张从根本上用暴力手段颠覆和改造现行制度。可见，“社会”一旦成为五四的关键词，就不仅表现为一次性的广场政治事件，也不会仅仅成为被囚禁的个体心灵寻求自由时释放出的焦灼私语，而是一种“行为”选择构成的异动与挑战，这些“行为”的载体分别与不同的人际网络的联系方式和认同基础有关。我们的视野如果不聚焦在这些人群行为的差异上，就难以理解五四作为革命象征的真正含义。

对“社会”的认知与五四知识精英的行动方略

值得注意的是，五四知识人对“社会”的认识来源于西方“国家”发生的危机对心理造成的刺激，而不是对西方资本主义初始意义上“国家—社会”复杂关系的理解；同时，在具体的探索行动中，又有着传统观念对农村社会组织的印象在起作用。

对“社会”问题的重视首先缘起于一些外因的刺激。第一次世界大战使得欧洲诸国作为现代国家的楷模形象大受损害，它所引发的俄国政权变动使得“社会改造”作为一种革命形式被国人所熟知。中国人开始认识到，国家之间的相互仇杀起因于国家内部的“社会”出现了问

题。当然还有前文提及的原因，即五四知识分子对“文化”仅仅进行了抽象的讨论，越来越无助于解决具体的生活实践问题。由此，“社会”作为一个独立的思考单位，不但开始单独从“国家”形象中剥离出来，而且也开始从“文化”（包括那些“个人觉醒”的抽象话题）讨论中剥离了出来，具有了对象化的意义。

陈独秀当时即已指出，新文化运动不应把自身局促成新知识分子参与的独一无二的运动，他们也应参加处理诸如妇女地位、劳工环境、人口问题等论题的社会运动。他把“文化运动”与“社会运动”做出区分，而且越来越偏向于采纳“社会运动”的方式。他意识到，要探求解决中国政治、社会、经济问题的根本方法，走“社会运动”的道路显然比单纯抽象的文化讨论要有意义。他的这个立场与尚且迷恋于“文化”试验游戏的“自由主义”者划清了界线。也可以说，“社会”问题的凸显引起了五四知识群体的真正分化。“社会变革”作为政治变革的基础和条件逐渐进入了现代知识分子的讨论视野。“社会”从此有机会单独成为一个论域，并由此被“问题化”了。

在“社会”变成了五四讨论主题的过程中，无政府主义者起到了相当关键的作用。[16]无政府主义传到中国的时间很早，到晚清时已经具备很强的势力，据说五四运动爆发前，全国已有几万的信奉者。无政府主义赋予五四一种既区别于上层“政治建制”讨论，又区别于“文化理念试验”的行动逻辑。在无政府主义者看来，“社会革命”不是靠政客的论坛激辩与文化精英的空谈实验所能达致的，而是必须依靠介入日常生活的崭新行动方略才能最终完成。无政府主义者首先将“社会革命”设想为一个社会活动的参与过程，一个“全体之革命”。在他们看来，“社会革命”与“政治革命”的差别不仅是目的上的，还是方法上的；政治革命是少数政党精英操控下的行动，“社会革命”则是大多数人的革命，即平民革命。

无政府主义者的行动方式是以教育替代政治党争，这也是出于对民初政治经验的检讨。在他们看来，国家不但是战争的导火线，少数人压制多数人的机构，而且国家通过保护阶级制度妨碍人类共同的生活。民初政治虽在形式上企图以党派制衡手段达致民主建国的目标，

可最终各类政党几乎无一不屈从在军阀的武力淫威之下，毫无自由表达政治立场的空间，这是从袁世凯时期即已定下的政治基调。所以无政府主义者的行动逻辑，首先就是要摆脱与民初军阀政治势力的纠葛关系，避免陷入“以暴易暴”的权力循环圈。他们认为，政治革命作为一种行动策略，只能服务于短期目标。而教育的效用则是永久的，对人类的改变也是永久的。不像有政府的教育只传授军事主义、法律意识和宗教知识，或一语以蔽之曰“服从权力”，无政府主义教育则传授真理、公道，即自由、平等和自治能力。[17]他们通过建立“工读组织”和劳动学校的方式提供一种承诺，即不仅在抽象的意义上改变思想，还要在个人的日常生活中引起激变。

按照自由主义的诠释逻辑，对“社会改造”的认识也是瓦解五四个人启蒙精神的开始，“个人”刚摆脱“国家”的控制又改而依附于“社会”，悲剧由此发生了。这个逻辑不能说完全无理。有一个特点需要注意，“社会”问题的凸显使得实施民主政治的主体发生了变化。既然“劳动问题”和分配不公问题成了讨论中心，劳动阶级升格为“民主”的主角势必成为必然，这是个划时代的变化。但还有一个因素不能不考虑到，那就是对“社会”不平等的理解是基于对成熟资本主义状态下西方劳工纠纷的粗浅认识，而非对中国具体状态的切实了解。故当时就有人指出此处暗含语境的差异与不对称的弊病，这种不对称到中国就被偷偷置换和修正了。当时的“劳工阶级”即工人阶级的比例并不高，故“无产阶级”的内涵甚至包含着“勤耕苦作而困厄颠连者”、“没有产业，专靠劳动食饭的那一层”，等等。中国“社会改造”者希望的是在山林高旷的地方组织一个“皮肉一致、表里相应的劳动社会”。[18]

那么，在无政府主义者的眼里，什么才是“个人”可以合理安顿的理想“社会”呢？其实他们自己也并不清楚，原因在于“社会”必须有一个清晰的界定和范围，古代的“社会”边界基本上是靠村庄、家庭和宗族网络加以确认的。当年梁任公提倡“合群”与“公德”，就是主张在救亡图存的背景下，个人不应该面对着家庭、宗族、村庄等社会网络组织，而应直接置身于“国”的范围中去认定自己的位置。[19]但吴稚晖却认为，国权是滋生强权、毒化人性的名利场，应该另建一种社会网络才能克服这些弊端。[20]但到底这个社会网络是什么？果真能起到净

化心灵和个人生活的目的吗？好像又都语焉不详。

从古意来看，“社会”一词最早见于宋朝程颢、程颐《二程全书》中“乡民为社会”一句。“社”本指土地之神，“社会”即指为祭神而举行的集会或集合。但从“社会史”的角度说，当年费孝通先生提出一个看法，他说“社会”还包含着以地方精英统率乡民，维系一种基层秩序的含义在里面。因此，帝国的体系实际包括上下两个层次，上层的行政化与下层的自治格局处于同构而又异质的状态，只不过现代国家的建立摧毁了这一“双轨制”的原则。[21]当时的“社会改造”运动在如何面对传统乡村治理网络的时候，尚处犹疑不决的阶段。早年“乡土重建”论者如梁任公，在湖南策动维新运动时就提出依赖地方士绅完成政治改革的设想，主张先伸绅权以作为兴民权的基础，并说“采西法”与“重乡权”都是在“复古意”，[22]隐约有借助乡土组织嫁接西方民主的构想。不过，在以后的变革中，任公始终没有提出重建“乡绅阶层”的具体方案。

无政府主义者在面对乡村社会的固有网络时，表现出更加决绝的态度。他们希望越过传统的地方构造，创造一种新型的人际网络关系，他们称之为“社会人”。这种“社会人”既能够摆脱由现实利益的驱动去盲目参与国家政治，最终成为实现政治目标的牺牲品的悲剧命运，同时又能摆脱原有的基层社会网络的控制，拥有一种自性无染的理想人性状态。这种既不依赖国家的制度安排，又不打算尊重和开掘传统基层社会资源的做法，很容易陷于进退失据的境地。他们提出的一个解决方案是建立“社会组织”，作为新的人性成长的基点。在他们的自我表述中，各种“劳工组织”“劳工学校”和自治团体即是这些“社会组织”的一些形式。不过事实证明，脱离了国家的控制，也没有乡土的人际网络做根基的所谓“组织”，实际上没有任何存在的动力，很快就遭遇到了离散瓦解的命运。

无政府主义者在组织形式上的失败源于他们对中国平民复杂状况的无知。前文已提及，由于“劳工阶级”的比例不高，故“无产阶级”应该把大多数的农民阶级包含在内，但是无政府主义者采取的所谓新型“社会组织”的形式，基本上是从城市结构出发来加以设计的，并没

有考虑广大中国乡村的具体生活状态，完全脱离了农村的现实需要。相反，却以摧毁乡村的基本社会结构为其变革的前提。因此，其创建“社会组织”的构思与自性无染的浪漫幻想均无法在真正的实际行动中得到印证也属自然。

尽管如此，无政府主义者的主要思想仍强烈影响着以后中国革命话语的形成和构造方式。简单地说，以后的中国革命者均想通过平民教育的手段实现脑力劳动与体力劳动的结合，这与他们对中国社会的一个基本判断有关。他们认为，历史上，脑力劳动与体力劳动的分离是社会发生不平等和导致个人贫困的根源，必须创造不同于以往的社会构造形式，才能促成大众生活的根本改变。问题在于，他们并没有把中国社会中平民人群的真正需要纳入自己的考虑范围，也没有形成明确具体的人群划分框架去分析中国社会的特质，其所有的“社会组织”设计都是为了防范中国再次发生类似西方资本主义社会中曾经出现的纠纷和冲突，大多数的构想并不适用于中国社会的现实需要，更别提具体的实践步骤了。

其实，五四时期活跃着一批边缘知识群体，这批人没有如五四核心圈那样显赫的留学经历和名牌学堂的出身背景，却逐渐在边缘地区集聚起了不小的舆论和行动能量，最后决定性地影响了中国革命的历史走向。稍加注意，我们就会看到，从五四到后五四阶段，知识群体一直呈现一种“核心—边缘”的不均衡分布状态。最初是一批辛亥的老革命家在厌弃民初政治变革失败的悲观气氛里，开始转向了文化讨论，一批留学欧美的知识人随之把五四运动烙上了思想文运动的色彩，他们以北京为中心，活动位置处于五四的核心地带。无政府主义者在五四运动发生的一段时间内，则一直游离在边缘的位置，“社会革命”成为时代主题后，他们才渐趋活跃。但由于其对“社会”内涵的理解混乱不清，导致其组织新型社会的行为缺乏可操作的实践功能，最后难免流于失败。而另外一批身处核心圈外的知识人则开始在边缘地区集聚起了力量。以毛泽东为代表的湖南第一师范群体就是五四知识圈辐射范围之内最外围的网络群体。

为什么说，这批人身处五四舆论圈的最外围呢？理由是毛泽东一

直与五四核心圈保持着若即若离的关系，因为不具备足够的政治和文化背景，毛泽东无法加入核心话题的讨论，而是采取了冷眼观望的态度。除了北大短暂的图书馆员生涯之外，毛泽东与五四运动的关系恐怕仅反映在他发表于《新青年》杂志上的《体育之研究》这篇文章上。毛泽东于此文中强调“精神训练”与“身体锻炼”之间的关系，认为“身体”与“知识”之间若发生关联，必须经过艰苦的“体育”训练才能实现。因为过多突出了行为实践对心灵改造的范导意义，这套论述与五四核心圈单独强调“伦理革命”的突出作用和个人觉醒价值的主流话语并不合拍。同时，文章的主要论点来源于中国的思想传统，如采纳清初士人“经世”实践的方略，却批评近代新式学堂教育中把“体育”形式化的模式，等等，更是不合时宜的论调。

既然缺乏五四核心精英的留学背景和高等学历，毛泽东转而采取发掘地方历史传统的方法以编织自身的身份网络。他的基本思路是，以湖南区域在中国近代历史上的特殊位置和贡献，作为凝聚知识团体和组织社会动员的基本资源。比如，他特别推崇如下史实：湖南从以往默默无闻的荒蛮之地，通过曾国藩等人的军功，一跃成为举足轻重的区域，就是利用了亲属师友网络来强化湖南人注重实践的行事风格，此风格强调“知识”必须从躬行践履的政治行动中得到验证，否则必定劳而无功，从而为湖南边缘知识群体在五四时期争夺舆论位置提供了近代历史依据。毛泽东早年参与“湖南共和国”独立运动即与这种地方性的历史情结常纠葛于胸中不无关系。青年毛泽东也是一个无政府主义者，比如他在岳麓山举办过“新村实验”，但毛泽东最终选择的行动方略显然与无政府主义有了很大区别。五四时期出现了许多形形色色的组织，也有不少打出了实现“社会革命”目标的旗号，却多在具体行动时，不时表现出个人主义式的意气用事，在各种理念的设计上，过多依赖于西方的原创思想，却很难与中国之实际状况接榫，故总呈现出幻想大于现实的虚夸状态。

要谋取“社会革命”的成功，显然不可以仅凭个人主义的书生激情论辩，而是必须以个人网络的联系为基础，最终要超越个体的层面，进入到高度组织的程序之中方能成事。加入其中的人必须受到超越个人之上的戒律和理想目标的强力约束，才能付诸有效的革命行动。当

时五四的众多社团中，没有一个组织符合这个要求，可能唯一一个例外就是毛泽东组织的新民学会。新民学会的构成具有高度的同质性特征，会员均来自湖南第一师范学校，他们共享着近代湖南凭借对政治的高度敏感和实践取得成功的历史记忆，形成了独特的地方责任伦理。新民学会不像无政府主义者那样极度厌恶各种类规的政治行动，不排除通过政治手段争取社会平等和广大民众利益的实现，甚至不排除借助暴力手段。这样就与马克思主义具有广泛世界意义的意识形态原则和组织戒律建立起了联系，从而又能使之超越地方历史意识和个人网络的局限，在更高的准则上确认自己的奋斗目标。

五四知识人吸收的是一种无政府主义思想，是以消灭家庭作为“社会改造”手段的，这条路径被当时的社会主义者延续了下来，他们形成的共识是，中国基层社会的原有资源是完全靠不住的，必须彻底加以摧毁。其实，历史经验证明，“社会革命”之能否成功，很大程度上取决于乡村的文化基础是否能够得到妥善的利用和有效的转换。因此我以为，后五四时期弥漫开来的“社会革命”风潮，其要义不在于遏止了个人的自由解放，而在于彻底阻断了乡村文化再生的渠道，这才是后五四时期发生的最大悲剧之所在。

余论：“社会革命”得失谈

通过以上对五四运动诸多特征的分析，不难发现，五四绝非一场单纯的政治运动，其意义也非单独的思想文化乃至社会运动所能概括，但五四运动确又是对中国政治、文化和社会变革进行全面反思和力图把这种思想尝试付诸行动的长期历史过程。五四的丰富性和复杂性在于，我们择取其中任何一个片段都不足以窥其全豹。过去的正统史观把五四仅仅视为一种民族主义的抗议表现，或是中国共产党争取合法化地位的开端和前奏，显然有过度意识形态化的嫌疑。但自由主义史观借助“启蒙—反启蒙”的叙述框架，把五四视为个人主义觉醒的思想培养基，以“个人主义”的张扬和自我的发现来对抗政治史叙事，甚至把“个人主义”的难以实现归咎于五四知识分子对传统文化的严厉批判，并把“反传统主义”当作五四陷入启蒙悲剧命运的罪魁，此观点

虽影响甚大，也颇具启发，却似乎从另一个角度过度窄化了五四的丰富意义。特别是后五四时期出现的“社会革命”风潮，由于“新启蒙”观点有意规避正统政治史叙事，故而被长期摒除出了研究的视野，就更令人感到遗憾。

本书撰写的目的是接续对后五四时期发生的“社会革命”意义的解读，以彰显被“新启蒙”叙事遮蔽的另一层历史真相。“社会”无疑是五四后期居于中心地位的关键词，各家的理解纷纭难辨，莫衷一是。但对“社会”观念的阐释和如何把“社会变革”付诸实践，确实是检验五四知识人是只具备某种思想能力，还是真正具有行动能力的分水岭。五四时期十分活跃的那些具有自由主义倾向的启蒙者只关注思想文化对于个人觉醒的意义，对“社会改造”的路径不甚了解，无政府主义者虽标榜“社会革命”的重要性，却把“社会”理解为要打造出与传统组织和现实政治无关的领域，想凭空在现实利益弥漫的氛围中建立崭新的社会组织，其结局只能是失败。

五四时期的社会主义者早年大多数是无政府主义的信徒，但并不排斥政治动员和戒律约束对革命群体的规训作用，也不排斥运用阶级斗争等实现革命的暴力手段，这种手段也是自由主义者所诟病的。在此，我更注意中国式的社会主义者对“社会”的认知态度和改造程序之效果如何。一些社会主义者和无政府主义者都同样意识到，现代官僚机构和教育体制对人性具有压抑作用，比如毛泽东毕生都在批判现代学校与社会的隔阂不通，一生都想实现“社会”与“学校”相通相融的梦想。这让我们联想起当年他的乡先辈左宗棠任书院教习时，不在屋内授课，反而跑到山里实地演练攻守进退之战法的逸事，可见其思想与湖湘经世派有着多么微妙相似的渊源关系。五四前后，毛泽东曾亲自试办自修大学、夜校、新式私塾等机构进行教育试验。1949年以后的教育改革在学校里增加了务农务工课程，直至发动知识青年“上山下乡”奔赴农村，均成为毛泽东持续打通学校与社会之隔阂的不懈尝试。

问题在于，毛泽东的教育改革方略是建立在科举制的废墟之上的。在我看来，科举制实际上是一个沟通上层体制与底层社会的筛选

机制，一部分成绩优秀者如举人、进士被提升到官僚阶层，职掌上层政治事务。另一部分秀才、贡生等则被沉淀到基层组织网络中，担当民间事务的协调人。这两部分人又分别承担国家的行政和地方自治事务，上层以官僚行政机构为依托完成职责，下层则以宗族等组织为基础行使职权，依附在宗族系统之上的所谓“士绅阶层”就像一条基层组织的输血管，通过科举功名的认同网络相互连接起来，构成一种上下循环的良性系统。

最为重要的是，中国乡土文化的一个重要特点是人才相对均匀地散布在地方上，成为基层建设的支撑力量。费孝通先生和潘光旦先生曾分析过915个清代贡生、举人和进士的出身，发现他们从地域分布上看，52.5%出自城市，41.16%出自乡村，另有6.34%出自介于城乡之间的市镇；从省份上看，直、苏、浙、鲁、皖、晋、豫7省，乡项百分比超过城项的有鲁、皖、晋、豫4省。这些数字说明科举制的运转把大部分人才留在了乡村。这些人物中，父亲已有功名的和父亲没有功名的比例，城乡双方几乎相等：城方是68:32，乡方是64:36，[23]说明士绅即使跃登龙门后也多能返本归根，回到地方效力，再继续培养人才。科举实际上不仅为官僚系统提供人才，还通过循环作育的环节，为草根社会筹备人才。所以费孝通认为中国士大夫对于地方事业的负责程度比任何其他国家的中间阶级为甚。

清朝灭亡后，科举制随之被遗弃，输血管被强行阻塞，这套上下贯通的循环系统也随之不复存在。不过，在辛亥革命之后，尽管科举制被取消，但基层系统的大部分组织至少在形式方面尚保存完好，没有完全遭到破坏，也就是说作为“社会”的根基，其能否生存还有转圜的余地，问题在于地方组织，如宗族，作为输血枢纽的地位能否得以保留，成为社会变革是否合理的关键。然而，历史却走向了反面。五四时期，在基层起着运转枢纽作用的家族体系被一致视为攻伐的对象，从无政府主义者的“家族有罪论”到社会主义者如毛泽东的“四大枷锁”论，都把家族列为中国实现现代化的最大障碍。“社会革命”一度成为“家庭革命”的同义词，在狂飙突起的“社会革命”浪潮中，“家族”“宗族”以及士绅阶层等都是首先被扫除的对象。

无政府主义者和社会主义者在对待乡村传统的态度上是一致的，国民政府致力于“上层政治改革”，对基层网络，包括士绅社会关系抱有维持现状的态度，还试图维系其原有功能，比如人们至今仍津津乐道民国的内阁总理唐绍仪在辞去总理职务后跑到自己的家乡香山县做起了县官。一些知识精英也主张保留乡村中的家族制度作为变革的基础，比如潘光旦就曾比较“民族意识”和“家族意识”，认为家族意识的发展不是弊端，甚至说真要有强有力的民族意识，非先有适当的家族意识不可，真正的民族意识是以家族意识为张本，而脱胎于家族意识的。潘光旦进一步论证说：“所以我们目下所求的，绝不是家族意识和家族意识所由培植的工具的革除，绝不是以民族意识完全代替家族意识；而是家族意识畸形的修正和这种工具的利导与限制，使不再教家族意识走上畸形发展的途径。宗祠的制度在农村中心的社会里，自有其教育的、伦理的、经济的效用，应在利导与限制之列，而不在取缔与革除之列。”[24]

然而，基层社会以士绅为治理细胞的组织结构在现代化的冲击下趋于崩坏，几乎无法修复，城市的新型教育系统吸纳了乡村的大部分人才，却缺乏有效的机制向乡村反馈文化，城乡人才循环系统被破坏，基层甚至处于劣绅恶霸当道的境况。面对此困境，后来的路径是依靠发动基层民众彻底舍弃传统乡村权力骨架，实现社会变革。这就等于彻底摧毁了士绅作为基层文化承载者的角色。毛泽东显然意识到了这个问题，他试图通过号召和推动城市知识青年向乡村流动的办法，弥补基层社会在“士绅阶级”消失后缺少文化资源的窘境。这种强行输血的方法乃是不得已而为之，只有短暂输血的效应而无造血的能力。他没有意识到，城市知识青年所接受的现代学校教育是西方式的专门化教育，与基层的传统教育毫无关联。他的构想是一方面通过城市向农村进行政治输血，另一方面又想通过“上山下乡”运动使城市知识阶层拥有日常劳动的特征，显然还是延续了无政府主义时期企图建立“社会组织”新式职能的预想。

由此我们可知，把个人主义觉醒概括为五四新启蒙思想的神髓固然有其道理，但如果以“个人觉醒”的程度为唯一标准，并以此自由主义的态度衡量后五四时期的政治救亡和社会革命，甚至进而认为这些

变革是对新启蒙运动的压抑，似乎也容易导致另一种认知偏颇，那就是对具有广泛影响力的“社会”运动所带来的变化视而不见。我并非认为这些运动的效果都是正面的，也并非想为后五四时期所有政治和社会变革所付出的各种代价做辩护，只是想在五四一百周年之际，表达自己的一种愿望，那就是五四研究应该在更加丰富的认识框架中加以展开，而不要限制了自己的探索视野。

第二章　五四前奏：从国家崇拜到政治疏离

五四运动的发生并非破空出世、毫无征兆，而是与清末民初的政局动荡和由此引起的思想探索有关。19世纪末以来，中国知识界受到西方乃至近邻日本的冲击，日益改变着对自身与周边世界关系的认识。其中最为紧迫的认知变化是从一种茫阔无际的“天下”意识，收缩到一种拥有固定界域的现代国家地理观念之中，慢慢习惯用均等互动的态度看待“中国”与其他“国家”之间的关系，而非用“中心—边陲”的目光审视周边的世界。通过民主政体的完善建立一个现代国家，成为20世纪初中国知识分子最为重要的精神诉求。但是经过短暂的尝试之后，人们发现，民初政局的腐烂使得原来设想的计划无法从容实施，必须改弦更张，变化思路，尝试其他途径，才能挽救皇权倒塌之后留下的政治真空。原来热衷国家政治的一些人转而开始厌恶起党派政治的龌龊。五四的核心口号虽然有“民主”这个关键词，但五四运动却是在知识人普遍对民初政治感到失望的情绪下发生的，其中充满了一种悖论式的精神纠结。五四运动中，作为“文化”一面的讨论就是在对“民族国家”质疑的声浪中兴起的。因此，本章力图展现的一条线索是，民初的政治改革讨论尽管可以作为五四运动发生的前奏，但“新文化运动”意义的凸显却恰恰可以看作对民初政治改革进行批判式反思所产生的后果。

“文化普遍主义”如何收缩为局部的政治建设问题

从代际转换的角度来看，五四一代的知识分子是在清末民初维新与革命中坚的光芒遮蔽下成长起来的，维新与革命的运思话题也由此成为他们构筑自身思想大厦的基石。维新时代知识分子进行自我启蒙首先是从适应“民族—国家”（nation-state）的叙事框架开始的，当年梁启超在《国家思想变迁异同论》中已尝试着把“君主帝国”与“民族帝国”加以区分，以重新确定“国民”在国家中的位置。他说：“昔之政

府，以君主为主体，故其帝国者，独夫帝国也；今之政府，以全国民为主体，故其帝国者，民族帝国也。”[25]文字中透露出梁氏已具备了现代“民族—国家”的初步理念。但是问题并非如此简单，从历史发展而言，民族国家有别于古代的“部落民族”（tribal nation）或“多民族帝国”（multi-nation empire），我们可以从17世纪的英国、18世纪的欧陆与美国发现其构成过程，19世纪的西方世界以民族国家的全盛为标志，在近代的意义上，“民族”是文化实体，而“国家”是政治实体，这两者的结合形成具有主权的近代民族国家。[26]从这点而论，英文中的“nationalism”，有人翻译成“民族主义”，亦有人干脆叫“国族主义”，就是想兼顾“民族”（文化）与“国家”（政治）两种观念。在西欧，“nationalism”常指一种政治理念，现代社会亦往往以之作为团结和追求合法主权的根据，用以处理的核心问题是全民对民族国家的效忠问题。但是民族国家不仅是政治组织的“自然”或“规范”（normal）形式，而且也是社会、文化及经济活动不可或缺的框架。[27]针对中国而言，晚清以前的中华帝国一直由“普遍性王朝”（universal empire）的理念所支配，汉民族大都在多元民族中居于主体的位置，在士大夫的眼中，帝国只有文化的普遍而非特别的意义，维系大一统的策略是一种文化认同而非政治实体的较量。

艾森斯塔德曾经认为，中国是以文化性的取向或模式塑造官僚体系的。在这个体系中，特别强调特定文化传统、文化秩序和文化模式的维持，它们构成了政治得以完成其主要功能的基本框架，并且政治性目标必须从属于它们，至少在理论上是如此。[28]甚至集体的强盛、扩张活动等往往也是在文化方面被表达出来的。[29]即使一位皇帝热衷于纯粹的军事扩张目标，但是他贯彻这一目标的能力，在很大程度上依然取决于文化取向的群体，皇帝必须把他的基本合法性考虑在内，而这些合法性强调的就是“文化取向”，比如儒家的“怀柔远人”政策即是例子。刘师培在《废兵废财论》中说过的“中国自三代以来，以迄秦汉，其学术思想，均以弭兵抑商为宗”[30]，也是这个意思。

然而，在近代内忧外患的大背景下，随着普遍帝国理念的辉煌色彩因西方势力的侵蚀而剥落殆尽，中国知识群体显然觉得用“文化”的

方式统摄西方这个不同于境内民族的庞大实体显得力不从心。当然，放弃文化普遍主义立场的前提，自然首先是在把中国置入近代“民族—国家”框架之内，从而视其为其中一分子的情况下才能实现的。随着对现代“民族—国家”理念之普遍意义的承认，以及中国迟迟未被纳入这一体系之中所造成的持续性焦虑感，使得中国负有近代启蒙使命的知识分子，很自然地着手从“文化取向”的传统意识中游离出来，转而寻求用现代政治动员的手段启发国民效忠新型国家，以达致近代民族主义式的认同。有学者指出，中国在西方人的眼中一直处于“黑格尔式的命定论”笼罩下，黑格尔犹如巫师般地咒言，中国人根本没有获取自我觉醒（self-awareness）的能力，只有维持“非历史的历史”（unhistorical history）的命运，所以近代中国的觉醒主要表现为摆脱黑格尔式的魔咒，在国际关系中界定自己的“民族性”和国家认同的世界性位置，并由此获取进入西方线性进化发展脉络的资格。[31]

在这一过程中，社会达尔文主义优胜劣败命题的流行，使得中国人对“民族性”的自我确认有了更为紧迫的需求；同时，这种需求的实现又是通过对国家动员能力的不断失望和力求改变其现状的政治倾向纠缠在一起的。清末至民初，民族主义与国家主义在某种意义上趋于同义，即是这种焦虑心态的表现。那么，最早具备自我觉醒意识的知识群体，自然也就从对政治问题的关注和参与入手来消解自己被西方压抑所造成的内心紧张。[32]比如汪精卫在《民报》第一号上刊出的《民族的国民》一文中就说道：“凡民族必被同一之感，蒙具同一之知觉，即相孰比以谋生活矣，其生活之最大者为政治上之生活，故窘于政治能力之民族，莫不守形造民族的国家之主义。此之主义名民族主义。”内中说得很明白，国家缔造的好坏程度已不取决于文化上的因素，而是取决于“政治能力”的优劣。也就是说，以华夏文明同化其他民族的文化取向在知识群体中已日渐失势。

挪威学者斯坦因·罗坎（Stein Rokkan）在论及“民族—国家”的内涵时指出，“民族—国家”的建立至少包括以下几个过程和原则：建立理性的行政体系和公共秩序；推动和吸纳公共资源的渗透（penetration）过程；确认共同承认的法律原则的标准化（standardization）过程；国民有参与政策决定的权力及国家财富应

予重新分配的过程，等等。[33]我们可以看到，19世纪末20世纪初的知识分子言论，实际上在相当大的程度上是围绕着这些原则来展开讨论的，其中的核心论域就是“主权在民”的原则，有关这方面的议论可谓数不胜数。然而令人奇怪的是，组成“民族—国家”的其他原则却多少被忽视了。原因并不复杂，中国进入世界政治体系走的并非内发型道路，它是被西方强行逼上了政治选择的境地的中国知识群体对各种变革范式的选择，必须首先要顾及如何作为现代政治实体与发达国家进行抗衡的问题，这就是为什么早期知识人往往把“保种”和“保教”归结为保国形式的原因。而财富的分配与法制建设的程序在捍卫“民族—国家”的总体利益的危机意识下，被暂时遮蔽了。

实际情况业已显示，中国近代知识群体提出问题的方式，往往受制于中国自身卷入世界体系中的具体形式。与之相关，中国知识群体提出各种命题具有相当大的时间性，而且其是否能成为当时的“中心话语”，也取决于中国在世界体系中之位置变化所认定的时间表。20世纪初的局面是，中国正在被迫摆脱华夏中心的心态，力图在政治实体意义上谋求与西方相抗衡的能力，政治实体的建构设想自然成为中心话语。与此同时，这种建构又是紧紧围绕着国际竞争与对抗格局的要求而设计的，重点自然会放在体制上层的改造与如何凝聚国民参与等动员模式上，而无暇顾及社会财富如何合理分配及相关的社会权力平等的正义论问题。梁启超等人在早期变革中，曾偶尔提及社会改良和教育问题，但很快就被淹没在国民参政与政体转换之类的急迫呼声中。刘师培于1907年已发表《无政府主义之平等观》一文，其中论及资本家与佣工之间和男女之间不平等的现象，主张“废灭国家，不设政府；破除国界、种界”[34]。这种论调显然与知识分子热衷谋求在国家整体形态上抗衡于列强的政治变革取向差异很大，均属不合时宜之论。

“民族”与“国家”概念如何相互分离

在晚清生存竞争的总体背景下，知识分子的“中心话语”几乎大多集中于对形构国家形象与西方列强角逐这一主题上。换言之，也就是

如何把古代的天下一统的文化普遍性问题转换为一个现实的局部政治建构的问题，一切文化伦理和道德问题的解决都围绕此一轴心旋转。梁启超在界分“部民”与“国民”的身份区别和道德精神的再培育时，就是把“公德”“私德”“自尊”“合群”“民气”等属于文化范畴的概念，当作一种广义的政治问题来加以解决，或者是作为培养政治意识的一部分进行认知和统摄的。任公认为，这一解决路径的选择是所谓“势使然也”。在论述“部民”意识形成的历史根源时，任公认为：“昔者吾中国有部民而无国民，非不能为国民也，势使然也。”在环列皆“小蛮夷”的情况下，“与他方大国，未一交通，故我民常视其国为天下”。[35]缺乏现代国家争逐较量的政治理念自然无可厚非，可是在现代世界格局中，由“部民”身份向“国民”身份的转变，就完全是一种政治意识的培养和操作了，因此“有国家思想，能自布政治者，谓之国民，天下未有无国民而可以成国者也”[36]。为了政治意识的养成，甚至须放弃个人自由，所谓“野蛮时代，个人之自由胜，而团体之自由亡；文明时代，团体之自由强，而个人之自由减”[37]。所以任公感叹：“呜呼，中国之当大变革者岂惟政治，然政治上尚不得变不得革，又遑论其余哉！”[38]

是否把社会、文化问题浓缩为政治问题乃至国家主义问题，是当时政论分歧的一个重要特征，也是衡量思想是否激进的标志。孙中山在建立同盟会时期提出民族、民权、民生三大主义时，力图在纲领中兼顾种族、社会与国家的全面变革，就遭到了梁启超等人的激烈反对，而且在同盟会内部对“平均地权”的民生主义主张也争议最大。任公认为，当时中国面临的首先是中央政府机构的极度软弱，清政府根本承担不起西方国家所谓“公司”式的管理职能，故而如果马上实行“大社会、小政府”的策略肯定是操之过急。社会革命的前提，必须是国家作为核心力量强大到足以控制社会局面来推行自己的计划，所谓“既行社会革命建设社会的国家，则必以国家为一公司，且为独一无二之公司，此公司之性质，则取全国人之衣食住，乃至所执职业，一切干涉之而负其责任”[39]。任公提出的疑问是：“我国人民程度已十分发达，而此等政府，果适于存在否乎？足以任此之人才有之乎？”[40]结论自然是：“今日欲救中国，惟有昌国家主义，其他民族主

义社会主义，皆当诎于国家主义之下。”[41]梁启超在另一篇文章《社会主义论·序》中明确阐明，社会主义问题只不过是“对岸观火”而已，还远烧不到中国，[42]故而没必要急于在自家国内救火。

中国近代民族国家的建设，自晚清开始至1912年民国初，一直没有完成。首先，因为政体建构形式的不稳定，到底在中央核心建立什么样的符合现代国家管理要求的政府机能，始终是民初众说纷纭的话题，故有所谓民初的“国体”与“政体”之争。至袁世凯时，甚至有以帝制为政体之核，民主为国体之形的混乱说法。其次，在疆域和实体意义上统一的民族国家一直没有形成。清朝覆灭后，各派政治势力和地方军阀政客相互争夺权力，政党政治更是变成权力利益争夺的工具，这种局面至袁世凯称帝期间达到了极致。比如在袁氏称帝前不久，就有刘廷琛、劳乃宣、宋育仁等倡为复辟之说，劳乃宣在《共和续解》一文中曾直言：“今民主制实行三年矣，此三年中，变乱百出……近者总统之制定，党人之焰衰，大权集于一人，外虽有民主之名，而内实有君主之实。”[43]章士钊当时曾正告天下，为共和制辩解：“攻复辟者，惟有证明今日之共和非伪，或促进今后之共和使不为伪而已。”[44]

结果不到一年，袁世凯就欲称帝于民国体制之内，而发出预警声音者，恰恰是反对共和的复辟“余孽们”，这对当时热衷于国家主义政体建设的宪政舆论家们不啻一个极大的讽刺。

袁世凯称帝及其覆亡，可以说是知识分子国家主义政治观开始淡隐出舆论中心的契机点。袁世凯死后，报刊纷纷发表反省式的文章，对晚清至民国的民族主义与国家建设的观点进行了广泛的反思与批评，各派知识分子也纷纷表示出要疏离政治的态度。在袁氏称帝前一年，梁启超即已预感到政党政治弊端丛生，其原因之一在于中国人组织政治团体缺乏健全分子和团体资格，并宣称自己虽从事政治20多年也不具备此资格，因此“吾国现在之政治社会，决无容政治团体活动之余地”。[45]政党政治失败的另一个重要原因是，政治建构缺乏社会基础的支持：“吾深觉政治之基础恒在社会，欲应用健全之政论，则于论政以前更当有事焉。而不然者，则其政论徒供刺激感情之用，或

为剽窃干禄之资。”[46]

在反思之余，民初知识分子开始逐渐意识到应把“民族”与“国家”概念做出界定与分离。当代政治学研究显示，所谓“民族”是指基于共同语言、宗教、种族、历史、传统、风俗习惯，或共同特征的共识而结合的一个“社群”（a community of people）。“国家”指谓拥有一定领土、人民、政治结构、法律制度和政治权力的政治实体。两者的不同在于，民族是心理、文化、社会概念，而国家则是政治与法律概念。[47]近代思想史的一个突出主题多倾向于研究知识分子如何从崇信华夏中心观念过渡到接受现代国家理念这一繁复的现象，我以为，更应注意的是思想家如何把一个个文化与社会问题置换成了政治制度问题，并预想只要政治制度设计得完美，即可解决其他的一切问题。从戊戌维新运动到民初的政党之争，其围绕讨论的中心主题也是如何调动文化与社会及心理的各种因素，为建构政治性的国家理念及实体而服务。

“国家”在近代早期知识分子的心目中几乎具有了“偶像崇拜”的意义，仿佛只要国家政体的制度设计能够顺利实现，社会、文化乃至心理的问题也会随之迎刃而解，又仿佛“民族—国家”的建设可以完全归结为某种政党政治的上层实验。这一基本论断在经过民初政党政治无效率的扰攘争斗之后，终于遭到了无情的质疑。陈独秀在《偶像破坏论》一文中几乎把现代国家与宗教偶像并列而观，均划入破坏打倒之列：“可见国家也不过是一种骗人的偶像，他本身并无什么真实能力。现在的人所以要保存这种偶像的缘故，不过是借此对内拥护贵族财主的权利，对外侵害弱国小国的权利罢了。”[48]

尤可注意者，章士钊在1918年对“国家”“民族”两个概念也开始明确做出区分：“人之恒言曰，民族国家，以谓国家由于民族而立也。今之有申论民族之必要者，见夫民族为国家之基。国家不幸而至于解散矣，民族果随之而解散焉否乎？”他得出的最终结论是：“国家解散可矣，民族终不能解散，必欲解散，以大势推之，非关乎吾不欲为，抑亦人不见许。”[49]

“民族—国家”的整合概念一旦被“民族”与“国家”两个概念加以分离，就必然造成民国以来国家建构模式的分化，这主要表现在两个方面：其一，由于“国家”与“民族”的内涵被分离开来，那么由国家对个人生活、家庭和经济领域所保持的外在支配的必要性就不会是自明的了。国家仍是“公共意志”或真实意志的化身，[50]但这种“公共意志”已不会像以往那样，对“民族”概念中所包含的文化与社会内容无条件地实施暴力性的干预与统摄，起码相当一部分知识分子的头脑已开始摆脱这种观念。其二，与此相联系，“民族”概念中的内容相对而言可以独立于国家“公共意志”的控制之外，以发展出自己的空间。尽管在此之后，任何文化社会活动实质上仍与国家兴亡的普遍话题相联系，但知识分子同样可以把“文化”作为一种实体来单独进行讨论和辨析，而不必使之在逻辑论证过程中从属于政治性的公共意图。因此，“国家”与“民族”概念的分离，首先使“民族”中的文化内涵有可能独立出来，进入知识群体的讨论视野，并一度在五四时期成为中国知识分子的中心话题。

“文化”作为一场新兴运动是如何出现的

按一般史家的划分，五四运动大致可分为两个部分。一部分是政治运动，其爆发的直接导火线是巴黎和会，五四政治运动的结果导致了中国共产党的诞生与发展。另一部分就是“新文化运动”，其发生的直接动因是《新青年》所倡导的伦理与文学革命。这两部分的相互激荡构成了五四主体的宏观景象。然而，人们大多承认，从思想的主题特质而言，虽然五四的中心议题涉及“政治”“文化”“社会”的方方面面，但在1919年五四运动发生前后的相当长一段时间内，居于五四垄断位置的核心话语始终是各种文化问题，“新文化运动”在相当大的程度上也成了五四的象征和代用语。

如果要真切地把握住五四中心话题的变迁，我们尚需把它放在知识群体思想变革模式的整体脉络中加以审视和定位。不难发现，五四中心话题的形成是对戊戌维新以来“国家主义”崇拜的一种直接的反动。与之相应的是，新文化运动中的社团组织形式，也是对民国以来

的政党政治的一种反动。陈独秀对此曾有明确的揭示，他说：“甲午以还，新旧之所争论，康、梁之所提倡，皆不越行政制度良否问题之范围，而于政治根本问题去之尚远。”到了民国初年，“吾人于共和国体之下，备受专制政治之痛苦”。因此，要根本解决政治问题，“犹待吾人最后之觉悟”。[51]面对维新时代知识分子热衷于国家主义话语的构造，陈独秀提出了著名的“伦理觉悟”为“最后觉悟之最后觉悟”的命题。陈独秀在另一篇文章《我之爱国主义》中更是坚持以实施新道德伦理的程度来标示爱国主义的确切内涵，用所谓“勤、俭、廉、洁、信”的新道德来规范国民行为以图其性质的改善。[52]

正如前文所论，这一核心命题变化的发生，与知识群体对民族国家作为近代观念的效用表示质疑密切相关。在现代“民族—国家”的观念架构中，尽管“民族”（文化内涵）与“国家”（政治内涵）之间存在着极大的差异，但是自戊戌维新以来，知识分子在使用它们的时候，往往不加区分地混为一谈，而且常常把“民族”含义中的文化与社会建构内容，完全与“国家”的法制与政治建构的过程混同视之。甚至大多认定，“民族”概念中所包含的诸多问题，均可以统一在“国家”制度设计的总体目标之下予以解决。例如梁启超在《国权与民权》中就非常明确地指出，人民的自由权需在“国权”的意念框架里做出解释，自由权是“国权”的体现方式，而不是独立存在的范畴，而自由的含义也是“团体之自由，非个人之自由也”。[53]

我个人认为，五四新文化运动发生的最初根由，正是针对“民族—国家”理念的整合作用发出反叛声音的一种表述方式。五四启蒙者认为，“民族—国家”的整体认知框架，过于凸显了“国家”对社会文化的支配作用。他们并不否认，国家的总体目标作为公共意识对文化社会现象的制约和影响，但是他们更为迫切地需要使“民族”概念中包含的复杂内容剥离出“国家”单一观念的限制，而赋予其独立的意义。诸凡“个体意识”“伦理道德”“宗教信仰”“教育问题”均可放在一种独立的语境下加以探讨，而不宜视为国家理念支配下的工具性程序。《新青年》的早期作者高一涵在《共和国家与青年之自觉》一文中就明确表达了使“个体”疏离于“国家”控制的意愿，他批评了那种“人生离国家外，绝无毫厘之价值，国家行为，茫然无限制之标准，小己对于国

家，绝无并立之资格”的国家至上思想，[54]他鲜明地主张：“国家者，非人生之归宿，乃求得归宿之途径。”[55]

把民族理念分离出国家语境的控制，同时意味着一个重大的心理转换现象正在发生，那就是五四一代学人开始全面放弃以往知识分子对中国文化所持有的历史主义的立场，这与戊戌维新以来的一代知识分子所持有的文化原则是完全异途的。异途的原因固然非常复杂，但就其主线而言，可能与清末民初“道统”“政统”关系的失衡与重组有相当大的关联。“政统”与“道统”的互联互动作为一种理想分析类型[56]给我们的启示是，“政统”存在的观念支点始终具有普世主义的文化倾向，自古士大夫就有如下的至高信念：政治的运作往往是文化形态的表现形式，至少也能在“文化”观念中找到历史表述的依据。华夏中心主义中所包含的普世原则，其实就是认定，“文化”在传统和现实的涵盖面上具有包容政治的能力，因为所谓政治的表现不过是文化传统的内核表达而已。这种“文化”传承的自信使一些近代早期思想家认为，西方帝国在政治上虽然强大，却仍可用中华特有的文化抵制之，因为世界上只存在一种强势文化，故而政治问题可以消解于文化所具有的历史强势之中。郑观应就认为：“泰西开国至今，历年未久，故其人情风俗尚近敦庞，犹有上古气象，即此一事（开议院），颇与三代法度相符。”[57]这是把政治问题置换为文化问题加以处理的绝佳例子。在文化普世主义者看来，所有问题，无论是政治经济，还是外交事务发生危机与冲突时，都可以在文化的归约下予以消解。康有为改制时也曾经是复“三代两汉之美政”，承认社会在文化框架制约下的一种运作，说明当时最激进的知识分子也基本认定传统文化价值作为变革资源加以延续的历史合理性。

然而，在五四一代知识分子头脑中，这种以文化为支撑点的历史合理性被彻底动摇了。这取决于传统政治与文化的联结形式发生了根本性的转变。首先，文化取向的“政治表现”形式发生了变化。原来文化普世主义的政治表现是“普天之下，莫非王土”的中国中心论疆域意象。[58]张灏曾经对儒家士绅所设计的传统中国的世界秩序观做了“文化”（哲学）与“政治”两个层次的区分。就哲学层次上来说，支配中国人世界秩序观的是天下大同的乌托邦理想。我个人理解，这一理想的

内涵更多地表现出了文化的特征，比如很多士绅均认为中国文化具有涵盖世界的能力，以至于近人杨度在19世纪末仍认为《春秋》之术具有匡世拨乱、一统天下的功能。[59]然而从政治层次或一般层次来说，中国人的世界秩序观为中国中心论的意向所支配。在中国中心论的图景中，中国被设想为由无数不同类型的附属国围绕的世界中心。19世纪，中国中心论的世界秩序观逐渐为西方国家在东亚的扩张所摧毁，只是与之配套的文化一统的乌托邦理念却相对滞后残留于士绅的思想之中。由此晚清思想界出现了一个有趣的现象，士绅们一方面努力去适应西方扩张所造成的世界政治格局的变化，慢慢力图承认中国是各种国家政治实体中的一分子；另一方面又求助于文化传统中天下大同哲学的力量，以此来缓解政治意念崩解造成的心理紧张。康有为的大同思想和谭嗣同的“仁”的世界观，即是这种趋向的重要组成部分。因此在19世纪末，阻止梁启超承认国家为“最上之团体”的，不是早已被西方扩张击碎的中国中心论的世界观，而是天下大同的道德文化观。[60]

士绅头脑中文化意义上的天下一统观，是随着20世纪初民族国家意识的形成而彻底崩解的。20世纪初的中国知识分子在完成了以下两方面的认识转换之后，始彻底离弃了文化一统的传统信念。首先，他们在具备了比较清晰的国家主权的意念之后，进一步承认世界是由多种不同的民族和种族组成的。梁启超就认为整个人类可分成五个不同肤色的种族，即黑色、红色、棕色、黄色以及白色人种。种族之间虽然存在着生存竞争，但均由世界的自然法则所支配。[61]其次，种族之间构成的文化界限，往往受制或体现于政治实体——“国家”的表现形式。换言之，民族国家的建立是指以民族为主体，以民族荣誉、民族自决、民族主权、民族命运等意识认同向政治自主性做逻辑归位，亦即民族国家是一个文化社会与法律政治组织形态的整全实体。[62]

20世纪初《浙江潮》杂志上曾发表过一篇题为《民族主义论》的文章，其中就论述了“民族”应集聚于国家实体之内的现代观念：“集多数人民，以公同之力之意志，向公同之目的，发公同之行为者，则曰国。而置一国于此，其内容则键结无数之异族焉。”[63]文中已经明确承认“国家”对于“民族”起着“政治躯体”作用。与此同时，原本具有普

世意义的中国传统文化概念，也由此只有被收缩进了政治与法律等规则的框限之内，才能予以认识。

具体而观，20世纪民族国家观念的形成造成了两个结果：

第一，中国中心论的普世心态被转移为现代国家的功能理念，而伴随着社会达尔文主义而来的以“国家”为单位的生存竞争之论日益炽烈，导致了所谓“国族主义崇拜”的兴起，这已如前文所论。

第二，现代性的“民族”概念在消解了文化一统的大同观念的同时，也使得民族中的社会、文化和心理内涵被限制在新型的国家单位中进行理解，并通过多次革新运动不断被赋予新的含义。那么，原有与中国中心论相吻合的传统观念，对现代国家政治是否具有有益的作用自然会遭到质疑。只不过在晚清至民初，由于民族国家舆论的形成明显向政治制度的设计倾斜，知识分子根本无暇顾及对传统文化进行有深度的质疑和批判。而当国家主义崇拜在民初政党政治的喧嚣声中趋于消歇时，对传统文化历史合理性的质疑和批判，就会被当作政治变革缓进不前的解决办法推向前台。因为在现代民族国家的理念中，“民族”与“国家”的关系正如灵魂与躯体之关系，灵魂不静，躯体自然会腐烂，所以要治愈躯体，须从灵魂的拷问开始。这是陈独秀进行所谓“最后之觉悟”逻辑推导的根据，同时也是五四时期知识分子的中心话题为什么采取了文化角度的关键性原因。

五四新文化运动作为中国迈向现代社会的尝试，与以往中国早期现代化运动的一个最大区别即在于，它无法对象化于任何一个“政治轴心”来定位自己的象征身份。以往的运动，如洋务运动（经济变革取向）、戊戌维新运动（制度变革取向）的着眼点，都放在对“政治轴心”进行有效的修补与调整上，这种调整的前提是对一系列既有历史文化原则的基本确认。

戊戌时期的制度改革仍然借用了“公羊三世说”，甚至两汉的谶纬学遗统，基本政治目标乃是借助光绪皇帝这个政治轴心作为象征符号推行变革，这恰恰深刻反映出了政治轴心与“道统”支持之间不可分离的关系。而五四时期则情形大变，五四知识分子已不能从既有的政治

中心资源中获取任何制度与符号的支持，相反，五四学人恰恰是在反对政治帮闲的抗议声中，开始步入历史舞台的中心位置的。也就是说，他们把自己摆在了一个相当矛盾的地位上。其表现是，他们既要在失去政治轴心的情况下，重估乃至批判传统文化的作用，又要采取以文化衡量政治的传统形式去重构中华民族的现代精神，同时又想通过文化批判建设清明政治。

五四新文化运动的灵魂刊物《新青年》在第一、第二卷中集中刊发了许多有关文化批评与讨论的文章，仅陈独秀一人就发表了《法兰西与近世文明》《东西民族根本思想之差异》《吾人最后之觉悟》《我之爱国主义》《宪法与孔教》《孔子之道与现代生活》《再论孔教问题》《文学革命论》等多篇名文，全面标示了五四变革的文化策略取向，并诱发了五四反传统的浪潮。五四反传统思潮，不仅从整体上否认中国传统在中国历史上延续至今的合理性，更为重要的是，从根本上就怀疑中国历史传统在现实政治与文化建设中是否还具有正面意义。五四学人大多认定，“中国传统”在现代国家的建设中已不具独立价值，它必须被放在西方哲学理性的脉络和格局里，才能获得再生。

陈独秀断定，中国教育必须取法于西洋的缘故，不是势力的大小问题，而是“道理的是非问题”，[64]因为“一遵理性，而迷信斩焉，而无知妄作之风息焉”[65]。即使中国传统文化尚具有考古认知的价值，其优劣取舍也必须在西方科学精神与方法的坐标系内得到确认。这一思想取向在胡适身上表现得最为明显。晚年的胡适在美国夏威夷大学主办的第三届“东西方哲学家会议”上发表了一篇题为《中国哲学里的科学精神与方法》的演讲，仍然对11世纪以后中国的经学研究冠以“科学方法”之名，按照胡适本人的说法，这种比附恰是所谓“历史的看法”（a historical approach）。[66]在我们今天看来，这一“历史的看法”显然否弃了中国历史发展的独特个性，把它强行挂靠于一种普遍性的科学系统观念之中，[67]从而割断了中国本身的内在逻辑，采取的是一种非历史主义的观念比附方法。在如此西方科学方法的统摄下，历史的特别性是不存在的。在对待西方科学的态度方面，五四知识分子同样把西方的科学思维与哲学体系当作纯粹的方法论工具加以

使用，从而也割断了其与历史上的西方哲学整体联系的线索。比如胡适就认定杜威的实用主义哲学“本来是一种方法，一种评判观念与信仰的方法”[68]，从而置杜威哲学中的历史观念与哲学传承线索于不顾。[69]这样一来，无论是对待传统中国文化还是观照西方哲学，五四学人采取的均是一种非历史主义的功利态度，显露了自身对历史连续性意识的缺乏。

这种历史连续性意识的缺乏，一方面与五四学人对民族国家建设过程的再认识发生变化密切关联，另一方面也与五四知识群体内部成员所受教育训练的背景发生转换不无关系。我们注意到，《新青年》自1915年9月15日创办以来，作者群的变化经历了几个阶段。首卷主要撰稿人有陈独秀、高一涵、易白沙、刘叔雅、高语罕、潘赞化、谢无量等。这些作者大多原来就曾以创办杂志、集结革命团体的身份来往甚密，相互援引，而且多为安徽籍人士。这一时期的《新青年》基本属于同仁刊物的性质。从第二卷到第四卷的出版，《新青年》则不断拓展作者群的范围，后来在中国现代史上深具影响的一批人物，如胡适、杨昌济、马君武、苏曼殊、吴稚晖、章士钊、钱玄同、周作人、王星拱、罗家伦、傅斯年等纷纷加盟进来。第二卷以后加盟《新青年》的作者有两个特点：一是日益年轻化，形成了代际转换的阶梯，年轻作者往往缺乏老作者那一辈人的政治革命经历；二是年轻作者中曾留学欧美的人数大大增加，与早期作者多留学日本的现象形成了反差和对比。

五四时期的文化讨论和争议被推向白热化，无疑与年轻一代如胡适、王星拱、罗家伦、傅斯年的加盟有不可分割的关系，这一代人能够持有坚决的全盘反传统立场，首先在于，他们已经基本斩断了戊戌维新以来，知识群体所一贯保留的重建政治轴心合理性的固有情结与信念。胡适等留学海外的青年学子在扮演反传统的角色之前，比较早地接受了西洋思想的熏陶，以至于极易全盘借用非中国本土式的价值体系来反观传统自身。因此，《新青年》年轻一代作者全盘反传统的根据正好在于，他们大多早已脱离了传统教育所规定设计的网络限制，在情感维系与规范教育方面，都不会自动认同由旧教育系统确定的历史连续性。

东西文化之争如何演变成了“归约主义”的游戏

在五四前后，一个十分引人注目的现象是，无论是全盘反传统的“西化派”，还是维护认同中国传统价值的新文化保守主义，抑或是持折中观点的调和论者，几乎采取了一致的“文化还原论”或“知识类型学”的分析立场。其重要的特征是，对历史上之国家、社会、文化、思想理念进行解构与重组，几乎全部采取的是“归约主义”（reductionism）的当代西方理性分析方式。双方往往从各自的立场预设东西文明固有的精神特质，并把它们抽离出来加以对峙性的解说。这一现象的出现，明显表现出这一代知识群体，比他们的前辈能够更加娴熟地使用西方式的理性思维去审视观察对象，这与这代人多数有留学欧美之履历和背景有关。卡西尔曾经说过：“理性最重要的功用，是它有结合和分解的能力。它分解一切简单的事实，分解所有简单的经验材料，分解人们根据启示、传统和权威所相信的一切；不把所有这一切分解为最简单的成分，不把关于这些事物的信念和见解分解为最终因素，它是决不罢休的。”[70]理性在此不是被理解为一种知识、原理和真理的容器，而是一种能力和思维方式。

除了具有欧美知识训练的教育背景之外，对理性的极度崇拜，使得五四前后的学者们认为，运用理性的力量，不但完全可以像西方那样把个体的感知体悟与外在的权威制度界分开来，从而超越中国传统中“内圣外王”之架构所规定的文化与政治直接沟通不分的一元整体宇宙观，而且可以超越历史对文化所赋予的沉重规定性。文化在这批学者的眼中，完全可以被抽绎出任何“国家”“社会”与“历史”的具体情境和范畴，与西方加以如此抽象的比较，这在近代化早期的知识分子们看来是不可想象的。

这一点在朱谦之的文化历史观念中表现得尤为明显。[71]朱谦之在《文化哲学》一书的“序”中说得很明白：“真正的文化史家，只要他对文化的观察愈深广，愈深刻，愈敏锐，即愈应该需要一种文化哲学，历史家应该承认文化哲学冠于一切历史学之上，而为文化史之理论的基础，不然即不成其为代表现代的史家了。”[72]细辨其话外之音，文化哲学不但可以浓缩剪裁、简化和规定历史事实，而且可以对

之做出本源性的解读，或者可用现代知识学对之进行重新分类。在朱谦之看来，中国古代知识分类的一个很大问题，就是缺乏对历史事实的高度抽象，而且在构造哲学体系的过程中，或是犯了过于个人化的毛病，无法使之变成群体的意识动力（如心学），或是过于紧密地把哲学理念与经世目标和政治动机结合在一起，以至于失去了作为哲学自身的内在价值。

有鉴于此，当代文化哲学和文化论辩的主题，应该是对经世观念与个人感悟的两极重新加以整合，以便创造出一种新的“生命哲学”。朱谦之把中国之民族文化看作按照时代需要而发生的，表现为历史进化的三个阶段，其中宋代为“宇宙哲学时期”，明代是“自我哲学时期”，清代至20世纪初期是“社会政治的哲学时期”。第一时期的共通点就是“新宇宙的发现”，就是一种“泛神主义”。第二时期的哲学看重个人，所以注重主观的冥想，而忽略客观的考察，只是修身，不讲治国平天下，可以成功一种很好的“自然哲学”，而苦于不能致用。第三时期从“自我论”转入“社会论”，这一期的社会政治思想，尤以王船山的“民族主义”、黄梨洲的“民权主义”和颜习斋、李刚主的“民生主义”为后来孙中山的三民主义所本。朱谦之认为，孙中山宣传三民主义影响全国，“这伟大的政治系统，使他成功为社会政治哲学的集大成的代表思想家了”。而“现在正是中国哲学的综合时代，就是把宋代的宇宙观，明代的人生观，清代至今的政治哲学融合为一，而成全生命的哲学的时代了”。[73]

在朱谦之看来，文化哲学整合以往历史进化类型的目的，首先是要使文化概念与具体的历史内涵有所区别，以便抽取最本质的东西以资比较；其次是把文化与具体的政治目标和范畴予以分离，进而把它放在一种知识分类的背景下重新认知。具体的知识分类形式可以采取两种办法，一种是历史主义的进化类型解释，可以社会学鼻祖孔德的“三阶段论”为代表，孔德把人类生活划分为：（1）神学阶段，（2）形而上学阶段，（3）实证的或科学的阶段。这种划分在历史学家的眼中已经是相当类型化的解释框架，以至于隐去了不少历史发展的具体内涵和过程，但是它毕竟尚有一个进化序列的外壳。而朱谦之欣赏和推崇的，恰恰是与其观点相对立的德国知识社会学家马克斯·舍

勒（Max Scheler）的观点。舍勒坚决反对孔德设定的三阶段法则，他提倡的知识社会学认为，神学的、形而上学的和实证学的认识和思考，都非孔德所说是为历史的阶段发展，而恰恰只是人类精神中原有之三种不同的认识形式。[74]他把人类的知识划分为三种：（1）解脱的知识（Erlörungswissen），（2）教养的知识（Bildungswissen），（3）实用的知识（Loistungswissen）或征服的知识（Hlerrschaftwissen）。在《社会学与世界观》一书中，舍勒针对孔德的三阶段法则指出，神学、形而上学，还有实证学的认识和思考，“都决不是理知发达中的历史阶段”，而是“在人类精神本性下面之某种本质的持续的精神状态”，又可视为“认知形式”，“无论哪个都不能‘代替’或‘代表’别一个”。[75]由此朱谦之总结说，“因为在那里有全然各别的三种动机，在认识精神的行动里，为全然各别的三种部类，三种目标，三种人格型，乃至三种社会团体；即由此各异基础而成立了宗教，形而上学，与实证科学。甚至于此三种精神势力之历史的运动状态，也是根本不能相同的”[76]。

在《文化哲学》一书中，朱谦之摒弃了孔德的历史划分方式，而采取了舍勒的知识社会学的叙事手法，这一方式的最重要特征是，从空间和区域上对各种不同的文明形态和本质进行抽象定位，从而把文化从“民族—国家”的政治框架和目标下分离出来重新进行安置。那么，朱谦之们为什么会采取如此非历史主义的态度呢？我们可以从以下两个方面略予分疏：

首先，在朱谦之们眼里，无论是反传统的激进态度还是文化保守主义的谨慎立场，其实都已不是一个历史可以解释的问题，而是一种现实秩序的冲突问题。要寻找到中国传统文化在世界与现代场域中的位置，就必须把它置入共时性的空间中进行横向的比较。价值判断也只是在正确与错误之间做出选择，而判断的标准只能依循西方的理性原则。这也正如陈独秀所说，取法西洋不是势力的大小问题，而是“道理的是非问题”。同样的理由用于中国之情境，历史上所说之传统文化在现实条件下尽管表现得已经没落不堪，可是一旦在共时的空间中植入西洋文明就会焕发生机。朱谦之对此也做出了非常肯定的解释：“我们不要误会中国传统文化精神会有一天间断时节，我们更不

应该排斥西方文化，因为他正是中国文化起死回生的药石。所谓现代文化，诚然是中国古文化的一个否定，然此否定其自身即为第二否定而设之否定，这就是说西方文化之侵入，正是复兴中国文化之一个‘要素’（Moment），一个历程，因之中国现代文化之把握，即中国文化之现阶段的把握，实际也就是理解乃至复兴中国文化之一个不可少的步骤。”[77]

其次，对中国传统文化得失的讨论，不是作为论证“民族—国家”建构的理论基础而展开的，而是用于确定中国作为现代文明的地域单位，在世界中应处于什么样的位置。原来处于核心地位的建构“民族—国家”的政治理念，因此被悬置成了一个文明存亡的文化问题。在这一语境的支配下，任何历史主义的解释如果不能吻合于文明比较的价值判断，就将失去讨论的意义。朱谦之根据舍勒的知识社会学原理把文明分为三种基型：

（一）实用的知识……西欧之征服自然的知识。

（二）教养的知识或本质的知识……中国及希腊支配阶级的知识。

（三）解脱的知识……印度佛教的知识。[78]

根据这三种知识类型的划分，“实用的知识”显然凭借其西方理性之现代孕育能力而高居优位，而且具有衡量其他文化类型之优劣的特殊功能。朱谦之自己也承认：“我们现在所需要的，不是一种人生观，乃是一种‘实用的知识’，即科学的知识。”[79]

如果按照孔德的历史分期法，“则吾国固有文化，实乃一种落后的文化，即文化之‘时代错误’。不但中国如此，印度之宗教的文化，其历史阶段相形之下，更为落后。所以平心而论，东方化之与西方化，实在不能相提并论”。[80]朱谦之引用常乃惪的话说：“是一古一今

的；是一前一后的；一是未进的，一是既进的，照我们文化分期所列宗教、哲学、科学之三个蝉联的时代来看，确是如此，而且没的法子否认。”[81]那么，对待古文化的态度应该是什么呢？朱谦之承认，每种文化均各自有独特的价值，并且“各自占有独特之历史时代”[82]，但是我们判断一种文化的优劣不能用历史的标准，而应是用现实功利的可见标准来加以衡量，这个标准就是“科学的文化”。如果以往文明中的宗教、哲学的文化不采取如此的态度，它就会僵死衰竭，不复有创造力。相反，“宗教，哲学即因其自身彻底了的原故，而吸收科学文化，移为自身之反对物，这正是辩证法所谓‘一切有限的东西，正是自己扬弃自己的东西’”。[83]

然而在朱谦之们看来，“科学的文化”早已不是什么历史的概念，因为在历史中分别寻求自身文化与外来文化的根源，在知识类型的比较方面已不具有什么实用的意义。朱谦之们所关心的是，“科学的文化”如何在现实语境中再塑中国传统的现代形象，因此把中国文化拉出历史学分期的泥沼，植入一个地理空间的分析氛围，就显得非常必要和迫切，因为只有在这个地理空间中讨论才能真正确立“科学的文化”的位置。对此朱氏自然是深知其味，他借用舍勒的方法对应分析中国文化的区域分布，即是空间解说的一个突出尝试：“依我意思，北方黄河流域即代表解脱的知识，中部扬子江流域可代表教养的知识，南方珠江流域可代表实用的知识，即科学的文化分布区。”[84]各个文化区的特殊价值固然应予发扬，然而从时间上说，“中国文化的现阶段实应注全力于实用的知识，即注全力于科学文化的建设事业。我们须知北方文化即解脱的知识，只算得文化的起点”[85]，所以“中国文化的唯一出路，只有接受科学，然而科学文化之唯一希望，只在南方，因而从文化之地理分布上”[86]，就有所谓“南方文化运动”的提倡。

在世界范围的视野里来比较文化与知识类型的得失，然后把传统比较的结果移入中国疆域的地理空间中重新加以定位，显然在形式上既超越了中国传统意义上的个体感悟路径，又超越了近世经世观念对政治过于密切的关怀，这完全是在现代性的认知背景下形成的结果。对于激烈反传统的一派而言，采取空间比较的共时叙事，是确信科学

作为一种普世规则，不仅具有本体的意义，还具备分解与渗透到社会生活中支配其一切方面的功能，这些方面可以包括诸如政治、社会、文化和经济等多个领域。在这一渗透波及的过程中，任何历史主义能予以解释的东西，如文化传统等，都会被自然消解，成为被涤荡淘汰的负面对象。

反之，传统的维护者则一致以为，一旦对文化传承做了本质性的规定，如重新认定中国文化具有某种“民族精神”和“时代精神”，那么它就与具体的历史与社会的内涵不再发生直接的关系，或者可以忽略不计。比如在传统被重新定位后，它就与所谓“礼教杀人”之类的政治批判言论切断了联系，至少其中的政治负载内容被模糊化了，而只存在一个在世界空间范围内，如何运用横向比较的策略问题。五四时期，文化保守主义者陈嘉异发表了一篇题为《东方文化与吾人之大任》的长文，文中认为，东方文化（单就中国言）具有调节民族精神与时代精神、与时并趋的优势性，而尤以民族精神为其根柢，最能运用发展。这种灵活的变异性使得中国传统思想可以避免所谓的“时代错误”（anachronism or ignorant of the modern times），其理由是儒家思想“最能以民族意识”（national consciousness）之表现，体认其时代之精神，复即以其时代之要求为社会统制（social control）之标的。[87]进而言之，“吾族决不以国家之领域自画，而尝有一世界精神悬于其襟怀”。他的结论是：“质而言之，吾族之传统道德，实世界道德、人类道德，而非仅国家道德。故将来之世界文化，必为吾东方文化此等精神所缔造而成，则可断言。故余以为东方文化实非仅东方国家之文化，乃一未来之世界文化也。”[88]

从表面上看，这种民族自大狂式的言论与晚清士大夫的华夏中心之论调似乎难以区别。可是如果仔细研读全文，就会发现，其中的论点绝不同于晚清从古老的夷夏之辨的历史古训中引申出来的封闭式结论，而是在承认世界诸文明和国家实体拥有各自独立之地位的前提下，对传统精神的一种返观行为。只是返观的内容大体上基于一种文明的并立关系，而有意忽略了国家之间的政治界限与含义。这样比较的结果，实际上是以文化遮蔽了政治与社会问题，甚至以为文化的功能可以支配乃至部分取代政治的作用。所谓“欧族之欲统一世界在武

力，而吾族之欲世界大同则在文化”。[89]五四时期持类似论调的人很多，如朱谦之相信社会国家也是“人造文化”的一种，因此中国南方实业人物居多，乃是文化因素再造的一个结果。[90]

梁漱溟对中国、西方和印度文明做出的闻名于世的经典概括，实际上也是要说明，中国文明中的精神特质，有可能作为一种普遍原则被泛化开来，甚至其支配的程度可以波及政治与经济领域。就其《东西文化及其哲学》的内容而言，其实并不是一本纯粹的哲学著作，里面不仅讨论了东西思想的衍生史，而且也讨论了物质生活以及社会人生的诸多层面，其焦点最终落实到了对“意欲”类型的探讨上，以至于任何物质、社会及文化生活所采取的路径和取向统统可归结为是一种“态度”发生作用的结果。[91]如此文化决定论的论证方式，即使在当代新儒学中也仍保持着绵延不绝的影响。新儒家普遍认为，东亚经济奇迹的发生不是取决于经济、政治等复杂因素相互发生作用，而是由儒家文化精神作为支配性动力予以推动的结果，从而决定了东亚社会发展的非西方性质。

《东西文化及其哲学》出版后，引起了文化界的许多争议，胡适就曾对其中的观点大加抨击，指出梁氏的文化三形说犯了过于笼统的毛病，“笼统的断定一种文化若能存在，必须翻身成为世界文化”[92]。并批评以“意欲”为原点的文明并立比较观，只不过是“整齐好玩”的一种把戏。胡适认为自己和梁漱溟的最大区别是“我们认各种民族都向‘生活本来的路’走，而梁先生却认中国、印度各走两条路”[93]。可是胡适所标示出的“生活本来的路”却是另一极端的西洋路线和科学精神，在保守主义者们看来，同样是“整齐好玩”的“归约主义”把戏。

五四前后发生的文化论争的总体特点是，被本质主义论证方式所控制的两个对立派别，都不能冷静地从历史问题的梳理出发来建立学术批评的规则，而是出于各自的需要和功利目的，理想化地虚构出在文化历史传承系谱中无法证实的所谓原始时代精神。在五四新文化运动的后期，也有一些批评文化论争缺乏历史主义视野的言论。如学衡派的吴宓就曾指出：“盖吾国会新学者，于西洋文明之精要，鲜有贯通而彻悟者。”解决的办法是“苟能不卷入一时之潮流，不妄采门户之

见，多读西文佳书，旁证博览，精研深造，如于西洋之哲理文章等，洞明熟习，以其上者为标准”，[94]自然就能有效防止非历史主义的荒谬方法泛滥于学界。还有一些学者认为，中西文化论争的双方所抱目的都过于功利，不利于学术、自身的发展。如钱智修在《功利主义与学术》一文中曾激烈评论道：“乃自西学输入，而功利主义宰制一时之人心，而功利主义之最害学术者，则以应用为学术之目的，而不以学术为学术之目的是也。”[95]以上所述两种观点在五四时期文化论争的诸多复合音调之中，显然均属于不合时宜的声音。

众所周知，五四新文化运动所标识出的最引人注目的两面旗帜就是“民主”与“科学”，陈独秀曾喻之为：“若舟车之有两轮焉。”[96]可也正是在处理两者的关系时，五四学人却常常陷入困境。就“民主”与“科学”两个范畴的内在规定性而言，它们应分属于“政治”与“文化”处理的不同范围。就近代中国历史使命的规定性而言，它们又分别对应于近代“民族—国家”形成过程中所包含的“政治”（制度）与“文化”（观念）建设的双重任务，这就是陈独秀倡导的“当以科学与人权并重”的含义之所在。[97]

但是，在新文化运动的特定历史条件下，新文化主倡者们的思想背景，恰恰是以拒斥政治的动机而展现的，尽管他们拒斥的并非某种普遍意义上的政治，而毋宁说是民国时期的政党政治。陈独秀既然已经指出国家不过是骗人的偶像，作为五四这架马车上的两轮之一的“民主”，就显然不是“国家”政治建设意义上的民主程序和制度安排，而只是一种相对抽象的人权理论。我们翻阅陈独秀五四时期的全部文章，几乎看不到他在宪政制度设计的层面具体谈论过民主的实施程序，也看不到他在行文中细致追索和比较过西方民主制度的各种类型及其在中国实行的可行性。相反，陈独秀总是自觉地把民主制度问题转换成一个文化建设问题，并希望通过文化问题的解决来间接地促成民主政治的实现。他曾经多次表示：“所以我们在诚心巩固共和国体，非得将这班反对共和的伦理、文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可，否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌也是挂不住的。”[98]于是伦理革命、思想革命、白话文运动等非政治行为，统统可以被理解为民主建设的必要步骤。

把政治建设问题归约为文化的作用，再把中西传统文化问题进一步归约为本质性的“时代精神”的较量，是五四新文化运动一个极其鲜明的特点，这一特点形成了五四时期的一个逻辑悖论。五四新文化运动的根本出发点带有极其实用化的目的，它的终极目标是摧毁束缚中国人思想的旧道德、旧伦理与旧思想。发起这场运动的不同知识群体的初衷虽然各异，但有相当一部分人并不认为这是一场单纯的文化革新运动，而是受隐于其后的政治救国动机和目标所支配的。尽管如此，由于早期新文化运动的倡导者基本采取了疏离以国家建制更新为主体的政党政治运动，使得对民主的讨论缺乏实际制度设计和运作的支持，而变得十分空泛脆弱。与此同时，以“科学”为标识的中西文化论争，也并没有扣紧国家建设需要的政治设计取向，而是越出了“民族—国家”政治设计所规定的言论范围，在更为广泛的世界分野中独立确定了自己的文化比较单位。这种比较由于其更加抽象而学术化，从而疏离乃至违背了一部分人以文化问题的解决为救国之途径的初衷。这就是为什么在五四后期，已有相当一部分青年再也不满意用这种知识类型学的方法寻究问题的方式，转而寻求更切合于现实的研究取向的缘故。

第三章　“无政府”构想：“社会”观念形成与传播的媒介

除了政治变革意识向思想论争转换这个现象之外，这一时期所引发的各种思想论辩在五四作为一场爱国政治运动发生后不久即开始出现了新的变化。以往的五四中心话题往往为学院派知识分子所掌控和垄断，他们热衷于讨论相对抽象的文化问题，甚至津津乐道于中西文明比较这样宏大的题目。不容否认，这段时间的争辩和探索也确实初步积累起了一些具有现代社会科学意义的学术问题，但这些学术思考因无法立竿见影地实施于具体的历史变革过程，或者直接有利于解决现实遭遇的困难问题，故而显得学究气太重，因此在严谨地收紧了自己小圈子界线的同时，也越来越显出“小众化”的趋势。经过了喧嚣的文化概念实验和学院专门化训练的技术崇拜之后，身处学院内外的五四精英们在继续面对凋敝衰退、楚歌四面的糜烂局势时，开始越来越紧迫地考虑如何更加实际地介入中国现实改造的进程，思索更为有效地解决下层民间疾苦忧患的方法。走出寻求个人自由、张扬道德自省的狭小圈子，步入底层社会，遂渐成时尚之风气，“社会”改造渐渐成为一个时代的关键词，也左右着后五四时期知识界的舆论导向。

在五四知识界充分意识到“社会”改造的重要性之前，首先出现了一个对“国家”认同的危机，这个危机大约发生在辛亥革命成功以后的民国初年。一些满脑子宪政蓝图，热衷组建政党的知识分子开始怀疑上层政治改革的有效性，发现只把注意力集中在政治顶层设计，却忽略了基层组织的构造和运行也许是个重大的缺陷。在此之前，大约在晚清新政前后，一批早期的无政府主义者即已开始把眼光投入底层社会，寻求建立非政府组织的可能性。中国的无政府主义者有鉴于欧洲各国陆续出现的劳资冲突和矛盾，率先提出无论“民主”还是“专制”政府都是邪恶制度产生的根源，在当时晚清志士为摆脱清朝专制统治正在前赴后继争取民主自由的大背景制约下，这类把“民主”与“专制”政

府混为一谈的言论显然不合时宜。然而到民国初年，在党争叠起的混乱时局下，舆论界开始对民主制度设计和组织不完善的弊端不断发出批评，对民国作为现代“国家”形态的合理性表示怀疑的悲观气氛也随之滋长弥漫开来，这就给无政府主义的传播和流行带来了有利的发展机遇。

对“国家”偶像化的批判和质疑

辛亥革命一举成功曾经一度给知识界带来希望，大家都期待着一个完全不同于清朝专制政权的崭新国家马上可以为中国带来实质性的变化，清明政治的到来指日可期。但民国初建时的混乱局面很快打破了这种幻想，舆论中迅速出现了一种批评民初乱局的声音。其中比较著名的一位民国唱衰论者是梁漱溟的父亲梁济，他在自杀前的《遗书》中曾公开表示，自己绝不是冥顽不化的守旧之徒，最终选择自杀的原因也绝非人们想象的是因为要殉大清，而是目睹民国肇建即呈衰败之象，感到绝望而死。辛亥革命以后，梁济就意识到“国性”即将丧失的问题，他如此界定“国性”的含义：“何谓国性，曰如正义，如真诚，如良心，如公道，皆国性也。换言之，即天理民彝，为圣道所从出者，是吾国固有之性，皆立国之根本也。”[99]意思是说，无论大清还是民国，无论是什么性质的政权，维护“国性”的纯洁都是其树立正统形象的根本大计，不可轻忽蔑玩。而民国初年给梁济的观感却是“今自伟人政客提倡诡谋，贱弃正义，不但彼自身不爱国性，并将导国人灭绝国性，将来人人全失其中心点，国家焉能成为国家？”[100]直接对辛亥建国的合理性提出了怀疑。他又揭露国性阙失的原因乃是在于“执政诸公以及为人政客空言高远政治，无一事从人民根本上着手者，日日堕落，将入兽途，岂惟不统一之害，即侥幸统一，而仍此骄盈矜夸，不求事实之政治，导国民以狡诈行为，表面上似乎霸者欢愉，而实际上则天良汩没，终不过酿世间之厄运浩劫而已”[101]。他骂国会，骂议员“捣乱行私，不成事体”“贱视道德”“私欲迷心”“除党争和纵欲外，一无所知”。[102]这些话要是放在十年前，很像是一些革命党人对清廷腐败义正词严式的指控，现在这些当年的革命言论却反过来落在了民国政客们的头上。

梁济还有一个观点是，中华改为民主共和，系由清廷禅授而来，并不是革命的结果，如果抱着敬畏的心理和态度“而能以真正共和之心治民国，则清朝不虚此和平揖让之心；不以真正共和之心治民国，则清朝即亡于权奸乱民之手”[103]。他的结论是：“清国已亡，无须恋惜，民国未亡，若不重此立国之道，促使其国不国，岂不大可痛乎？”[104]类似对民国政局普遍不信任的议论不在少数，实际上这些批评的声音不仅是针对民国政府本身，而且也关乎摆脱清朝统治后，中国建立现代国家的道路选择是否正确这个关键问题，同时也是民初思想界从批判清廷“专制”转而反思“共和”之弊的起点。这种舆论氛围构成了五四前后所产生的以“社会”观念替代“国家”思想的一个重要历史背景。

比较有趣的是，在以梁济为代表的知识人对民国弊端发起批评之前许多年，也就是说中国尚在清朝统治之下的20世纪初年，无政府主义者就已表达出对“政府”管理的不信任感。在他们的眼里，这个“政府”不仅包括清廷的专制政府，还包括那些被革命党视为未来奋斗目标的欧美民主政体。比如有人就发现，“虽然吾人方处专制时代之中，而世界人类已有先吾人而脱除专制之羁绊者”[105]。可是已经摆脱专制的那些西方国家，却未必实现了真民主。法国大革命就是个突出的例子，革命后的法国表面上建立起了三权鼎立的立宪政治，但除了选举权外，到底给予人民什么样的利益并不明确。即使是“选举权”也只授予上层人民，与平民没有什么关系。“而面团团之富家翁，竟以多额纳税滥竽充议员之选。夫持立宪之说者，岂不曰人民可藉此而平等乎？然富者得有选举权，平民无有也；富者可为议员，平民不能也”。[106]无政府主义报纸《天义报》上也曾刊出一篇题为《大盗与政府》的文章，作者刘师培把政府形容为“无形之大盗”，在他的支配下，“故下民者，均被盗之人也；政府及资本家，均为盗之人也”。在刘师培的眼中，无论是清朝专制政府还是资本家当道的所谓“民主”政府都是“大盗”，应一律铲除，用“新社会”取而代之。[107]另一位无政府主义者张继则把“君主之国”与“民主之邦”一起置于清除之列，他说：“君主去而大统领又来，贵族灭而资本家乃生；君主之国曾多种种罪恶反逆之事，而共和之邦亦未绝暴戾背道之行。有志之士遂怀不

平，誓除尽世上之有特权者，使归于平等。”[108]

正因为如此，20世纪初中国无政府主义者所主张的普遍反政府言论与热衷“反满”思想的革命党人发生了严重分歧。其中有一篇《排满与保满》的文章就质疑革命党人的“民族主义”言论带有过多的种族主义倾向性，是想以“排满”为手段谋求政治私利：“既欲握国家统治之权，则排满亦出于私，与倡保满者相同。”“故吾人之对满人，当覆其君统，削其特权，岂必执迂儒华夏之防、尽驱其人于关左？”[109]何震在《女子复仇论》中则表示无论掌权是满是汉，只要采取的是专制政府的形式，就都应该在颠覆之列。她说：“故异族为君，其命当革；即汉族为君，其命亦当革。”其理由是“且所以攘异族者，为其专制也。专制之政府固当颠覆，即易专制为立宪，易立宪为共和，然既设政府，则吾人均有颠覆之责”。[110]言外之意是，“民主”机构替代清廷统治后也难免照行“专制”，难保不走清代覆辙，只不过形式上与前朝有异而已。何震甚至把打击对象扩大到了全球范围，像日、俄、英、法、美这些无论以“专制”还是以“共和”闻名的国家统统被看作“纳污之渚薮”，宣称“盖政府者，万恶之源也。不必论其为君主、为民主，不必论其为立宪、为共和，既有政府，即不啻授以杀人之具，与以贪钱之机”。[111]

有人更认为“民族主义”是一种“复仇主义”，更是一种“自私主义”。褚民谊就说：“故今主民族主义者，即排满也。夫排满，则私矣。满人非尽恶也，有革命思想谋社会进步者，固不乏，不可因其满人而一网打尽。因其满人，不分善恶，而一网打尽，其私一。汉人非尽良也，助纣为虐，为桀作犬者，今日当道者皆是也，不可因其汉人而置之不问。因其汉人，不分善恶，而置之不问，其私二。”[112]这些近似狂癫的看法不但与革命党人的“种族革命论”“民主革命论”拉开了距离，而且同时与立宪党人的政治构想大唱反调，却准确预测到了革命党以“民主”形式立国后有可能出现的乱象，对民初知识界反思政局成败得失的舆论有着巨大的模塑作用。

尽管现在看来，在晚清从专制走向民主的变革历程中，在清朝尚未崩毁的大背景下，无政府主义者等于提前对“专制”和“民主”制度的

弊端同时展开批判，双双宣判了它们的死刑，似乎有思想过于超前和时代错位的嫌疑。但无政府主义者对民主政治不抱任何幻想的批判精神，却是民国初年政治反省意识的先声。有一个例子是，即使在清廷释放出诚意，准备遵循舆论呼声实施新政改革之际，无政府主义者照样毫不妥协地发出了尖锐抨击。在《论新政为病民之根》这篇文章中，刘师培劈面就说："盖举行新政，名曰图富强，实则利于上而不利于下，若今日中国之新政，则尤为病民之根。"[113]可见无政府主义者的眼光一开始即关注下层世界与平民阶层的状况，与立宪、革命党的思想取向大有不同。刘师培认定新政最大的受益者只有新党和资本家。他对新政采取的一系列改革措施大加挞伐，如指出"学堂"之设"便于绅士、富民，贫民鲜蒙其益，远不若科举之公"。因为"享学校出身之荣者，均富民子弟。多数贫民，因失学之苦，致绝进身之望。无阶级制度之名，具阶级制度之实"。他又批评"代议制度""较之官吏之专制，其害尤深"，从专制变成一种"豪民"政治，至于"立法"的权力也操控于绅民之手，"所立之法，必便于贵显殷实之家，而使贫民罹其酷"，所以代议政体为世界万恶之源。至于"实业""法律"各项制度举措也都是为资本家服务的，如此一来，未必比"专制"更为合理。况且"新政"的最大弊端乃是在于其费用是通过借外债来筹措的，"既借外债，势不得不以利权相抵，此路矿实业之权所由失也"。"故新政为外债之媒，外债为亡国之本。非推翻一切粉饰外观之新政，决不能保未失之利权"。[114]结果必然是"若处政府擅权之国，而欲变法维新，举行宪政，曾不若专制之为良。盖维新之害，固较守旧为尤甚也"。[115]甚至知识界长期津津乐道的"民权主义"也在被嘲讽之列。如褚民谊说："初以为民主最平等，共和最自由，殊不知自由者，富者之自由也，平等者，富者之平等也。而贫民之困苦如故，自由平等，于贫民乎何有？盖政治专制之害，而代以经济垄断之毒，谚所谓'雌狗换只母狗'是也。"[116]所以李石曾才会说革命党主张颠覆"满政府"叫"种族革命"，是只"针对满人"，无政府主义颠覆"满政府"叫"帝王革命"，是因为要从根本上推翻任何政府，性质完全不同。[117]

新政不久，发生了辛亥革命。无政府主义者同样对"革命"的后果不依不饶，立刻发动攻击。一位作者对"革命"的理解如下："革命"首

先是权利占有不平均引起相互嫉妒，从而发生冲突的结果。因为“二三人之权为一人所独揽，则此二三人必嫉妒而革命；数十人之官为二三人所撤销，则此数十人者，以不平而革命；数百人之议员为数十人所取消，则此数百人者，以忿怒而革命。此主动者耳，若其徒党，则无目的，无宗旨，迫于生计，为人雇用，一盘散沙而已”。“革命”既然是因为“嫉妒”和“争权夺利”而起，那么，其后果也必然只是为少数获利者所期许，“故革命之主动人物若为二三之大官僚，数十之军官，数百之政客，则其告厥成功者，必谓军官可拥兵自卫，大官僚已有总统及内阁总理之希望，政客已为议员及阁员耳。此各人之权利既得，革命之目的遂达，革命之事业亦于是告终”。关键在于，这些权利分配是在极少数人之间进行的，“至片瓦无存、室家离散之小民，则命等蝼蚁，死何足惜！仅供革命之牺牲，岂劳伟人之顾及乎？”[118]

在一篇名为《极乐地》的小说里，作者借助主人公之口发出感叹说：“在革命以前那些流血的人，合在战场战死的人，没有见着革命以后的事，不是不幸吗？岂不知倒是他们的大幸。若是不死，生在今日，还是一般争名夺利的蟊贼；他们死得早，落了得个志士的大名，流传后世，不是大幸吗？那没有死的人，民国成立之后，做官的做官，发财的发财，拿着人当奴隶用，把那法律也不作数，硬箝制人民的正大自由，何等威福！人必说他们是大幸，他自己也以为是幸事。那知道这些万恶滔天、罪不容诛的东西们，死了以后，还有人赞美他吗？所以说是幸之中得不幸，不幸之中得大幸！”[119]

在无政府主义者看来，由此类推下去，不仅是“专制”与“民主”的政府需要推翻打倒，就是被志士仁人不断奋斗祈求建立的“国家”也不应该成为挚爱的对象。因为所有的“国家”不过是各种政府操作的傀儡机构。所以中国人的所谓“爱国”就是“爱政府”，如果真是如此，那还不如不讲“爱国”，还不如把自己投入到爱家乡、爱民族的情感之中。有人就举俄国诗人莱蒙托夫做例子，说他爱乡情切，“颇近太古”，“非如一般志士之为，盲从野爱，以血剑之数，为祖国光荣”。[120]这些志士不过是些“兽性的爱国者”。所谓“爱国”就是“夫人情恋其故乡，大抵皆尔。生于斯，歌哭于斯。儿时钓游之地，有毕世不能忘者，天怀发中然耳。至以凶暴为雄，以自夸美，则仁者耻之”[121]。这番议论显然

把对“国”的感情缩微到了原始故乡的层次，仍然是疏离现代政府的思路。

在另一段议论中，作者继续阐述以下观点，“爱国”不是依靠暴力，不是对政府的拥戴，而不过是对家乡的一股眷恋之情。如说：“吾闻西方‘爱国’一言，义本于父，而‘国民’云者，意根于生。此言地著，亦曰‘民族’。凡是‘爱国’、‘国民’之云，以正义言，不关政府。故如神州人士，见国人衰微，山河破碎，而谋有以兴复之者，斯为其选。若及脱系，更修武力，将扩扬国光之是图，犹为非也。”[122]哪怕山河破碎，领土沦丧，也不须政府出面，与武力扩张无关。这种把“爱国”限于爱乡的看法其实是想消解政府的作用，提醒知识界把注意力集中到底层社会之中，这与梁启超在《新史学》《新民说》中所提倡的史学乃是塑造“国民”意识之工具，及“新民”之意乃是“国民”之别称的意见完全南辕北辙。

既然“爱国”不可与“爱政府”画等号，那么学习“宪政”乃至建立相应的立法体系也就没有必要了。无政府主义者甚至编出了《戒学政法歌》这样的文本，其中唱道：“宪政本从封建变，豪族富民权独擅，不问君主与民主，施政均为一己便。莫说东西政治良，压制平民人共见。一纸空文成空制，议院立法真儿戏。法规不了更法理，舞文弄法随人意。”下面一段则提示不学宪政应该学什么，其词云：“法政专供立宪用，学此其奈病民何？若欲立志求学问，理化诸科宜自奋。中邦旧学亦良好，欧印哲理加精蕴。……法政何堪称学术，腐具刑臭一般论。……劝君勿受法理迷，法理醉人如吗啡，二字永远不许提，政法讲义投之火，法政学堂毁如泥。”[123]

还有一种看法认为，“爱国”是一种守旧，是缺乏知识的表现，人种越圆满，这样的观念在头脑里存活得就越重。“爱国”与“知识”的关系好比李太白饮酒。李白既能作诗也能喝酒，他酒醉时显得风流跌宕，是因为喝酒的缘故，但酒醉时显露出的潇洒面目却是因诗而生，“饮酒，譬诸爱国也；做诗，譬诸知识也。今欧美所谓文明国者，爱国之声亦嚣嚣然矣，然非因知识之能造新器，即爱亦何所表见？中国人终究在变中，每执形上形下之见解，觉爱国更重于知识，

是无异言饮酒更重于做诗”。[124]

尽管无政府主义对“国家”作用的指斥和抨击在辛亥革命前稍显不合时宜，但在民国初建，官场乱象频发的窘迫时刻，其预警作用还是日渐彰显了出来，所以这段时期无政府主义攻击民国弊端的言论就显得颇得人缘，获得不少舆论支持。比如民国建立一年后的1913年就有人把“民国”比为“盗国”，说“人谓民国，吾谓盗国。何以故？曰：权不在民而在官，虽在官如在盗也”。[125]更有人说“民国政界旧毒未去，新毒又生，其黑暗乃较前清加甚焉”。这位作者还举例说，一些不得志者“更假共和自由诸美名，而倡为无意识之二次革命说，如争宋案也，反对大借款也，表面视之未尝不一腔热血为国家、为同胞计，实则借题以谋其个人之权利者，亦比比是也”。[126]由此推论出“共和之去专制，盖一间耳，仆专制而谋共和，亦仅仅牺牲帝王个人之幸福，而谋世人一部分之少数幸福耳。若夫为同胞全体、为世界全体谋最大多数之最大幸福，则舍无治主义外，其道固未由也”[127]。其他类似言论还有诸如把选举运动看作贿赂横行的场所，立法的目的仅是为了加税中饱私囊，吸榨贫民膏血，至于争城搏战，杀人盈野的“军国主义”行为，法律警察的治理设计均是富贵强者自嗨的把戏。

杨国强在近期的研究中就发现，梁启超说中国人所希望于国会的理由“图治尚其第二义，而救亡乃其第一义”。说得更清楚一点就是，中国人开国会的目的首先考虑的是如何保卫国家，彰显民权的功用被推至第二位，形成一种奇特的国家至上的议会政治。而欧洲的历史一开始就决定了立宪政治中的议院，其生来的本分并不是襄助政府，而是限制政府，这种设计与民国初期的立宪格局正好相反。[128]杨国强的判断恰好也验证了民国初年无政府主义者对中国式民主政治产生不信任感的思想渊源之所在。

无政府主义者还把宣传“国家”之害处的触角延伸到了士兵和平民阶层。在一篇《兵士须知》的文章中，作者首先发问道：“咱们入营当兵，爱的是国，还是为的吃穿呢？我想人人都为的是吃穿，没有一个肯爱国的。”为什么要这样说呢？因为“家是咱们人人都有的，若说到国，那一点儿地方是我们的？那一个地方是我们认识的？像那当官

长的，他们可以就他们管辖的地方，向他们管辖的人民征收租税，克扣粮饷，还可以拿一国一省的名义，把大家靠着生活的各样产业，押卖给外国人，得些个金钱，同着少爷们、姨太太们胡花乱糟，把国当做他们的摇钱树、护身符，把国内的人当做他们的家人奴婢，鸡犬牛马。非藉着这个国字，他们就不能卖大家的业产，夺大家的吃穿，所以他们张口也是爱国，闭口也是爱国。像我们当兄弟的，除非在自己家里吃饭不用花钱，此外任你到了甚么地方，见了甚么人，都是吃饭花饭钱，穿衣裳花衣裳钱，那里是我们的国家呢？”[129]仔细解读这段话，作者已经从“爱国”退回到了“爱乡”的层次，从表面上看，与当年梁任公号召民众突破家庭或家族的视界，培养自己爱国情怀的设想相比，明显是一种倒退。但是如果把这段话放在无政府主义的思想脉络里加以解读，就会发现，对家乡热爱的回归，不仅仅是一个反“国家”建制的问题，一种尝试用新的“社会”组织形式替代“国家”的设想从此呼之欲出了。

对于从辛亥到五四这一代知识人来说，如此强烈的“国家”幻灭感的产生经历了一个漫长的过程。民国初年的政局乱象固然是质疑“国家”言论产生的一个重要起因，但四年后爆发的第一次世界大战对中国学界的刺激完全不亚于清廷倾覆所引起的震动，同时也进一步强化了知识界中一部分人对“国家”作用的进一步反思和批判。如果说，对“民国”的怀疑还局限于国内政局动荡造成的不安和疑惧，那么，第一次世界大战爆发引起的欧洲国家之间的争夺和冲突，以及由此引发的劳资纠纷、社会动荡，却彻底使得中国在未来需要模仿的榜样和偶像瞬间坍塌，由此造成的心理绝望感在梁任公的《欧游心影录》中已经有了充分的表现。在五四运动发生后的几个月里，对“国家”的功能作用进行彻底批判的言论仍不断涌现出来。这个阶段对“国家”作用的批判，虽然多少继承了民初舆论界反思的旧理念，但也增添了不少新的内涵。其中最主要的内容就是把抨击的视野扩大到了世界范围。比如在一篇题为《国家的处分》的文章中，作者把“国家”比喻为一种“奴隶圈”。文章开头就指出：“这回的大战（引者按：指‘一战’），奴隶圈几乎被新潮激荡破坏了，现在还有人抱着‘姑息之爱’，极力把这个奴隶圈套住。”作者又说：“这个奴隶圈是什么？我大胆老实答一句

道：这奴隶圈就是你们奔走、呼号、运动、所救的一个国家。国家就是权力。你们把总意挤在权力的下面，权力筑在国民总意的上头，试问这个总意还有什么活动？”[130]

“国家”信仰的崩塌体现于作者在欧战结束的背景下列举“国家”的罪状，其中包括四条，第一条认为“国家”是战争的导火线。就欧战而言，“起初就是德意志把国家主义尽量发展，旁的国家看得眼红了，也把自己的国家主义和德意志的国家主义相斗，于是大战争成了。因为国家没有不以侵略为目的，因侵略所以扩充军备，有军备就有战争”[131]。第二条是国家以少数人压制多数人，这条罪状在早期无政府主义论述中即有批评，民国初年也有舆论涉及此意。最有新意的是第三条，即国家是妨碍人类共同的生活的障碍。原来没有国家，国家建立后，“一国有一国的组织，一国人有一国人的情感。因为组织情感不同，所以这一国人不能和那一国人自由交际，不能共同生活，况且为国家权力所限，往往酿成国际经济的竞争。若是没有国家，社会的经济就可以立时均等”[132]。第四条标明为国家是保护阶级制度。

因此，宣判“国家”作为偶像的倒塌乃至最终把变革失败归罪于“民国”的看法，逐渐演变成了无政府主义倡导新型社会革命的前提，也为“社会”理念的最终形成和传播做好了铺垫和准备。

“社会”观念的引入与新型“自治”组织的建立

目前的研究进展表明，已经很少有人把五四视为单纯的历史事件予以认识了。五四就像一张深具文化象征意义的符号之网，各种组织与人物分别以激进、保守和调和的面目交织活动于其中；而且它还是一个不同思想纠葛对话的场域，各种对立的思想潮流在这张网中不断发生碰撞和交锋。五四作为历史关注对象的深层含义尚在于，在潮涨潮落般起伏的思想流变中，我们有可能尝试把握出一条范导五四走向和主调的嬗变线索。

以往相当一部分的五四研究著作，均比较认同于梁启超当年所划定的中国思想演变“三阶段论”。梁启超在《五十年中国进化概论》

（1923）中，曾列举出近代中国有一个从器物到制度再到文化的由浅入深的迭次变革过程，与这三个阶段依次相对应的近代事件即是洋务运动、戊戌维新运动与五四新文化运动，五四作为变革的终端明显是梁氏按照现代进步史观的演化逻辑所确认的。这一逻辑表明，中国近代化的历程必定在某个关键阶段相应体现出某种中心主题的递次演进过程。姑且不论任公对中国近代化所进行的历史现象学描述是否具有合理性，这一认知逻辑的前提肯定是以中国知识人对现代国家的建立始终保持一贯的热忱信仰作为依据来加以划分的。然而，单就其三阶段论证均以现代“民族—国家”理念为凭这一点而言，即令人顿生疑窦。因为五四新文化运动在形式上的展开，绝不仅仅是对戊戌维新制度设计程序的一种反动，而且也是开始在思想层面挣脱现代民族国家语境钳制的一个开端。五四的核心主题不仅已从国家制度的建设转入了文化哲学的论辩，而且还开始瓦解了早期维新派和革命党人所阐述的民族主义理论框架。

五四时期的“社会”概念作为中心话题的出现基本取决于两个因素：

其一，第一次世界大战以后，中国作为“民族—国家”在世界秩序中的位置发生了深刻变化。从晚清到民初，中国知识分子的奋斗目标始终是，借助社会达尔文主义的基本理论不懈地促成中华民族在世界格局中占据自己应有的地位。其方法主要是通过凝聚民力、民意，鼓动参与上层政治体系的设计与改造，由此达致制度变迁与国家富强的现代化目标。大多数知识分子基本上笼统地认定，西方国家即是具有普世意义的现代“民族—国家”的标准形象，而根本无暇也无意过多地细究现代资本主义国家内部是否存在诸多政治体制建设以外的缺陷。可是经过第一次世界大战和俄国十月革命以后，西方资本主义国家内部的社会问题，如劳资纠纷、社会财富分配不均以及身份不平等现象，通过革命的过程被揭示了出来，这些问题的显露最终导致了西方国家作为政治改革标本形象的瓦解。资本主义国力出现衰竭的信息一旦反馈至中国国内，必然引起剧烈的思想震动，它不但迫使中国知识分子必须重新确认中国在世界政治经济体系中的位置，寻找新的认同空间，而且也使他们需要重新考虑今后思想启蒙与变革的取向与范

围。

第一次世界大战结束后，资本主义国家中劳资纠纷以及各种不平等现象的频繁出现，不断在破坏着非西方国家人民眼中现代化偶像的眩目光环。经过第一次世界大战和十月革命，“全球化”内部的这些紧张冲突关系终于全面地公开化了。梁启超在《欧游心影录》中已初次对之做出反应，他质问道：“国富增进了究竟于我有何好处？你们打着国家的旗号谋私人利益，要我跟着你们瞎跑，我是不来的。这种思想，在战胜国的劳动社会中，已是到处弥漫了。”[133]梁启超还把“国富”以后导致的社会腐败问题归结于达尔文的生物进化论思想无止境的蔓延，因为西方借达尔文的生物学作为基础，“所以就私人方面论，崇拜势力、崇拜黄金，成了天经地义；就国家方面论，军国主义、帝国主义，变了最时髦的政治方针。这回全世界国际大战争，其起源实由于此；将来各国内阶级大战争，其起源也实由于此”。[134]

在梁启超的论述中，无论国际还是国内战争的消除，都已不是由进化原则所限定，国与国之间的政治问题应该服从和取决于社会问题的解决。中国在第一次世界大战以后被更深刻地纳入资本主义世界体系时，似乎同样开始面临着诸如劳资纠纷与经济压迫等资本主义“商品链”现象，“因为现在世界的经济关系是连带的，资本家中间有他们自己的联络，所以在没有绝灭资本时，我们绝对没有自由的经济生活”[135]。资本主义的弊端已不是由国家来限定，而是全球化的现象。资本主义由进化崇拜的偶像，一变而为人类应共同挞伐的恶魔。也正是在这个意义上，十月革命的成功经验自然就被中国人当作全球革命的意识形态法则（a global ideology of revolution）加以接受了。

除了“欧战”的影响以外，五四运动的发生还有另外一个中国式源头，那就是无政府主义的迅猛传播。20世纪40年代，有人在回顾五四发生的历史缘由时，就提出“无政府主义是促成五四发生的重要思想渊源”，其理由是当时在青年中流行的秘密书籍是《自由录》《伏虎集》等无政府主义小册子，青年认为其中的思想与康有为的《大同书》和谭嗣同的《仁学》有相通之处。那一代青年已不看《扬州十日记》等书，而看起了克鲁泡特金、托尔斯泰的著作。[136]

有意思的是，中国无政府主义刊物中的大量言论，正是把十月革命当作一种“社会革命”而非政治革命进行鼓吹的。如《劳动》杂志中刊有《劳动节》一篇，文中称俄国革命“消灭资本制度，夷去私产所有权，同时执行，共同生产共同分配之原则，并适用于革命后之新俄国”[137]，最终实现了社会革命的梦想：“至是旧社会乃蜕化其一部分，向之所谓‘乌托邦’（Utopia），所谓‘幻想主义’（Idealism），所谓‘梦’（Dream）者，悉实现于人间。”[138]他们认为十月革命的意义并不在于在政权结构上推翻了沙皇和资产阶级的统治，而在于有可能实现真正意义上的人类平等和财富的平均分配。十月革命使五四后期尚沉迷于文化讨论的一部分知识分子感到震惊，他们纷纷认为，西方社会内部所发生的各种不平等现象具有世界性的普遍特征，西方资本主义面临的困境既是西方的，又是中国的。十月革命的启示在于，中国人完全可以借鉴西方自身社会改造的经验，并把它应用于中国社会自身的更新与变革，这个主题的出现似乎早已越出早期知识分子凭借国家实体抗衡西方列强以谋求民族生存的社会进化论命题了。同时，这一主题意识的强化，已经开始重新塑造中国人对国家与社会关系的看法。对于无政府主义者而言，由于他们强调淡化国家的作用，所以往往把第一次世界大战后西方世界的问题与中国面临的问题在普遍意义上等同起来，作为一致需要解决的对象。普世的“大同主义”由此变成没有国界限制的共同追求。

以“国族意识”让位给社会革命演进法则的思路，甚至影响了李大钊、毛泽东等对世界革命总体趋向的把握与认识，从而在五四后期，特别是在20世纪20年代以后，逐渐替代了以知识类型学比较为依据的中西文化讨论，成为知识分子群体中的主导思想。

其二，民国初期有关建立现代民族国家的讨论，至五四后期已经面临着一个无法回避的问题。“国家”作为现代政治实体，虽可在理论设计上使中国达致富强的目标，这似乎与原来构想的世界现代化总趋势是完全一致的，但是，第一次世界大战结束以后，人们已逐渐形成了如下共识：在国家实体之间同样可能出现财富分配不均与人性衰退等负面现象，所以，所谓国家建设和民族自立的问题已远不只涉及上层民主政治运作的成败得失，而且也关系到如何在国家制度建设之

内，甚至之外合理安排社会秩序，以解决社会分化带来的不公平后果。以上共识的达成正是以早期“民族—国家”理论的反对者面目呈现出来的。

从历史线索中追寻，知识界开始关注“社会问题”，远不止始于五四时期。据考，1891年12月，《万国公报》节译了美国作家爱德华·贝拉米描述2000年人类达于社会主义社会的小说《回顾：2000—1887年》（译名为《回头看纪略》），中国人从中第一次了解到美国社会也存在贫富悬殊的问题，以及美国人如何构想未来理想社会的平等方案。1897年，由傅兰雅口译、应祖锡笔述的《佐治刍言》及法思德著、汪凤藴译述的《富国策》等书问世，其中有相当篇幅涉及了各国工人和工会为减轻劳动强度和避免贫富悬殊，要求缩短工时、增加工资以及平分产业的种种主张，[139]并特别介绍了空想社会主义者欧文和傅立叶的基本思想。“戊戌变法”失败和亡命日本的新型知识分子，如梁启超等人，已经通过日本的传媒和舆论界接触了社会革命的思想。如1900年7月26日，梁启超主办的《清议报》刊登了日本引进“Socialism”思想的先驱者加藤弘之所写的长文《十九世纪思想变迁论》，文中论述了人类思想正在从国家思想向社会思想演变的必然趋势。[140]梁启超在《社会主义论·序》中明确指出：“社会主义，虽不敢谓世界唯一之大问题，要之为世界数大问题中之一而占极重要之位置也。”[141]这一时期的孙中山也提出“举政治革命、社会革命毕其功于一役”的思想，通过亨利佐治（Henry George）[142]的“单税法”，从私人手里收回土地，“以付之社会公共之所有”，最终实现土地国有的目的。[143]

然而细观其意，无论作为维新派的梁启超，还是作为革命党的孙中山，都无意超脱国家控制的政治框架来单纯谈论社会革命与改造的问题，他们把社会改造仅仅视为“民族—国家”建设范围所应包含的内容，是政治变革过程的一种自然延续。进而言之，社会革命亦必须在政治威权的庇护下才能达于成功。梁启超称此为“国家社会主义”：“盖国家社会主义以极专制之组织行极平等之精神，于中国历史上性质颇有奇异之契合也。”[144]尽管实现富强的结果之一肯定包括人民对财产占有的平等，但国家社会主义的首要原则显然不是关注于国家之内的

财富不均与阶层冲突的现实状况，而是如何使财富的积累与增长成为生存竞争的筹码与资本。因此梁启超主张通过奖励资本家，“国家则珍惜而保护之，使其事业可以发达以与外抗，使他之资本家闻其风，羡其利，而相率以图结集，从各方面以抵挡外竞之潮流”[145]。结论当然是：“吾以为中国今日经济界之前途，当以奖励资本家为第一义，而以保护劳动者为第二义。”[146]社会革命之中心任务在此重又埋没于国家竞逐于世界的泛政治阴影之下了。

五四时期真正力图摆脱民族国家建设的政治主题，以及文化论辩中“激进—保守”双峰对峙状态的知识分子群体是无政府主义派别。无政府主义者的一个最大特点是，他们不但不以现代“民族—国家”的需要界定自己的社会改革主张，反而把废弃现代国家的制度框架作为实施社会革命的前提。在无政府主义者看来，国家不但是战争的导火线，少数人压制多数人的机构，而且国家通过保护阶级制度妨碍人类共同的生活。[147]他们如此立论的理由是，民众以往都是过于笼统地把国家作为与列强抗衡的工具来加以认识的，人们往往为外交上的刺激和救亡的激情灼热所动，常常不假思索地盲目认定国家自强的政治目标可以涵盖和替代任何其他的具体目的，可是“一细心考察国内的情状，就如冷水浇背了”[148]。因为在国家作为富强机器所经历的凯歌行进中，正伴随着国内贫富分化和阶级不平等状况的加剧。“祖国主义”的口号变成富人欺诈穷人的卑劣借口，“窃贵者之赖以制人者，其惟祖国主义乎，祖国主义之性质与宗教同，而其迷信则更甚于宗教”[149]。正因为“祖国”在现代国家理论的建设过程中已经被宗教化了，极易为窃国大盗及政客所利用，所以无政府主义者扬言，民主国家与专制国家由于均不能解决好中国国内的社会问题，故而都应予以取缔：“吾辈国家思想早经绝灭，故不拘构于一隅之祖国为吾辈之前提。吾辈之目的在人类平等、世界大同，故吾辈之祖国舍全世界则不知也。”[150]“无政府主义”就是“无中心、无畛域”，“无中心，故可无政府，无畛域，故可无国家”[151]的口号对于五四时期那些具有激烈反叛性格的年轻群体具有巨大的吸引力。

无政府主义进入历史舞台的时间颇为耐人寻味。无政府主义思想在中国尽管起源颇早，如19世纪末的最后十年即已处于酝酿阶段，可

是直至20世纪的头十年间，无政府主义的势力仍明显处于相对弱势的边缘状态，原因可谓不言自明。当时中国面临的首要抉择是如何塑造一个新型的现代国家以摆脱晚清的专制统治，以及如何重构政治系统以便使大多数人有机会参与到政治决策中来，进而通过政治参与扩大对国家的忠诚，其中自然还包括为国家力量的壮大建设一个富强的物质基础。这些目标与无政府主义企图消灭国家与权力之间的连带关系，取消民族国家的边界，以“社会”为改造出发点的策略取向迥然有别。

无政府主义一直急于重构个人与社会之间的关系，以及确定个人在社会而不是国家中的位置，这与辛亥革命以来把个人与“民族—国家”的整体利益和建设目标相勾连的国家主义策略相违背。在无政府主义者的眼里，以国家主义名目立论的任何言辞和构想都是实行社会革命的障碍，克服国家权力对个人的限制恰恰是其重要的目标之一。

无政府主义的社会改造目标也与立宪派及革命党人的国家社会主义理论和实施路径相抵触。有趣的是，不像梁启超、孙中山等人那样对欧美宪政国家推崇有加、崇拜之至，无政府主义者把主要目光投向了以专制著称的俄罗斯帝国。在他们看来，英美民主政体与俄罗斯专制政体几乎无甚区别，“自国家观观之，则若英、若美、若法、若德、若意、若奥者，虽不能圆满其功德，而犹足以自豪矣；若以世界观观之，则此世界诚不解其为何世界，虽谓之为至不文明之世界，具大智慧者，必不以吾言为呓语也”[152]。

他们认为20世纪之曙光必出现于俄国，因为俄国虚无党实行社会革命的决绝精神，乃是源于专制制度的压迫过甚。但俄国并未经过欧美争取建立民族国家的阶段则恰恰是幸事，理由是俄国人民“亡国之观念无有也”，由此可以超越国家主义的崇拜时期，直接进入社会革命的境界。

中国的无政府主义者已经提早意识到了全球化资本主义浪潮对中国社会的危害性，从而既想超越国家政治制度设计的阶段，批判以西方模式为榜样构造出的国家政体，同时又试图完全绕过国家的控制，

寻求解决诸如个人平等、经济均分等更为复杂的社会问题。总体而论，他们不是从“中国”，而是从“世界”意义上判定了现代化国家的普遍不合理，同时这种判定又是以对国家内部的不合理现象予以批评性认识为出发点的。我们可以看到，在民族主义的激情潮流仍主导着中国知识分子的策略走向的20世纪最初十年，无政府主义舆论无疑只能居于相当边缘的状态。

无政府主义的真正崛起是在第一次世界大战爆发和结束这段时期，与五四新文化运动的兴起时间也有重叠的地方。前文已述及，第一次世界大战在中国知识界引起的震动在于，原来作为现代民族国家偶像和榜样的欧洲内部突然发生了剧烈冲突，从而使中国知识界对现代民主“国家”制度的有效性和合理性产生了严重怀疑。原来以反抗清朝建立民主国家为目标的一些人，本来就对民国初建的乱象深感不满，现在又遭逢对西方现代民主体制的梦想趋于幻灭的特殊历史境遇，自然需要重新思考中国未来的出路选择。无政府主义者就是这批探索者的先驱，他们首先营造了一个舆论氛围，认定“国家”是中国未来进步和发展的敌人，不遗余力地破除国人对“国富兵强”即可提高人民福祉的神话。受到欧洲大战扩充军事力量给人民生活带来深重灾难的教训，无政府主义者把增强军事实力看作少数强权者奴役人民的一个阴谋。其实在第一次世界大战爆发之前，无政府主义者就已经开始营造出一个对立公式，作为阐述自己批判立场的理论依据。这个公式大体可以做如下表述：

清王朝—“专制”，民国—“民主”



贵族—官僚—资本家（同构关系）

“无政府”—大同世界



平民—工人、农民和劳动者

这幅图的内涵在于，虽然那时候清朝尚未灭亡，无政府主义就已提前预测到世界格局将要发生重大变化，即未来世界不是封建君主制与人民之间的对抗，而是现代民主制度下资本势力和广大民众的对抗。下面这段议论说得很明白：“立宪国，亦何独不然？公共事业，虽不置之罔闻，然军备则出全力以修之，争战则乱掷国债券以成之。又恐人民之疑之也，故托言以掩饰之，曰‘对于国之义务’，又以激励之曰‘兵强则国盛，兵弱则国衰，盛则荣而存，衰则辱而亡，亡则我等为他国奴隶而困苦不堪矣’。……殊不知此为少数独据强权者之自为计也。”[153]同时又说：“今之大资本家，实凶悍之大盗也。借钱势以示威福，纵奢侈。……今欧美之土地，日滚于少数之资本家之手，农民租屋租田，以养一身尚不敷，何况于八口之家，可以使其无饿矣。工人入厂工作，仰资本家之鼻息，终日勤劳，得保无饥，一有疾病或停工，则全家惨然。故其困苦与不自由之差，当以资本家之多少为比例。呜呼！财产不废，则贫富之悬隔日距。忍令少数资本家之安于逸乐，而大多数平民之终于困苦乎！则反对财产，实为锄资本家之横暴，而救平民之困苦也。财产废而为公共，无食人与食于人之分，而贫富之别，饥寒之忧绝矣。”[154]

这段话有相当强烈的预测性，其精要之处是提前把立宪国的国民当作受压迫者，同时试图区分“国家”与“社会”之间的界线，尝试用“社会革命”的方式解决“立宪国”面临的诸多难题。下面这段文字把这层意思表达得更加明确：“社会革命为二十世纪之革命，为全世界之革命。社会主义与国家主义不能并立者也。国家主义主自利，社会主义主至公。盖国家主义其根性来自帝王，而社会主义来自平民。帝王与国家主义尚专制，尚自私；平民与社会主义尚自由，尚平等。故帝王之言曰保国，国家主义亦曰保国。由是而知此二者之性质同。……故帝王主义与国家主义二者名异而实同。至社会主义，一言以毕之曰自由、平等、博爱、大同。欲致此，必去强权（无政府），必去国界（去兵），此之谓社会革命。此二十世纪之革命，此全世界之革命。质言之，国家主义保少数人之利益，社会主义保众人之幸福。”[155]

在无政府主义者看来，旧有的革命党通过革命方式建立的民国难以实现平民的愿望，所以必须再来一场迥异于“国家革命”的“社会革

命”，这就等于重新定义了“革命”的内涵，也为知识阶层的奋斗寻找到了一个新的目标，同时也提供了一种新的动力。而第一次世界大战的结果也部分印证了中国无政府主义者预测的准确性。我们可以再举李石曾的一段话做例子，以说明其预言的精确程度。李石曾在1907年就说过：“如有两国交战，胜者得赔款、土地，而败者失之，军人之死，两国均有。请思赔款出自何人？出自小民。死伤者何人？小民！表面观之，某国胜，某国败，其实则不过君胜民败。由是而知国家主义无他，即助君长富者贼杀小民而已。”[156]

无政府主义者特别强调“经济”分配的重要性，他们发现现代民主国家的害处是经济的垄断远甚于专制国家，褚民谊就批评说：“盖政治专制之害，而代以经济垄断之毒。”[157]民国以后，无政府主义者反对的首要目标是“资本制度”（Capitalisme）。[158]在漳州散发的传单中，无政府主义者也强调“社会革命”是一场“经济革命”，和从前的“政治革命”不同，“经济革命固然先要把吃人政府推倒，更要把吃人的资本家都铲清光。以后不许某人得有私产、不做工的不许吃饭，其余间接吃人的伪道德伪名教，一律肃清；那么，我们清白的平民，只有做工吃饭，吃饭做工，绝对自由，极端平等”[159]。即使一时消灭不了“祖国”，也要区分“富人”和“平民”的“祖国”。而所谓“平民”之“祖国”是没有国界的，是“全世界”的代称。有人就表示：“吾辈与富贵者立于反对之地位，故吾辈不应爱富贵者少数人之祖国，当爱我平民共有之祖国。我平民共有之祖国何在？全世界是已。吾辈国家思想早经绝灭，故不拘拘于一隅之祖国为吾辈之前提，吾辈之目的在人类平等，世界大同，故吾辈之祖国舍全世界则不知也。”[160]于是，民初的知识界中，“社会”渐渐变成了无政府主义者的招牌和口头禅。只要一谈到排斥政府，倡导社会改革，几乎都会被视为染有无政府主义色彩的言论。无政府主义者也确实以此自居自傲。张继就说过：“无政府党以万事之责归于社会，盖社会之成立，为一切人，一切人之所欲者，社会有使其充足之责。”[161]

无政府主义者虽然清晰地界定了自己的奋斗目标，但其提出的各类设想很像是一些激励人心的政治口号，对“什么是社会？”这个问题的描述也多限于“大同”“全世界”等新旧词汇，给人的印象是“社会”好

像漫无边际，没有一定的范围，对“社会”的内涵也缺乏细致具体的说明。不像其他政党对国家政府的职能和运作有十分清楚的界定，无政府主义者在许多地方只会笼统地说，我们的目标就是“无国界，无种界，无人我界，以冀大同；无贫富，无尊卑，无贵贱，以冀平等；无政府，无法律，无纲常，以冀自由”[162]。这样的说法未免过于模糊，至于如何实现这些目标，具体行动步骤如何展开实施等议题则很少有人认真讨论。总体上，这些言论给人的感觉是读起来慷慨激昂、痛快淋漓，却始终处于“破”大于“立”的摇摆状态。

尽管如此，如果仔细爬梳无政府主义者的相关言论，我们还是可以发现一些有关“社会”观念的来源和实际功用的讨论。他们也慢慢意识到，如果不给予“社会”这个关键词一个严格确切的边界和定义，就很难真正传播和推广无政府主义思想，因为思想界有关现代国家民主体制的讨论数不胜数，要与之抗衡，就必须具备相当的理论诠释实力。可是从现实来看，无政府主义者面临的最大困惑，就是他们仰慕的一些西方理论家所提出的社会变革方案，无法与中国的现实语境合理对接，进而成功地转化为自身的实际经验。与之相反，早期的中国无政府主义者却频繁地从中国古代思想资源中获取了不少灵感。这方面的例子可以举出很多，比如在刘师培与何震的早期文字中，就已开始论证中国社会是一种“放任主义”，他们直接挑明“中国自三代以后，名曰专制政体，实则与无政府略同”。

具体而言，中国的儒道两家思想均主张“不干涉主义”。儒家“虽崇礼教，然仅以德礼化民，不欲以政刑齐民，醉心于无讼去杀之风，一任人民之自化，此固主张非干涉者也”。至于道家的代表老庄“则又欲废灭一切之人治，一任天行之自然，制度典则，弃若弁髦，则亦主张非干涉者也”。不仅是儒道如此，整个中国学术都被认为“以非干涉为宗旨”，那么“中国数千年之政治亦偏于放任，视人治为甚轻”。[163]中国的法律不过是“虚文”，官吏形同虚设，人民没有依赖官吏的心理，官吏对于朝廷也是“虚诬相饰”，这样就造成“举国之中，无一有权之人，亦无一奉法之人”的局面。[164]到了这个地步，政治的放任状况就发展到了极端的程度。无独有偶，刘师培思想的继承者刘师复也曾表达过相似的意见，他也觉得政府法律对制止社会混乱是完全无效的，

最终解决问题还是要靠“社会组织”。师复的看法是：“法律非能止社会之扰乱者也，扰乱之起由于争，人之有争，由于社会组织之不善，非法律所能为力。观于都市之地，法律最严密，而争讼犯罪者最多，乡野之地，往往为法令所不及，而争讼犯罪者绝少，此法律无益于社会之明证。”[165]这个思路仍明显脱胎于古代的“无讼”思想。

至于说到中国的地方治理，刘师培给出的评价是：“况中国之政府，以消极为治，以不干涉为贤，虽有政府之名，其去无政府也几何哉？”他又批评那些妄议中国政府不负责任，是极端腐败政府的言论说，那是“不知中国人民正利用其政府之腐败，以稍脱人治之范围，而保其无形之自由”。[166]所以他的结论是“由是以观，则实行无政府主义，以中国为最易，故世界各国无政府，当以中国为最先。盖中国人民，其平昔之思想，久具废灭人治之心，故废兵废刑废财之说，屡见于古今史册”[167]。

国人自古即具“自治”之能力的看法在当时颇为流行，以下议论堪称代表：“中国人酷好自由的根性狠深，自治能力亦极富；因为‘自生民以来’就是自生自息，自生自死；概未受过大官小官的教养抚恤，亦未受过兵丁警察的保障护卫，就是人民的事，人民自己能干，何劳你们—官吏兵警—越俎代庖呢？”[168]

年轻时的毛泽东也同样觉得中国自古就有“自由”的传统，他在《讲堂录》笔记中曾这样写道：“中国固自由也，人民与国家之关系，不过讼狱、纳赋二者而已，外此无有也。故曰：日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉！惟无关系也，故缺乏国家思想、政治思想。”他对比中西历史，得出的结论几乎和当时的无政府主义者没有实质差别，说：“中国自由，西国专制；中国政法简，租赋轻，西国反之（满清不专制）。”[169]毛泽东写下这段话的时间是1913年，民国已经建立，其笔记却说清朝不专制，显然他不是在“民主”还是“专制”的政治框架内发表自己的看法的，其深意乃是在于揭示中国基层社会的“无为”和“自由”的状态。

还有一种近似的说法是，中国人富有“自治”与“互助”的本能，这

个印象仍然是从中国传统底层社会里边的情形推导出来的，因为一般中国人在遇到偶然的灾患，如兵燹、土匪、水、旱、偷盗等侵害他们时，总能在很短时间内招集村民会议，讨论对付此种公敌的方法，共同抵制。农民在收割忙碌时，时时共同协助，互用农具与牲畜，或于某家收割时，全村农民，或全村农民出其壮者一人前往援助。有时候还会出现数村联合相互扶助、相互防御与共同娱乐等情况，如联合息讼会、联合赛会、联合定期市集，等等，都是由人民原始的“自治”与互助的本能表现出来的事实，并非受教育、法律、政法等影响而后产生的。这是古代的情况。这些乡村的自治特色一直残留到20世纪初，因此可以作为在中国现实境况下实施“自治”的基础。当时即有人发现：“现在中国到处各村都有村社，由村民自由推举，或轮流出来主持者数人或十数人，辅佐者数人，奔走者数人。其名称如社首、执事、乡约等，皆由极自由、极共同的精神表现出来。这些人在此种共同的精神之下，永远想不到自私的念头。此外有息讼会、公仓等。一村而外，有数村或数十村的大联合村社，或谓之里，较大者谓之都，皆由村联而成，执行各种兴利除弊以及娱乐之事。如公共息讼会、公共守卫团，以及公立学校、联合赛会等。自县以下尚都遵守着原始的风俗，这些风俗还没有受到恶劣制度多大影响。”[170]无政府主义者只需把大多数革命家的视线从繁华的都市牵引到荒凉自然的农村里去，帮助他们改善和重建“自治”机关，怂恿他们重整“自治”村落的联合，就具备实现“社会”改造前景的能力了。

中国社会历来采取“放任主义”而缺少“人治”的这套说辞，与近代以来舆论界所倡扬的中国纯属“专制”社会的逻辑完全相反，之所以会产生如此悖逆的看法，乃是因为无政府主义者在观察中国历史的结构变化时，已经再也不从上层的制度构造入手了，而是把眼光完全集中在了如何评估基层组织的状态，力求从中寻求变革的方案。这不由让我们想到，习惯从底层视角观察中国社会的费孝通先生也曾提出了乡村社会史“无为政治”的观点，并循此发展出中国社会“双轨制”的看法，后来又被人归纳为“皇权不下县”。[171]可见，如何认知传统中国的治理风格，一直是民初以来知识界持续关心的议题。在中国从传统向现代急速转型的大背景下，权力机构到底是“专制”还是“无为”，本

身就不是一个单纯的学术问题，如果幻想就这一议题辩论出上下高低，几乎是一个奢望。但是如果从无政府主义的视角出发，理解其挖掘传统的深意，其论述与费先生观点之间所构成的连续性脉络却又清晰可见。

不可忘却的是，中国近代学术几乎毫无例外地难以摆脱西方言说模式的控制，所以无论是“专制说”也好，“放任主义”也罢，其实不过是在与西方政制相比较的框架下，才形成其思想合理性的。从这个角度观察，无政府主义者正是要尝试脱离从政府上层制度寻究民主改革方案的政治学模式，从而把讨论的注意力转换成一种社会学式的视角。在这个现实语境支配下，从古典文献中发掘梳理政府与民众的“无为”表现，描绘中国基层社会的“无治”状态可能恰恰是对抗政治学言说的最佳切入点。如果忽略了这个背景，我们就无法理解无政府主义者那些貌似荒诞不经的癫狂言论背后所隐藏的深意。

一旦具备这种社会学式的眼光，无政府主义就开始不断批判中国从“放任政治”逐渐滑向“干涉主义”的民主政治言论违背了中国传统智慧。他们声称欧美之文明正是因为采取了“干涉主义”，所以才变成了地地道道的“伪文明”，最明显的例子是“如警察陆军及实业未尝不稍为进步，若即人民之安乐和易言之，则远逊于前，而民间无形之自由，亦今不若昔”。何震与刘师培提出了发源于“伪文明”的“干涉主义”的四个特点，即“以法治国”“建立议院”“振兴实业”和“广设陆军”，这些都属于危害中国社会自主性的恶劣举措。就以第一项而言，“饰以法治国之说，以范人民于桎梏之中”[172]。与欧美的“干涉主义”相比，中国传统“社会”起码具备三个实施无政府主义的条件。首先是“中国去封建之世已数千年，历代之守令，习于放任，甚至千里之地，所设职官不过数人，又苟其心思，坐待迁职，故于民间之情伪，不识不知。而下之于上，则又不以实应，以虚文相粉饰，故民生其间，得置身政法之外”。第二个条件是中国轻政刑而重德礼，用德教化民。第三个条件是中国的逸民、隐士和高僧“其心目之间，均不知政府为何物，以行其个人无政府主义。中国而有其人民习其风，故能逃人治之范围”。[173]刘师培还从鲍敬言的言论中寻找中国“无治”的依据，如鲍敬言说过“君臣既立，众慝日滋”这样的话，就被刘师培解读为“中国政由君

出，既言无君，即系废灭人治，与无政府之说同。至于废道德而弃法制，非军备而贱财货，尤属清源之论”。[174]

既然传统乡里制度已经创造出一种“无为”的境地，那么要从“社会”层面改革，岂不是直接拿来实施就行了吗？当年无政府主义者散发的一张传单中就直接说，共产主义就是传统家族聚居模式的放大和变形。这段文字是这样表述的：“假如我们的子孙把钱财当做公共的，能做工的人养不能做的人，有工做的人养没有工做的人，岂不是子孙食饭就稳固得多么。从前喜欢说九世同居不分财产的话，不就这样么。这个团体越大，子孙有食一层越发靠得住。所以，我们的子孙如果肯和别个人的子孙合起来，做这个九世同居不分财产也是愿意。不讲九世，就是九百、九千世也愿意的。不止两个家族，一百个、一千个、一万个乃至世界全人类，如果办到九世同居不分财产，在者安之，老者怀之，死有葬，疾有养。……老实说，这就是共产主义。”[175]这种设想虽然涉及不同家族相互联合的可能性，但骨子里还是“家族主义”的思维在起作用。甚至中国人的“谦让”“不争”“和善”也被当作一种“自由人的资格”加以对待。[176]

在空间的安排上，无政府主义者也基本把传统田园耕作的桃花源模式照搬到了对未来乡村图景的构想之中。比如有一个无政府主义者就想象出了一幅在家乡造梦的情境。且看他的描述：

> 如我乡有十里直径，里面住得有百家人，就将这百家人分为十区，每区十家，居一里之中，于十里之中设一公园，养老院、育儿院附焉。我们这十区的人，住的房屋，都是一样的，吃的也一样，穿也是一样，任你于十区中住那一区，任你于一区中住那一间屋，都可以的。若全世界都共产起来，那么，全世界都似这个例的，不要以为十里是这样，二十里就不是这样的，那就错了，然后计算我们这百家人所种之地面，百家人的力量可以把他做好，一年四季每季播种收割有几天，在那几天可以休息，大家于是每天就能限定做几点钟的工了。[177]

照这套模式运转下来，似乎每天的生活都可以安排得整齐划一，无论老少，衣食住行均没有差别。在这位作者的眼里，这就是未来社会的“自由”生活。所谓“自由”只反映在劳动分工上有所选择，而在穿衣、建筑、艺术欣赏品位上则没有个人选择的余地，一定要被统一安排在同一个模式之下。

在一篇题为《我的无政府主义的家乡》的文章中，作者更是把四川家乡的传统基层组织看作实施无政府主义的天然土壤。其中有一节标题就叫“土匪也讲道理的社会”。里面讲了两个故事。一个故事是说一帮溃兵滋扰地方，当地“袍哥”和“绅粮”等基层组织头领出面加以安抚后，得以使家乡免遭祸害。在整件事的解决过程中，政府无权过问。第二个故事是说家乡遭土匪抢劫，民众在自卫的过程中打死了两个匪徒，土匪扬言报复，又是乡里人物出面协调，平息事态，人民各安其位。作者称家乡这种状态为“原始的无政府主义”。[178]

有了上述乡村经验做参考，无政府主义者开始把能够被唤醒的群体定位在了广大乡村和基层。他们满怀激情地表示：“无政府主义的大本营”应该放在“辽远的我们从没有到过的乡村中，在那些自己防卫的农民团体里边，在黑暗的工厂之一角，在军队里，在各种社会活动的团体里。在革命骚动中间最勇敢的，最没有自己的利害观念的人们，他们在各处的虐杀中，大概已经流过许多血，现在活着还在准备着流的那些人们，就是他们，他们是无政府主义的基本部队”[179]。这些无政府主义的“基本部队”可以摆脱任何传统团体的束缚，自由集合自己的组织，从事各种活动，以推进“新社会”的到来。张继就觉得中国革命党把精力放在运动“中等社会”上面是不对的，因为中国革命党生活程度太高。欧洲的革命党均选择工人聚居的地方，如巴黎、伦敦东部的贫民窟。社会革命党与无政府党和工人杂居时，服饰也与他们相同。不像中国革命党一到国外就模仿绅士的态度，回到国内后就到学堂当教习，或入官场做官，仍口谈革命。让人觉得很不真诚。[180]

无政府主义者号召到乡村去的理由，也是因为农民具备了“自由

人”的资格，那就是“谦让”“不争”“和善”这些“人情浑厚”的特征。这类把乡村浪漫化的想法在当时的无政府主义言论中可谓俯拾皆是。有人发现，“我们生长在乡村的人，常看见鄙贱不义之财的所谓村夫俗子，和反抗官吏压迫而争取自由的老农佃户。……比较在这都市里的文明人，贪赃卖法，争权夺利，胜似千百倍！详考乡村中农民的社会生活，全是用情感作基础，用不着法律维系的。而住居中国大地的人，他们又最多数是农人，那么，欲实现无政府主义，非使大家都自觉不可，则我们住乡村去的运动，自不容缓了”。作者认为，那些鼓动都市个人和兵士的运动，只是“半截子革命”，不是彻底的“社会革命”。[181]

在上海的无政府主义者曾组织无政府共产主义同志社，并公布了自己的社政方针，其中包括可以自由组织各种公会，例如擅长农事者可联合同志组织农会，长于矿业者可组织矿会。这些组织公会的人都是劳动者，并不是首领，也非职员，无管理他人之权。会中亦无章程规则以限制人的自由。每人每天的劳动时间，大约是两小时，最多至四小时，其余时间都用来自由研究科学，以助社会之进化，或者“游息于美术技艺，以助个人体力脑力之发达”。[182]上海的这批无政府主义者概括说，要具备无政府主义者的道德其实不难，不外“劳动”“互助”而已。可是他们并没有考虑和处理在“劳动”与“互助”下的社会组织中，如何发挥个性自由的问题。虽然规定这些“新村”居民个个都有充足的余暇去自由从事科学艺术活动，但正如前文中提及的那个“造梦者”所想象的，“新村”中建筑和生活模式一律趋于整齐划一，不允许拥有自身的特色和鲜明的性格，这些似乎又与设计者的初衷相违背。

实际上，无政府主义言论中的相互抵牾之处相当多，比如刘师复就把“个人主义”思想与“互助”“劳动”行为截然对立了起来。刘师复脑子里的想法是，如果要想使人们彼此之间不会相互争夺，就要保证衣食丰裕，如果衣食果真丰富足用，争端自然就会解决。如果要想让人们做到亲爱互助，就必须共同生活，使大家的利害连在一起。要实现这个目标，如果各怀“个人主义”，人人各为其私，那么“爱他之念又从何而生？又如人之偷惰，乃由于雇佣制度职业不自由所致，终日为他人服役，焉得而不惰？若人皆劳动，劳动之结果即为自己之利益，自

无虑其偷惰，而反足以生奋勉之心”。[183]这里面包含一些逻辑矛盾，既然要讲个人自由，就要允许个体表达自己的愿望。无政府主义者相信，只要通过劳动，物质方面极大丰富之后，就自然不会存在私心了。然而艺术的追求却只可能是纯粹的个性表达，与利益的满足不一定构成正比例关系。无政府主义者往往想用物质利益的充分满足来替代和压抑个性自由的表达，如此构想完全违背了其最初所要达致的个人解放的目标，甚至流露出了某些钳制私人言行的“专制主义”倾向。

行文至此，我还可以再举个例子。在一篇题为《答怀疑无政府主义者》的文章中，作者以问答体的形式表达了在新型制度下如何“不妒奸”的一套想法。所谓“不妒奸”就是要求男女穿一样的装束。且看这段文字：“若男女一样的装束，那女子并没有半点好看，男子见了他决不起淫心，还有妒奸的事吗？女子服饰与男子各别，再打扮得妖精一般的艳丽，谁人见了他不起淫心呢。那女子因服装艳丽，不由的就兴妖作怪，秋波送情，百般的献媚撒娇，妒奸的事自然有的，就是刽子手捧着法律、拿着刀挨户禁止，也禁止不住。我常说不是男子好淫，实是女子引他行淫。”具体的解决办法是：“若能把女子装饰除掉，和男子一样的装束，必定天下太平，五谷丰登。”当有人问道，凭什么女子改男装，男子就不会动淫心呢？作者回答说：“你看坤班戏，那演戏的皆是女子。你看见出来个花面、须生、三花脸、小丑、小生，你也动情吗？你看男班戏，那演戏的皆是男人，若出来个花旦，你见了他，就忘记他是个男人，你就想将他搂抱过来，将你的身同他化合成一体才好。这就是凭据。”[184]

为了强化自己的观点，这个化名哀鸣的作者还坚持说报纸所载安徽女子蚕桑学校全体女生被大兵围校轮奸一案，不是大兵的错，是因为“那班女生打扮得妖妖艳艳，又作出一种顾影自怜的贱样，被军士们看见，那能不动情呢？”故而“弄出那场冤惨案来”。在作者看来，如果女学生都剪了头发，穿上军衣制服，形式和军队一样，威严庄重地出外游行，那些军士见了她们，“敬礼还来不及哩，那能起了淫心围校强奸呢”。[185]这种用现在的话来说从骨子里泛出的“直男癌”式思维，在五四前后的言论中当然不算多见，却也隐约提示我们，无政府主义思想中不仅暗藏着歧视女性的心理，而且也不时流露散发出压抑

自由的气息，这与其对未来社会进行统一规范设计的垄断理念大有关系。无政府主义者嘴上说崇尚自由，实际上自己的言行却难以摆脱幼时就被反复灌输的男尊女卑的价值准则。

在讨论如何借用传统“家族主义”思想资源时，中国的无政府主义者同样左顾右盼，莫衷一是，导致自己的观点处处透露出犹疑矛盾。在一篇文章中，有一句话概括出了中国无政府主义者借用传统的真实心理。这句话的意思是，在中国谋求“无政府社会”，并不需要“创为新奇”，不过整顿原有的状态，把那些无用而有害的废物除掉，使之适应世界的新趋势而已。[186]他们对“家族主义”一开始是持批判态度的。梁冰弦曾经列举出家族的四项危害：一是家族主义和人格独立主义相抵触，因为“人物之分，全在乎有没有‘人格’，既为家族之一员，人格独立即宣告取消”。二是家族主义为个性发展的障碍，个性不能发展，社会将是混浊的、无机的、永不进化的，家族对个性无形的抑制作用仿佛宗教一样，如果成为家族中的一员，便有许多制裁紧随其后，再也没有发展余地了。第三是家族主义和人的自由相冲突。因为对于家族成员来说，有祖宗的威权驾临其上，所以意志不能自由，思审不能自由。自由的骨子都没了，其余的身体自由只是末务。第四是阶级制度源于宗族。家族之所以和人格独立主义相抵触，之所以为个性发展的障碍，之所以和人的自由相冲突，不外因它重名分，名分便是砌成阶级的主要材料。家族以阶级而形成，社会亦因此凭借阶级而建立。梁冰弦的结论是：“我们首先从精神上解放起来，把那公公婆婆爸爸妈妈伯伯叔叔姑姑姨姨的名义一齐废掉，大家从新做起人格独立的人来。”[187]人格独立的标准是能够自谋职业，至于那些已经不能或还未担当职业的人到底如何安排，梁冰弦没有明确说明，只是说“本互助的精神，不叫做仰给于某人，这叫做互助生活”[188]。大体上这些人应该入驻“新村”中的公共育儿院或公共养老院等组织，这就是“新社会”的雏形。

还有人把家族之害与传统教育方式结合起来进行批评，如有人举证一些古典故事发问：“家族主义，一言以蔽之曰私而已矣。曾参事母，何以不事他人之母？燕山教子，何以不教他人之子？惟其私也。故纲常之说，从此发现。纲常之说，不平孰甚！相沿既久，遂成习

惯。”[189]还有人预想家族制度消灭后的情形是怎么样的，如下述文字：“设家族之界限破除，则个人为社会单纯分子，社会为个人直接团体。幼者之生，为继续现社会而生也，现社会自宜公育之；长者之老，为经过现社会而老也，现社会自宜共奉之，是之谓不独亲其亲，不独子其子。……家族以婚制为根抵，亲疏以家族为源流，绝其根抵，杜其源流，则种族同胞之观念自灭，世界于是焉大同。”[190]

无政府主义预测，只要物质生产得到极大丰富，人们就可以自由从事各种职业，至于“劳心”与“劳力”的差别也可以通过“互助”的形式加以解决。有人称“自由工作”是用脑，相当于劳心；自然生活相当于用体力，好比“劳力”；两者都不可或缺，应该“择其性之所近所好，而从事于劳心与劳力。劳心以求智识，劳力以操体力，劳心而不劳力，则身体软弱，而精神萎顿，劳力而不劳心，则思想不发达，而智识蒙蔽。故单劳心与单劳力者，为不合卫生。劳心即所以安力，劳力即所以安心。安劳相息，是谓最得卫生之法”。[191]

无政府主义的理想设计是想打破“劳心”与“劳力”的差异所造成的不平等，对此早已有人提出异议，比如有人就质疑说：“人人作工，固属平等，然同一作工，而有难易苦乐之不同，将谓量其才力授以相当之工作，则必有督理之人，此与有政府何异？此与干涉又何异？”[192]刘师培提出了一种叫作“人类均力说”的解决办法，大意是“即以一人而兼众艺之谓也”。他为此专门列出一张表，上面为21—50岁的人口做了阶段性规划，大致21—40岁每个人都要学习从事筑路、业农、开矿伐木、筑室、制造铁器陶器、纺织及制衣和綮饪等工作。40岁以上则需要从事运输货物、技师和医师等工作，这些工作看起来好像比40岁以前的工作显得轻松一些。50岁以后则入栖息所承担教养幼童的事业。

值得注意的是，这些工作的训练和分配不限男女，力求做到“男女所尽职务，无复差别。男子不以家政倚其女，女子不以衣食仰其男，而相倚相役之风，可以尽革”。男女从事职务平等的一个办法是一旦子女出生均送进栖息所，这样女子就不会有养育幼童之劳，可以毫无后顾之忧地与男人一起担负起同样的职务。[193]刘师培对男女同

工的构想与后来的女权主义论述十分相像，却没有考虑到男女之间天生存在的生理差别一定会影响工作的质量。事实证明，妇女大量参与男性的体力劳动对健康的损害至为明显。对各年龄段人口的职业工作分配，也远没有充分考虑和评估职业的多样性选择对不同人群的影响差异。

无政府主义者对弭平“劳心”与“劳力”之界限的乐观估计，并没有考虑到如此整齐划一的设计与人的心灵自由选择之间，恰恰有可能发生冲突。因为人在寻究自由的过程中一旦呈现“个体”的状态，就必然会对组织化的原则发生抵触。无政府主义者只考虑到了人群生活与物质生产丰富与否之间的单向关系，而并未瞩目于个体的自由未必与物质的丰富同步发展等这些现实问题。

以基层“社会革命”替代上层“政治革命”

五四时期无政府主义者的基本姿态和主张，是要通过社会革命颠覆所有的以国家为单位的权威制度。但无政府主义者并不强调个人在抽象意义上的绝对自由，而是主张个人在摆脱政治权威控制的过程中，恢复和回归个人的社会性。个人自由的绝对目标不是抽象地谈论人身肉体如何摆脱束缚达于解放，而是在重构个人与社会新型关系的基础上，破除压抑性的权威，创造新鲜的生活。

无政府主义者最终选择了将“文化”作为创造新生活的基本因素来加以研究和认识，只是他们所说的“文化”与新文化运动如日中天时中西文化论辩所采取的知识类型学比较方式却相异甚多。无政府主义者处理文化问题的方式，是尽量把它植入一个相对具体的社会情境里进行考量，强调的是所谓“社会的文化”。他们既反对把文化抽离社会语境做优劣比较，也反对把文化视为实现现代“民族—国家”制度建设的工具加以利用。例如吴稚晖就反对把“革命”与“教育”切割开来的做法。他认为那些提倡“政治革命”的人总是以权利作为诱导，这样即使激发起了革命的感情，也是因为权利诱惑的缘故。他觉得“权利者，又适为公德之反对。是革命与教育离而为二”。无政府主义者的态度

应该正好与此相反，目的是唤起人民的“公德心”。“公德心”的培养就是一种“教育”过程，同时也是一场“革命”，“所以无政府主义之革命，无所谓提倡革命，即教育而已；更无所谓革命之预备，即以教育为革命而已。其实则日日教育，亦即日日革命。教育之效果小著，略改社会之小习惯，即小革命”[194]。刘师复更是把“教育”看作实行“共产”制度的前提，他说：“若行共产，则教育平等，人人皆有科学之知识，所谓发明，非复少数人所专有之事，每日工作之时既短，研究之时自多，复人人可得试验之器械，斯时凡思想之缜密者，必能潜心研究，科学之发明比之今日，将有一日千里之势矣。”[195]

无政府主义者认为，在普通人的日常生活交往所构成的社会关系中发现文化的真谛才是最重要的。吴稚晖就自诩其人生观便是吃饭、生小孩、招呼朋友三项，这不仅仅意味着吴氏的科学人生观是一种“通俗化的形式与常识批判”[196]，更为重要的是，他在重新设定个人的位置时，确信应该把它置于更为日常化的生活与社会之流中，以免使之负载上更为沉重的政治使命。为了有利于深入分析，我们可以把吴稚晖有关“公德”的论述与梁启超在《新民说》中有关“公德”的阐发做些比较，以明其认知取向上的差异性。

梁启超在《新民说·论公德》一节中曾经把“公德”的建立与“合群”“建国”的政治理念密切联系在一起，他对“公德”的定义如下所述：“公德者何？人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也。”[197]同时，“人”与“群”“国”之间的关系就如子女受托于养育父母一样，完全是一种依附和回报的伦理关系，“群之于人也，国家之于国民也，其恩与父母同，盖无群无国，则吾性命财产无所托，智慧能力无所附，而此身将不以一日立于无地。故报群报国之义务，有血气者所同具也”[198]。

在梁启超看来，身处于救亡图存的大背景下，个人所面对的已不该是家庭、宗族、村庄等社会网络组织，而是应直接置身于具有更为宽广意义的“国”“群”等政治目标动员之中。吴稚晖则不这样认为，他主张通过新型教育的手段移风易俗，使人类抛弃旧有习惯，回归到一种经过改造的社会网络之中。他同时指出，对国权的迷恋崇拜恰恰是

滋生强权、毒化人性的名利场，“其公德则归向于国权，故往往革命一起，易生革命党之暴徒，始则夺权于少数强权者之手，继则相互争夺，肆为屠戮”[199]。这明显是对任公“公德说”的批判性回应。尤可注意者，吴稚晖的社会改造方案开始摒弃“革命”一词的限制，“革命”既不是暴力征伐，亦不是政治参与，革命不过是一种貌似平淡的生活状态而已：“革命者，不过教育普及以后，人人抛弃其旧习惯，而改易一新生活，乃为必生之效果。”而公德心的唤起，必须落实到社会层面，而不是归属于政治动员过程的一部分，“注意于个人与社会之相互，而以舍弃一切权利，谋共同之幸乐”[200]。

值得注意的是，无政府主义者并非西方式的纯粹自由主义者，他们并不拒绝所有人类社会制度对生活的安排，只是拒绝如“国家”这样的强迫性制度的约束，在他们看来，“民族—国家”这样的政治设计扭曲了人类存在的基本社会性特征。由于个体或团体在爱国的激愤情绪中被驱动着去追求某种虚幻的政治目标，人们很容易由自然的社会存在状态转化为政治利益之间相互冲突的牺牲品。所以未来革新的首要目标，应该是把已经为民族革命风潮政治化了的个人，还原为纯然状态下的“社会人”。刘师培就曾主张：“民族革命”与“无政府革命”应毕其功于一役，直接从民族主义过渡到无政府状态，以避免“因私利而谋革命”，[201]造成社会阶级分化与不平等状况的弊端——这显然与孙中山以“政治革命”与“社会革命”毕其功于一役的想法完全殊途异趣。此外，刘师培又进一步为复原“社会人”寻找到了文化依据。他把儒家心学一脉的原理作为破阶级殊别之幻象的根据，因为“苦乐由心而分，则善恶亦由心而定”，各种利害乃是“造于人心者也”[202]。如若做到观心自明，突破幻象之障，就要超越利害关系对自我的限定，在平等的意义上理解人的存在价值，所谓“欲破除利害，必自视利害为平等始”，这样就可把人性从各种世俗纠葛中还原为“自性无染”的天然状态。这一策略与当年梁启超等人凭借“心学”资源鼓动思想革命以适应民族主义自立自强之目的的方法相比，已经有了很大的差异。

“自性无染”的天然状态所依凭的资源既然已疏离了国家建设的整体目标，那么其生长的基点又在哪里呢？社会革命者们认为：变革“社会组织”是代替国家制度“平均人类之幸福”，还原人类之平等状

态的最佳基层路径，是别无选择的“治本之术”。社会组织的改良可以破毁“少数富者、贵者、智者、强者所垄断，而贫者、贱者、愚者、弱者遂陷于困苦颠连之域而不能拔”的社会差别相，[203]最终导致人类群体习惯方式的变化。基于此种考虑，不少无政府主义团体在设定自己的目标时都是从日常生活入手加以改良的，如“心社”成员就相约力行十二事，其中就包括：不食肉、不饮酒、不吸烟、不坐轿及人力车、不婚姻、不称族性、不做官吏、不入政党、不做海陆军人、不奉宗教，等等，几乎涉及日常生活的方方面面。[204]

“心社”对日常生活行为的约束展现的是无政府主义者的另一面，即从“自我”的修炼改造入手，最终达到自由平等的目标。他们认为对“自我”的改造是实现美好社会的第一步，所以有些人并不认为使用暗杀暴动的手段可以解决问题。“去家族忘阶级化国域”虽然都是善主意，但“并世界众生而忘之犹为大同之大同也”，那些政客、军人、资本家是有机会被感化拯救的，这说明他们骨子里还是儒家仁化的思维，如有人说：“吾闻仁而为政使天下之人莫不受其化，而行一不义杀一不辜而得自由平等所不可为也。”下面一段文字专门谈到了如何去掉“有我”的滞碍，这位无政府主义者在给侄子写的信中连续四次提及执着于“自我”的危害，信中云：“且天下之大患莫甚于有我，有我则有骄慢，有我则有凌铄，有我则有烦恼，有我则有痛苦。”“有我”就会不自在，如果“长期沉沦不自在皆是莫大之专制也，莫大之缚束也。国家、阶级、不平等，乃至生死惑业都因‘有我’而酿成，这种‘不自由’更甚于法律政治军国的约束”。[205]所以破除“我执”才是对社会的根本改造。

与其他党派相信对外在现实制度的改造更易见效相比，无政府主义者似乎更相信教育对破除“自我”秉持私利更加有效，更相信“习得性有改变的可能”。在一篇题为《无政府主义与教育》的文章中，作者特别提出，所有“家庭国家和社会的观念”都是“习得性”而不是“遗传性”。换句话说，只要不是天生遗传下来的性格，就都有通过教育加以改变的可能。当然，人类身上的某些特性有可能是遗传下来的，但那些属于“社会”层面的习性，却是后天学习而来，所以“我们的最大注意点是在于指明各种组织观念，是否是根深蒂固已刻入人类之生殖细

胞中，已成为遗传性，已不可转移的，抑亦只是一些肤浅的习得性，因教育而有，又因教育而变的？”文章最后总结说：“社会组织的观念，是因教育而有，又因教育而变的。一个初生的婴孩将他教成主张共产的组织和将他教成绝对服从君皇的命令这两种教育所费的力量是相差不远的。……此外在人类中还有许多的风俗、习惯、爱国心、爱家心、爱人类……等心理上的现象，皆不是由遗传而有，他们亦是由教育而有，亦因教育而改变的。”[206]

不过，倘若单从“自我”改造和教化入手也会出现意料不到的结果。陈独秀就认为中国人的“国民性”中固有着一种“老庄主义”哲学，其中隐藏的“无政府主义”因素，容易导致青年“更进而虚无主义而出家而发狂而自杀，一直薄弱不能自杀的，恐怕还要一转而顺世堕落”。故而他对这种“放任主义”深恶痛绝，认定这是一种培养懒惰放纵不法的自由思想，对这种“国民性”必须采取“干涉主义”，用“开明专制”的方法加以校正。[207]这种对心灵的干预和约束显然不是无政府主义者内心期许的变革状态，他们需要的是更加无忌放肆的身心解放。无政府主义发展到极端境界就是“虚无主义”，就是人类的彻底灭亡。朱谦之就鼓吹“自杀”是一种鲜活刺激的“虚无主义”生活姿态，将之标榜为驱动人类群体走向灭亡的最佳途径之一。1920年7月，朱谦之就曾尝试过一次自杀行动，虽然没有成功，但他并没有放弃以“个体生命”对抗平庸生活的尝试。自杀未遂之后，他醒悟道：“自杀一事，究竟是个人的，我能自觉我的运命，然实没有解决别人运命的自由，所以人人自杀的理想，很难实现，因为无论何人，都不能以自杀望之他人。”[208]

“自杀”未遂之后，朱谦之又寻找到了一个能够促进“人类灭亡”的大事业，这就是“自由恋爱”。他发出热烈呼喊：人生而为人均由父母精血所致，有男女恋爱才有生育，有生育才有这许多人出来，假如没有生育，也就没有什么人生可言了。自由恋爱的结果，一定促使人们不喜欢生育，足可以作为毁灭人生的武器。朱谦之又把“自由恋爱主义”与“自由恋爱”加以区别，他说：“因那提倡的人们，是以自由恋爱为目的，虚无主义却把自由恋爱作手段。老实说吧！那些人是因自由恋爱而提倡自由恋爱，我们是因要毁灭人生而主张自由恋

爱。”[209]“自由恋爱”有几个好处，一是因为自由恋爱的机会少，人口自然会减少。二是自由恋爱时女子觉悟到生育是卑鄙、没趣、痛苦的事情，不情愿孕妊，生殖率自然降低。三是无政府时期，自由恋爱的人们有更多余力从事精神活动，脑部都比现在大一倍，脑力过度，生殖力自然减少。可见“自由恋爱是和无后主义很有必要的关系，这也是能使人类灭亡的一大理由了”[210]。最后，这位疯疯癫癫的朱先生专门写了一首歪诗作为文章的结束，诗中高唱“向虚空去”：

我从虚空来，还向虚空去。

虚空是我本来身，也正是我们归宿。

我去！我去！把身意断灭，吹成灰的我，也自和虚空无二。

虚空里没有国，没有人，没有嗔，没有喜，既远离你和他，也没有他和我。

那不是净土？那不是涅槃？

证得虚空时，方知人间的坠落，生存的凄楚。[211]

朱谦之的“虚无主义”哲学观在无政府主义派别的论调里当然不算主流，纯属个别的情感抒发。无政府主义予以最多考量的事情还是“社会”改造的前景和实施步骤。

五四新文化运动时期，无政府主义思想从边缘逐渐步入中心位置的意义在于，它使得文化讨论不仅是一种知识分类和比较的概念游戏，不再是文明起源与优劣竞逐的论辩争议，而是希图通过人生与习惯的改造真正作用于社会的变迁。以此为基准，重构“个人”与“社会”的关系自然就不可能仅仅停留于文化讨论的学理层面，而必须体现为某种实践的形态。阿里夫·德里克曾经敏锐地指出，无政府主义社

会改造的实践取向至少在两个层面上对塑造现代革命话语起了重要作用：首先，无政府主义者采取的以教育形塑个人与群体社会形象，以创造“完整之个人”的步骤，非常具体地意味着在教育过程中强调使“学习”和“劳动”相结合的倾向，其运思前提是脑力与体力劳动的历史性分离是社会不平等和个人贫困的根源。而克服这类差别的关键，在于创造不同于以往的生活和社会构成方式。其次，更为重要的是，对脑体分离做出历史根源的追溯及其对现实危害的洞识，并不能替代克服这种差别的社会空间的营造。只有通过新型的社会组织，身体力行地实施具体改造的方案，才能实现无政府的理想。[212]

无政府主义从五四前的弱势思想逐渐在五四后期转换为强势的中心话题，端赖于其对“国家—社会”的关系重新进行了创造性的诠释。以往的立宪派与革命党人均曾提及与论辩过“社会革命”的意义，但是他们大多把“社会革命”视为民族革命总体框架与进程中的一部分，进行笼统的解说。所以，政治革命与社会革命毕其功于一役的一揽子变革方案仅仅是民族主义设计的一种变相描述，而不具备独立的理论意义。无政府主义则恰恰认为，要实现社会革命，就必须把国家的功能与社会改造分离开来加以具体叙述。“社会革命”不仅与国家实现的政治目标未必保持一致，甚至实行社会变革亦应以取消国家功能为其必要前提。在这一点上，无政府主义者与孙中山代表的革命党出现了严重分歧。刘师复在讨论孙中山和江亢虎的思想时，特意对“共产社会主义”与“集产社会主义”两个概念做出了区分。在他看来，“共产社会主义者”主张把生产机关及其所生产之物全部归属社会所有，人人在工作上各尽所能，在分配上各取所需。“集产社会主义”则主张生产机关属于公共所有，生产之物则由社会或国家处理和加以分配，分配方法是根据每人工作量的多寡，酬劳有所差异。酬劳均属个人私有物。两派主张虽有不同，但共同点是均坚持必须从根本上推翻现有社会组织，从资本家手里夺回生产机关。而孙中山提倡的亨利佐治的单一税制只是一种“社会政策”，根本谈不上是一种“社会主义”。因为“社会主义”无论采“共产”还是“集产”方针，都必须从富人之手夺回一切土地器械归公共所有，不能保留地主和资本家阶级。单一税制则只是消减了地主的势力，而没有从根本上消灭地主阶级。大地主不担心地税的增

长，是因为他们可以间接从劳动者身上获得。社会主义者把土地看作天然之物，所以不容许地主的存在，也不容许有赋税的存在。刘师复指出："单一税则但由地主之手分润其税金，不但不能名为土地公有，并且不能名为国有，只可名为政府与地主分有耳。而孙氏乃以为能解决土地问题，是又不知所谓公有之意义者矣。"[213]

刘师复的这个观点在当时颇能得到一些无政府主义者的呼应，如《民声》杂志里有一篇文章谈到"集产派"时，就发表了类似的意见。文章说："集产派对于政治之终极目的，是保留统治权，变更贵族式的政治为平民式的政治；对于经济之终极目的，是取所有属于资本家的生产机关而尽属于国家，由国家强迫人民从事于生产的劳动，而给以相当的工值。……但集产派所采取的政治曰平民专制政治（dictalorship of the prole tariat），无产阶级推翻资本阶级和保障资本家的贵族阶级之后，自己即跃登政治台上，行使政权，这时候至尊无上的执权者（Dictator）其实已经不是平民了。"[214]这说明，无政府主义者对所有"政权"都抱有一种根本性的不信任感，坚持"政权"本身就是造就腐败的温床，不是某个阶级替代某个阶级这么简单。他们担心"平民专政"会重蹈资本家暴政的覆辙，并由此发问道：如果"在革命未发生以前，不能把社会改造的理由，十分讨论清楚，就利用了几句挑拨人性恶感的话说，乘着乌合时候的横暴，又无法将固有的资本势力以及阶级的根本取销，硬想用压力的平民专制来强行，这比现在的政治革命及军队战胜占领土地的蛮行，所高又有几何？"另一个问题是，如何保证掌权的"平民"都是善人？"平民本是平民，一经专政，魔皇立现真形了。什么'阶级专制不同一人或一部分人专制'这些话，事实上已经告诉我们是伪的了。试问这种制度下的社会，是生发还是死亡呢？"[215]

无政府主义者构造国家与社会之间的对立模式完全是中国特殊语境下的产物，故而与欧洲式"市民社会"的产生历史迥然有别。近代中国所面临的变革景况之不同于欧洲之处乃是在于，欧洲社会的政治经济结构在近代的变化是与资产阶级创构出"公共领域"，从而使公众有机会对国家活动实施民主监督与实际参与的历史现象直接相关的，是内发型的自然历史过程；此外，社会构成了一个与国家相对立的私人

领域，它一方面明确地与国家相区别，另一方面又成为人们共同关心的对象。[216]

而近代中国的无政府主义者认为，正是因为民众有可能过多地参与民主监督，所以最终会成为伪国家民主政治的牺牲品。社会中公共空间的构造不是为国家实现民主富强的目的而服务，也不是为保存国族的国际化目标而设计，而是为人类实现普遍的平等状态而实施。基于此点，无政府主义对国家与社会关系的设计分为两个步骤：第一步是先把“社会”范畴从“国家”的总体目标中剥离出来，确定其独立的存在与解释意义，从而把社会问题与政治问题区分开来加以审视。这一点与西方公共领域对国家的参与作用颇为不同。第二步，因为中国的无政府主义者大多是“大同主义”者，他们创设的社会公域不是私人化的，而是实行平等自由理想社会伦理的一个过渡阶段，所以它又有超越“国家—社会”的二元对峙的倾向。

因此，无政府主义者反对一切“强权”，其中包括资本家、政治家的“强权”，也包括劳动者的“强权”。他们坚信只要有“组织”就有“强权”，“强权就是政府，强权本没有自性，不过隐伏在组织里面……组织是由无数原子集成的，这无数原子，所以能够集成的，就因为有‘力’的连合，那连合组织的‘力’，就是强权。因为‘力’就是强权，可以晓得有组织就有强权；所以要根本上废绝强权，就不可不根本上推翻组织。若只反对有政府之组织，不反对无政府之组织，一方面把旧有的社会组织推翻，他方面复向新社会之组织进行，这样变形的伎俩，殊难令人满意”[217]。基于此点认识，无政府主义者同样反对俄国革命带来的劳动者专政，判定其仍是一种“强迫主义”，认为布尔什维克党将土地收归国有，不顾农民生计，干涉婚姻、教育和言论出版，束缚人民自由。[218]

无政府主义社会观所出现的这一矛盾现象和区别于西方“国家—社会”二元对立观的特征，与20世纪初全球资本主义发展的新态势紧密相关。按照沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的说法，所谓现代世界体系（modern world system）产生于16世纪的西欧。出于资本原始积累的需要，这一体系自出现以后就开始了向全球的地理扩张和

经济掠夺。到19世纪末，西欧殖民体系建立以后，才完成了现代世界体系向全球的扩展过程。在世界体系论者的视野中，已经进入世界体系的国家和地区有中心和外围之分，中心和外围依靠“不等价交换”原则进行交往。但是，由于资本主义世界经济在一开始只占据全球的一部分，即基本上是西欧一隅的现象，还有很多国家并没有进入从16世纪开始的西欧资本主义世界体系。沃勒斯坦认为，在世界体系向全球扩展的过程中，资本主义世界体系和未进入世界体系的国家以及地区之间存在着一种“融入”（incorporation）和“边缘化”（peripheralization）关系。“融入”和“边缘化”是一个过程的两个方面，“融入”是指世界体系之外的国家和地区不断进入世界体系的过程，而“边缘化”则指世界体系不断包容新的国家和地区的过程。“融入”只是“边缘化”的第一步，随着“边缘化”过程的逐步深入，被“边缘化”的国家和地区就会不断加入整个世界经济的“商品链”（commodity chain）之中。[219]

从第一次世界大战爆发到五四时期，中国的无政府主义者一直竭尽全力地想抵抗这种融入世界资本主义体系的过程。他们提出了种种五光十色的设想，力图规避迈入资本主义体系必须经过的规范路线图，比如建立议会民主制度和健全的法律体系，或者加入全球化范围的“商品链”。区声白在回应陈独秀对无政府主义的批评时就设想用“公意”代替“法律”，他这样解释说：“无政府主义的社会，虽然没有法律，但是有一种公意，凡事皆由公众会议解决，公意是因事实之不同，而可随时变更的，不像法律是铜板铁铸的，由几个人订定，不管他人如何一定要他人遵守的。且订法律的时候也没有得遵守法律之人的同意。”[220]在中国社会中，“自由”与“联合”的梦想之所以不会发生冲突，是因为中国有可能创造出维持社会秩序最好的东西“信权”，而不是“法权”。信约（或自由契约）和法律完全不同，断难混合为一。信约的英文字是“Contract”，区声白的定义是“两人或多数人的合意”；法律的英文是“Law”，意思是“国家最高权力所制定的行为规律”。所以信约一定要经过守约人的同意，法律则没有经过守法人的同意。[221]因为有一部分人愿意牺牲自己的意思迁就他人，不用武力，也不用法律，这是自由的同意。这种称之为“自由契约”的精

神，“必要共同合意才订立的。因为将来之社会团体，如蛛网之密布，各团体均有一种自由契约，由各会员共同订立共同遵守的，不像法律是一部分人订立要他部分人去遵守的，法律禁止奸淫，而执立法者可以宿娼纳妾；法律禁止抢劫，而官吏可以大扒特扒”[222]。区声白最后说：“我主张固定的事，就用一种自由契约来维持；一时的事，就由公众的意见来解决。法律是死板板的，不能更改的，如果随时都可以由人民自己修改，这就成为一种公意，不是法律了。”[223]

区声白的这套构想明显带有一种乌托邦式的想象色彩，它的实施是建立在假想人人自觉守信的基础之上的，也只有在每个人都恪守一种“信约”的基础上，法律才可能变得多余和无用。可是在一个社会中，是否人人都会变得善良根本无法预期。即使人人都已达到严苛的善良标准，他们是否就能自觉遵守契约也无法得到证明。区声白的目的是想打消人们“法律万能”的迷信，却有可能打着自由契约的旗号，步入另一种强行规训的社会控制格局。陈独秀就认为，谁也无法预料盲目的群众心理支撑着那随时变更的公意，一旦替代法律以后，会造成一个什么样的恐怖社会。“公意”也可能被少数人所垄断，变成压制自由的借口，前文提到的倡议女性服饰男性化以避免妒奸发生的“妙论”就是一个突出例子。

对无政府主义者所谓“无限制自由”的言论，当时即有舆论加以反驳。如有人从是否应保留国家职务的角度介入讨论，发问道：“无政府主义之最高的目标，是自由，是不要国家干涉，但是有人侵犯他人的自由时，请问无政府主义者将怎样处理？假使侵犯他人自由的人，不予以相当的制裁，是不是受人侵犯的人，丧失了他的自由？如果侵犯他人自由的人，是应当予以制裁的，那么，在这个没有政治，没有法律，乃至没有权威之无政府的国家，谁可以制裁？谁可有方法制裁？”[224]

无政府主义“自由观”的自我矛盾之处是“若是受人犯侵的人出来制裁，那末起初侵犯人家的人，此刻就是受人犯侵的人了。况且‘自由’这件东西，人们的运用是没有明定的界限，所谓侵犯他人自由，只不过是他把自己固有的自由权，扩张到某种程度罢了，假使没有国家

来行使职务，在这个互欲扩张其自由于固定限度时，社会上不是立刻发生冲突了吗？”[225]无政府主义者最难以解决的困境就是如何通过有效的方式克服人类固有的“通性”造成的“恶”的一面，这些“通性”包括“自私心”“自利心”“嫉妒心”“爱权心”，等等。因为“这种通性不是完全由于现在社会组织之不良，和国家行使其职务的结果。假使国家社会能有善良的制裁，换句话说，就是行使其正当的职务，亦未始不能比无政府来得好。固然，一种制裁，难免罪恶的措施，但无论如何，终有禁止别种罪恶的能力，而且没有国家的制裁，各人的自由难免相互冲突”[226]。

有的人就直接质疑无政府主义放弃“政治”的想法是把“到达点”做“出发点”。如果各人自己都能够约束自己的言行，政治自然就没有什么用了，可见“自己拘束自己，是做人的出发点，达到无政府状态，是人类最后的到达点。无政府主义把到达点拿来做出发点，是他最大的错误。现在人类还没达到不用政治的时期，病既没好，医生就不能不请，所以政治依然需要。政治与道德是有密切关联的，道德是个人的政治，政治是团体的道德，无政府主义否认政治，难道也否认人生相处的道德吗？”[227]

20世纪20年代以后，无政府主义的主张与国民党的三民主义和共产党倡导的社会主义思想渐行渐远。其重要分歧即在于是否承认应该在新型政权的主导之下实施社会变革。中国无政府主义最让人诟病的地方是其思想的不切实际与行动力的阙失。一位国民党人就批评无政府主义者说：“实现民权主义的手段，是夺取政权，实现无政府主义的手段是废止政府。其实无政府主义并无所谓手段，不过一个空洞的联想而已，废止政府说是他们的手段也好，说是他们的目的也好，因为这‘无政府’本身就分辨不清是目的还是手段。……大凡一种主义，必有一种实行的方法，但无政府主义却不。”[228]

笼统地指责无政府主义者们一点不具行动力或只会坐而论道确实有些冤枉，他们也一直尝试在农村建立起改革的实验基地，并为此做一些类似“社会调查”这样的准备。如有人就主张，在都市的无政府主义者应该详细调查并知晓哪几个都市工人最多？属于哪个产业？哪几

个产业是外国人经营的，产业工人的工作时间和工资数目是多少？女工、童工的比例占多大？工人个人的住房饮食状况如何？有过几次罢工，罢工的原因和结果是什么？自由劳动者和失业工人的比例是多少？产业每年的出品和资本家的工资也在调查之列。作者声称这些调查的目的是为发动工人运动提供参考。无政府主义者也估计到中国的农民多半受政治和宗教的支配，特别提醒对中国农民生活中的多神教“决不能用迷信二字轻轻抹杀”，应该具体考察其对农民生活到底有多大影响。[229]尽管以上的意见不失妥切周到，大多数无政府主义者却仍使这些构想始终停留在了议论阶段，很少有付诸行动的事例。无政府主义者对于社会革命胜利后的财富分配问题也没有进行过有成效的讨论。故有人就特别指出，革命胜利后，对财富必须通过强制手段进行没收。然而，如果没有国家和法律做保障，这种暴力的没收过程就会失去控制，如果没有一个中心对那些无数自由构成的团体加以协调，财富的分配就会陷于失序的混乱状态。还有一个严重的问题是，趋利避害是人类的普遍心理，人们往往都会渴求“最丰饶的土地，最完备的工场，最舒适的卫生住宅”[230]。无政府主义者强调自由选择职业，这必然造成那些音乐、艺术、休闲类的快乐行业人满为患，那些疏通运河、倾倒垃圾以及工业蓝领工人从事的脏活累活却无人问津。无政府主义者虽然开始幻想未来用更好的机械代替人工服务，但在人工劳动仍占主导地位的过渡阶段，职业选择确有轻松与劳累，洁净与污秽之别，这些差别也的确影响着人们在选择职业时可能采取的道德取向。

还有些信仰“民权主义”宗旨的人以为，“无政府主义者除以自由集会的小团体为理想外，就没有具体的方法。而民权主义就有直接民权的方法，由人民直接行使选举、创制、复决、罢免的四种政权，以管理国家”。无政府主义的目的是要求废除国家权力，同时各人又能保持自治状态，却始终停留在口头要求的阶段，“民权主义则有满足这个要求的方法，这是民权主义不同于无政府主义”的最重要一点。[231]还有人干脆说无政府主义者只是一些在心坎上描绘出“一幅乌托邦的图样”的空想家们，他们“没有实现大同的步骤和方法，他们过于把社会看成一种单纯的组织，而忘记社会是个复杂的结合”。他们主张把

资本收归国有，以免造成资本和威权合并成一体，形成新的压迫势力，却把国家和政府混作一团一笔勾销，而不谋救济的方法，真是大错特错。[232]

无政府主义者率先发现了现代国家在进行民主制度建设时有可能出现的各种弊端和问题，并构想了一系列的举措加以弥补。他们把眼光投入基层社会，试图通过厘定“社会”的内涵界线，构造新的基层组织，努力走出一条完全不同于依赖“国家”建制以达改革目标的新路。五四前后，一批新型知识分子纷纷脱离书斋走向工厂和农村，尝试推行各种改造底层的计划，这些人都不同程度上受到无政府主义“社会改造”思想的影响。其中也包括早期的国民党人和共产党人。尽管无政府主义者构想出的变革蓝图大多带有乌托邦的性质，作为一个新兴党派也缺乏具体的实践步骤和行动能力，但是中国的无政府主义作为20世纪初改革历程中的一个过渡性团体，在建立近代中国的“社会”观念体系方面做出的贡献是难以磨灭的。

第四章 “个人主义”兴衰史：“个体”是如何消融于“社会”之中的

五四新文化运动形成了一个巨大而复杂的舆论场，各种思潮纷繁交织在一起，不断竞争着对知识界的主导权。当时人们议论最多的时髦名词无疑是“德先生”民主与“赛先生”科学。然而事后经人追忆，五四思想界以青年为生力军，欢迎“莫拉尔小姐”即“道德伦理革命”者同样大有人在，其热门程度实足以和“民主”“科学”构成鼎足而三的态势，只不过后来对五四运动的解读有日趋窄化的倾向，关于五四的各类记忆不断经过筛选和修正，最终构成“纪念史学”之一环，学界每年都在纷纷忙着向德赛两“先生”欢呼致敬，“莫小姐”却被慢慢疏忽冷落而最终湮没无闻。

多年以后，当我们重新检视五四遗留下来的文化遗产时就会领悟到，“莫小姐”之所以重要，乃是在于其开启了冲破传统道德伦理束缚，追求个人幸福和个性解放的风潮。“个人主义”“人道主义”“人本主义”“人文主义”等话题开始越来越多地被反复加以讨论，五四新青年们不仅聚焦热议个人命运与“国家”“世界”之关系这类宏大问题，而且也频繁触碰个人生活中最为鲜活和隐秘的部分。

与有关“科学”“民主”相对抽象和政治化的讨论相比，对“个性自由”的追求其实更切近每个青年的个体生存经验，也最容易生发出相应的共鸣和感慨。[233]杨国强就认为，五四新文化运动中的“人道主义”“人文主义”思潮的张扬跳脱出了此前20年维新思潮的主流和轨辙，也舍弃了欧洲文艺复兴运动中的其他主题，其对人的“解放”之向往，则已不能全为启蒙运动一路高扬的理性精神所范围。所以，新文化运动里的这一脉，又以其个人主体和个人本位另开一面，为近代中国思想史带来了一个个人主义的时代。[234]

本章拟要研判的问题是，曾经如此强势崛起而又风靡一时的“个

人主义”思潮，为什么在五四以后慢慢边缘化了？为什么当“个人主义”再度引起关注时，却已经蜕变为灰色丑陋的负面形象遭到彻底批判？为什么“个人主义”一度作为与“无政府主义”“社会主义”并驾齐驱的先进思潮捕获了不少青年人的心灵，最终却只有“社会主义”思想脱颖而出获得了广泛认同？

张灏先生曾经发现，五四思想呈现出一种鲜明的两歧性特征，其中“个人主义”与“群体意识”的双重倾向即是这种两歧性的突出表现。这两种倾向常常吊诡地并存于五四知识领袖的早期思想之中。如极力提倡“个人主义”的胡适，其思想中也存在着与之相反的群体意识，这反映在他写的《不朽—我的宗教》一文中，所谓“社会不朽论”，就蕴含着个人价值与“社会”价值相比并不具终极意义的意思。[235]

如果从观念史的角度观察，“个人主义”在五四以后的舆论场中遭遇冷落并慢慢销声匿迹，大致不出两个原因：一是中国古典认知体系本身就不具备以个人为本位的思想。“个人主义”是纯粹的西方舶来品，尽管时人在转译过程中对其含义不断做出修正，以尽量适应中国传统的思维习惯，但其西方思想的本义却明显悖离中国人的处事原则，终究难逃水土不服、昙花一现的命运。二是在建立现代民族国家的过程中，中国几乎时时刻刻受到外来压迫的威胁，始终在世界格局中处于弱势地位，被肢解瓜分的恐惧感一直盘旋在近代知识分子的脑际，成为挥之不去的阴影，这种持续的心理焦灼势必影响他们对西方思想输入的选择取向。“个人主义”鼓吹个性解放虽然对年轻人拥有巨大的感召力，却最终难敌“集团主义”在图强御侮方面焕发出的强大凝聚力量。

要想知晓“个人主义”从风行一时到沦为批判对象的深层原因，首先必须对中国传统中有关“个人”与“公”“私”关系的观念略加梳理。一般来说，在中国历史上，只有在与公共事务发生联系时，“个人”的意义才能凸显，“个人”本身并不具备独立的价值。一些被今人戴上“启蒙思想家”高帽的古代学者曾经对此表示怀疑，他们竭尽全力从古代文献中发掘“个人”优先于王权或社会的个别言论加以另类释读。人们常常举出晚明李卓吾和清初黄宗羲的相关言论作为例子，证明他们是早

期中国“个性解放”的代言人，但均难有足够的说服力。原因在于，在中国的“个人”生活中，与“公”的正面意义相比，“私”从来就被认为是不好的东西，具有毋庸置疑的绝对负面意义。按照沟口雄三先生的说法，这一“公”“私”对立的思想具有“原理性”含义。这一原理性肇始于《礼记》“天下为公”的主张，到宋学设定所谓天理之公、人欲之私的二元对立普遍命题之后，“私”乃是人性中积生恶性的来源的意识日益被强化，最终沉淀在中国人的思想和行动之中，成为一种判断是非的准则。

在天理自然的名目下，自私用智，即个人的后天意愿能动性，是被否定的。个人即使有欲望，也被包裹在天理和公意之下，没有自立的可能。晚明以来，虽偶有人出来对此观点进行矫正乃至批判，却难免属于小修小补，无法撼动其原义的根基。即使到了清末，反对皇帝一人的利己主义之私，主张民权之私，也不是从摧毁公意的基础上，提倡每个人均拥有“自私”的权力，包括处置自己的生活，而是必须与中国国家命运实现一体化的融合之后，对个人权益的追求才具有合理性。换句话说，只有把个人的私权与全民族的公权结合起来以后，“个人”拥有的“私权”才具有正当性的意义。清末反清志士眼中的民主，是否定少数（满族贵族）或个人（皇帝）专制的民主，不是为个人自由而是为总体自由的民主。为总体的民主，个人的自由有时必须做出牺牲。按沟口先生的话来说，这样“螺旋式发展的结果，依旧是无个体的天下公”。[236]

考察五四前后“个人主义”思想演变的困难之处在于，除老庄和魏晋玄学鼓吹脱离群体的个体浪漫情调之外，中国人自古就很少把“个人”“自我”单独拿出来进行讨论，到宋明以后更是如此。儒家教导我们，“修身”和对“自我”“个体”的认知必须放在一个网络里面加以定位和把握，这个网络可能是家庭，也可能是王朝乃至天下。“个人”只能是讨论问题的出发点，而不是目的。

晚清以来，中国在屡受西方欺凌的情况下，一些思想先行者开始尝试跃出原有网络的控制，寻求新的发展空间。他们喜欢把“个体”与一些新的团体单位，如“国家”“社会”“党派”“团体”等联挂在一起，再

赋予其新的意义。甚至对一些新名词，如“世界”的理解往往也被诠释为不过是“大同”“天下”观念的另一种说法而已。这就说明中国人大多依然习惯于在网络化的层次上认识“个人主义”的价值。

本章拟分六个部分对“个人主义”在中国的兴衰历程做一些初步探讨。我们发现，五四前后确实出现过一种极端肯定“个体”“自我”绝对价值的思潮。这种思潮认定，无论周边环境发生了多么大的变化，无论是针对家庭、国家，还是针对社会、世界，“个人”的自由发展都具有绝对的优先性和独立性。不过这个激进观点存活的时间并不长，与之相关的声音很快就淡弱了下去，不少知识分子开始更多思考如何在各类新兴“群体”，如“国家”“集团”“社会”之内安排自己的位置。“个人主义”由于只喜欢讨论私人生活和精神感受，第一次世界大战以后爆发于西方国家内部的资本主义财富生产和分配的冲突并不在其关心范围之内，作为一种弥补和替代，“社会主义”思潮迅速崛起，普通民众所遭遇的经济困境及其解决方案日益成为思想界的焦点话题。

20世纪30年代以后，随着抗日战争的全面展开，救亡图存成为全中国的头等大事，“个人主义”纯粹寻求自我实现的梦想显然不合时宜，青年们要求组织起来共同对敌的愿望与“集团主义”倡扬的宗旨逐渐合流，“个体”必须服从组织，服从集体目标的“社会有机体论”开始大行其道。“个人主义”最终沦为一个负面词汇，自我对正常欲望的追求在全面对敌的严酷现实面前不仅显得微不足道，而且还会被当作反动落后的思想遭到无情清算。五四时期追求自我和个性解放的“个人主义”思潮被彻底污名化了，取而代之的是近乎刻板的集体主义思维。

令人深思的是，“个人主义”思潮的崛起是以反省民初政治和打倒“国家”偶像为发轫契机的，到20世纪40年代末期却又绕了个大圈子，回到了民初提倡“个人”必须服从国家建设目标这个旧起点，同时也回到了“个人”必须参与集体政治的旧轨辙，只不过在“公”的旧瓶子里装上了社会改造的新酒。

我们观察五四时期“个人主义”的崛起与变异，不但要把它置于晚

明清初的反专制言论的脉络下进行思考，更要了解五四学人表面上以“个人”“自我”为本位提出的“私意”要求，与传统的“公意”原则之间到底有何继承关系，以及“公意”是如何制约着“个人解放”及“自我发现”观念的阐释路径的。同时，也要考虑“个人主义”思潮的衰退与五四以后的时局变化之间，到底构成了怎样的呼应关系。

五四前后极端“个人主义”论述的短暂流行

如果追溯“个人主义”在中国的发生史，有人认为，近代中国第一个尝试将西方个人主义传入中国的人可能是严复。严复于1903年出版的《群己权界论》（由约翰·穆勒《论自由》一书译成）是国内第一本宣扬自由主义、个人主义的翻译作品。[237]“个人主义”一词更早在中国报章中出现的时间也可以追溯到1902年10月杨度发表的《游学译编·叙》，在这篇文字中，杨度就曾言及欧洲自18世纪以来“或主世界主义，或主个人主义，或主实利主义，或主感觉主义”[238]。1903年，《大陆》杂志刊登《中国之改造》一文，作者明确指出“夫国家组织之目的，在于社会幸福之增进及伸张个人之自由”。同时界定“夫国家也者，个人之集合体也，社会亦个人之集合体也。凡健全之个人，思想发达而同其利害者，即可造一政治的团体”。[239]胡汉民1906年在《民报》上发表文章评述严复的政见时也曾指出：“二千年来，政界沈沈，更无进化，内力苶弱，至为他族陵逼者，可综括为二大原因：一曰不知个人之有自由独立，二曰不知机关之性质。不知个人有自由独立，故饮食教诲惟所命之”。因此“欲明国家之性质，其最重者为分子团体之关系，而吾国政界之蒙昧，亦于此点为最甚”。[240]同年，《新民丛报》也曾刊载一篇短文，这篇文章已经初步介绍了“个人主义”的欧洲源流及其基本观点。文章这样说道：“此主义之所主张，谓一切个人，皆有平等之价值，平等之权利，故对于各个人，不可不附与以发展其能力之自由权，而于道德范围之内，不可不许以行动之自由。”谈到如何处理“个人”与“社会”之关系时，则突出了个人优先的原则，其中特别提到，“个人”是组成社会的基本要素，“无个人则无社会。社会由个人而成立，社会者实不过由各个人所成之契约，而所谓社会的意思，决非实有者，故实存于世间之物，唯个人而已，

个人的意思而已。社会一切之事物，皆归于个人的意思，发自个人的意思，凡言语风俗法律宗教所有社会上精神的产物，皆随个人的意思自由制作者也”。[241]

在晚清改革背景之下，如何有效地建立现代国家成为当务之急，也是知识界不断争论的核心议题。大多数舆论均认为，“国家”对个人和社会的控制似乎具有当仁不让的优先性。特别是晚清学人出于国势日危的考量，开展了对家族主义的批判，试图唤醒民众尽快建立起国家公民的意识。过度关注“个人”很容易被理解为与“爱国”主张相对立，“个人主义”也时常被诟病为“自私自利”的同义词。鲁迅早在1907年就对此误解提出批评，他说：“个人一语，入中国未三四年，号称识时之士，多引以为大诟，苟被其谥，与民贼同。意者未遑深知明察，而迷误为害人利己之义也欤？”[242]

鲁迅的想法是，20世纪文明与19世纪文明异趣有别的地方就是更注重内部精神生活质量的提升，而不是只关注客观梦幻之世界。20世纪的新精神表现在“内部之生活强，则人生之意义亦愈邃，个人尊严之旨趣亦愈明”。内部生活增进的结果是“国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国”。道理即在于“角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神”。和西方列强相比较，中国以往太过注重物质而嫉妒天才，太多依靠外力，那些“小慧之徒”“则又号召张皇，重杀之以物质而囿之以多数，个人之性，剥夺无余”，这才导致中国加速沉沦。[243]另一位名叫莎泉生的作者则直击时人以爱国公益为名，不惜牺牲私利而使人民安乐、政府尊荣的想法是因为不识“个人主义”的真义。

莎泉生说自己有一种很奇怪的感觉，欧美最为神圣的个人主义学说来到中国后，却变成了人人回避不及的洪水猛兽。在他看来，那种批评“我国人民，重小己而轻大群，竟私利而忘公益”，甚至不惜亡国灭种以保守利禄功名，最终导致国病民穷，经济恐慌的看法是没有根据的。“个人主义”被严重曲解，乃是因为国人误以为其学说就是置国家民族于不顾，只考虑升官发财纳妾，仿佛一切自私自利的丑陋言行都被硬性挂在“个人主义”的招牌下面，而没有意识到“个人主义者，政

治自由之极致也，变词言之，即谓国家之设，原为各个人，国家不得反藉群力而干涉个人之自由”。[244]

不仅对于“国家”，即使对于“社会”而言，“个人”的存在也应该具有足够的优先性，“在社会范围以内，苟个人行为无直接损害于他人者，无论其思想言论如何，社会不得而干涉之，此即按之国家原理亦无所悖”。个人之于国家的关系，并非像建造房屋的木石一样，因为木石对于房屋而言没有独立存在的价值，个人则不是。一个人的一生可能和国家、家族团体或事业团体都会发生联系，与国家的交集程度最高，“然国家亦非时时事事与各个人有直接之关系，其所规定之义务，或限于时或限于事，此外则竟可任我自由，抑不仅对于国家宜然，各团体亦应如是处之，是乃人生精神上之幸福，万不可缺者也”。[245]

五四新文化运动倡导“个人主义”的言论当然以陈独秀最为著名。在那篇《东西民族根本思想之差异》的名文中，陈独秀首揭东西方“个人本位”与“家族本位”对立之论，说“西洋民族自古讫今，彻头彻尾个人主义之民族也”。举凡一切伦理、道德、政治、法律、社会、国家设置的目的都是为了拥护个人之自由权利与幸福，思想言论之自由以及个性之发展。所谓“人权”就是载于宪章的个人之自由权利，即使是国法也不能加以剥夺，“此纯粹个人主义之大精神”。[246]

陈独秀的另一篇文章《一九一六》则进一步深化了对“个人”重要性的看法，他说“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”，乃是“个人主义”的真精神。个人的人格高尚，国家整体的“国格”才能随之提高，而不是相反。“集人成国，个人之人格高，斯国家之人格亦高，个人之权巩固，斯国家之权亦巩固”。与西方相比较，中国自古相传的道德准则正好与此背离。陈独秀抨击儒教宣扬的“三纲”是一种“奴隶道德”，说“人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者即丧失此中心，一切操行，悉非义由己起，附属他人以为功过者也”。[247]

除了陈独秀以外，胡适无疑是阐扬“个人主义”思想最为积极，论

述也最为详尽的学者。在1918年《新青年》的《易卜生专号》上，胡适撰有专文《易卜生主义》，集中阐述“社会”对“个人”的压抑性，形容“社会如同一个大火炉，什么金银铜铁锡，进了炉子都要熔化”[248]。“社会最大的罪恶，莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展”，“社会对于那班服从社会命令，维持陈旧迷信，传播腐败思想的人，一个一个的都有重赏，……那些不懂事又不安本分的理想家，处处和社会的风俗习惯反对，是该受重罚的。执行这种重罚的机关，便是‘舆论’，便是大多数的‘公论’”[249]。胡适举易卜生的戏剧《雁》为例说，一只雁被捉到阁楼上养起来，每天给它一桶水，让它在里面打滚游戏，大雁肥胖之后就忘了曾在天空中逍遥自在地翱翔过。个人在社会里就如同这大雁在阁楼中生活一般，“起初未必满意，久而久之，也遂惯了，也渐渐的把黑暗世界当做安乐窝了”[250]。

“个人”固有之特性如何发展，同时又如何与群体协调共处，也是五四时期备受关注的话题。蒋梦麟从教育观念出发对“个性主义”（individuality）和“个人主义”（individualism）做出区分：“个性主义”是指发展自身固有之特性，是一种教育方法；“个人主义”是指个人享有自由平等的机会，不为政府家庭所压制。蒋梦麟把中国的老庄思想和无政府主义当作极端的个人主义（radical individualism），不可予以采纳。只有欧美的“平民主义”比较平和，应该是中国发展的方向，“平民主义”宗旨介于老庄、无政府主义与德国和日本的“国家主义”之间，主张国家与社会应该保障个人平等自由的权利，“国家社会有戕伐个人者，个人有权力推翻并重组之”。两者是互助的关系，其核心思想仍然是发展个性。[251]

关于教育的特殊性与普遍性问题，五四以后亦有争论。有人总是习惯把“社会”与“个人”对立起来，如把“社会”看作“一般”，“个性”看作“特别”，“前者要全体一致，后者要领袖的才能”，要想维持社会生活，就不得不压抑个性的发展。针对以上观点，有位作者撰文反对把“社会”与“个性”截然分开，他认为个性发展的结果，固然会发生千差万别的情况，但社会生活正需要这种千差万别个性人格的滋养，实行共和制的社会，人人须各展其才，个个充当起社会的领袖，决不能像专制国家那样，只要一个领袖（如专制国的皇帝）或专攻一种培育

领袖的才能（如科举八股）。有些人误以为教育只是达到社会目的的一种方法，实际上“教育与社会，是一而二，二而一的，发展个性和社会生活，同为教育目的的基础，同时也是教育方法的基础。就目的而言，个人与社会绝不能分离，解决个人问题，也就是解决社会问题。就方法而论，假如没有社会的刺激，发展个性教育也会成为空谈。[252]

那么，从结构上分析，“个人”是否“社会”的一个细胞呢？如果把“社会”当作一个有机体对待，“个人”自然是其中一个细胞，这好像毋庸置疑。可是有人发现，真正的“个人主义”否认社会是一个真的有机体（a real living organism），而是觉得“个体”是一种个别存在（separate existence），拥有个别幸福和超绝的权利。“社会”不过是为各个人谋求共同生活的一种集合体组织，自身本无生命，既然没有生命，怎么能够把它看作有机体呢？把个体当作细胞更属不伦不类，细胞无独立意识，个人则有独立意识。细胞没有独立之幸福感，不能构成和有机体幸福对峙的关系，个人则有独立之幸福，与所谓社会的幸福者迥然不同。

这样看来，“个人自个人，社会自社会，个人为一种活的有机体，而社会则不过为此多种有机体谋求共同生活之一种集合的组织而已”[253]。由这个思路可以推知以下观点：“个人者，目的也，社会者，组织也，手段也，方策也。”[254]社会的存在价值关键在于能否满足各个人之幸福，“舍去各个人自身之是非标准，利害标准或幸福标准，而别有所谓社会的标准，压迫个人服从，牺牲个人权利或利益，此是个人主义绝对否定的做法”[255]。由此又推导出了所谓“经济个人主义”的一系列观点，其中的核心理念就是“放任主义”，具体指的是个人要求政府不干涉私人企业的活动，维护真正的自由竞争，把国家干涉的力量缩小到适当的范围。这是对付西洋经济个人主义和物质发达社会的最佳手段。[256]

五四前后相当长一段时间，“个人”应优先于“社会”似乎一度形成了共识。下面这段言论就很有代表性，其中说“一切个人的进步，社会的改造，都由于为自己的利益，为群众的利益奋斗而生的，但我还

得加上一句，为群众的利益而奋斗也仍然以自己的利益为中心”，这是合理的个人主义。当时还有一种声音要求把“个人主义”与自私自利的行为分开予以评价，因为大多数人认为“人是非牺牲自己以谋求群众的利益不可的，他们以为个人主义是万万说不得，因为那便是自私自利”。可是每个人在工作之余都要求拥有娱乐和研究学术的权利，这就是所谓“人格的个人主义”。

要造就“人格的个人主义”就须避免极端自利的个人主义和极端牺牲一己两种对立行为。特别是后一种行为要求人人应当清心寡欲，为了他人降低自己的生活质量，牺牲一切为他人谋利，这样的教训违背人的自然天性，是宗教式的道德教条。故有人提出，“我们反对自私自利的个人主义，同时反对看得个人非常渺小，须牺牲了个人去救众人的教训，却希望人们都重视自己的生命权和所应得的利益，但同时也重视别人的生命利益”。[257]

如果仔细推敲这一时期有关“个人主义”的文字，我们会感觉其万分强调“个人”“个体”超越所有团体之上的想法严重偏离了儒家的传统教导，具有一种极端的反叛品格。这种反叛性的产生还有一个近代背景，民国建立以后出现的种种令人不满的现象以及政客们劣迹斑斑的表演都是促成五四时期“个性”觉醒的重要诱因——陈独秀发表个人解放声明与《偶像破坏论》这类“反国家”言论几乎是同步出现的。这也决定了极端“个人主义”思想的短命性，因为这种基于个性感受的文字从来都只能存在于某个人一时冲动的激情之中，与中国人习惯寻究集体认同感的文化传统相互脱节，故很难泛化为群体舆论，更不可能构成一种集体共识。

“个人主义”在各种形形色色的“主义”夹击之下慢慢归于沉寂，但并没有彻底消失，在五四运动过去28年之后，有一篇文章仍然在怀念和坚持五四新文化运动所阐扬的“个人主义”价值观，强调“个人主义”就是要解放中国人的活力，只有激发国人活力，才能有效推动法律制度的建设。

这位署名雷声的作者说：“欧洲文艺复兴，个人意识的觉醒，是

近世一切进步的根源。换言之，我把个人变作为解放人类生命活力的锁钥。”雷声自称在“集团主义”盛行，举世皆以国家社会为着眼点的今天，提出研究个人主义是冒天下之大不韪，也可能被骂不识时务开倒车。

雷声提出的是一种“哲学上的个人主义”，而不是经济、政治或伦理上的个人主义。这种回避了具体问题而趋于抽象学理论证的方式自然引不起多大反响，作者最后总结五四运动意义的一段话倒是颇能昭示“个人主义”在近代的最终命运。他说：“五四运动可说是中国文艺复兴的高潮期，打破道统，提倡个人主义，把人从皇权道统名教中，解放出来，这是再正确没有的事，可惜，终以积重难返，和偏重德赛二先生的介绍，忽略了为其根源的个人主义，而没有完成其应完成的历史任务，不能不说是天大的不幸。”[258]

“群己”界线的重设

前面已经说到，中国人思维的一个基本习惯就是把“个人”放到一个网络里进行定位，古代是家族、王朝和天下，近代则置换成了“社会”“国家”和“世界”，那些单纯讨论“个体”及“自我”命运的观点往往都是短命的。所以，要探讨“个人主义”问题就必须注意“个人”和诸多不同团体之间关系的论述是如何变化的。其中，梁启超的言论就具有相当的代表性。

梁启超是较早提倡“个性”独立与个人解放的先驱者之一。他在《十种德性相反相成义》里面就说过，要想寻求救治之策，唯一的办法就是人人都断绝依赖心理，“如孤军陷重围，以人自为战之心，作背城借一之举。庶可以扫拔已往数千年奴性之堡垒”。他说“不患中国不为独立之国，特患中国今无独立之民，故今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立”。[259]这段话貌似突出“个人”优先于“群体”，实则梁启超脑中盘旋不去的仍是如何克服中国人的“一盘散沙”状态，念念不忘的仍是怎样使中国人更加“合群”，而不是如何保持“个性”。

在梁启超看来，中国人已有数千年聚族而居的历史，地方自治也较早发达，各省中含有无数小群，同业联盟组织颇为密集，四民中所含小民的数量也很多，“然终不免一盘散沙之诮者，则无合群之德故也”。[260]他讥讽中国人“有自由之俗，无自由之德”。有意思的是，梁启超讨论“自由”的出发点似乎仍在大倡“利己”之道，仔细辨析其意，这个“己”并不是“个体”之己，而是“爱国保种”的另一种转义表达。

他否定中国古义中“为我”“利己”“自私”是“恶德”的说法，甚至罕见地公开赞赏“人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣”的杨朱哲学与英德诸国哲学大家的思想吻合一致。然而仔细辨析，这里提到的“利己”与“个人”无关，而是为国家竞争权力的意思。因为西国“民权之巩固，由于国民竞争权力，寸步不肯稍让，即以人人不拔一毫之心以自利者利天下”，在这个意义上发明杨朱之学才足以救中国。只守一己之私是“假利己”，只有竞争“国权”才是“真利己”，“以一国论，则国之强也，生长于其国者罔不强，国之亡也，生长于其国者罔不亡，故真能爱己者，不得不推此心以爱家爱国，不得不推此心以爱家人爱国人。于是乎爱他之义生焉，凡所以爱他者，亦为我而已”。[261]这种由己推人，再推及家族国家的说法，很容易让人联想起朱熹在《大学》里从“正心诚意”出发，然后再绵绵无尽地推导至家国天下的道德教化路径。

在另一处文字中，梁启超阐述自己肯定杨朱“人人不损一毫”的目的是“非争此一毫，争夫人之损我一毫所有权也（引者按：所有权即‘主权’）”，因为“一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始，人人皆不肯损一毫，则亦谁敢撄他人之锋而损其一毫者”。[262]梁启超的意思是，所有权即是“主权”，或者说，最初竞争的可能是“个人”权利，最终的目标却应该指向“国权”，而不是个人之权。混淆“个人所有权”和“主权”意味着对“自由”的理解与西方相比出现了重大差异。梁启超所鼓吹的“自由”应该是“团体之自由”高于“个人之自由”，因为“野蛮时代个人之自由胜，而团体之自由亡，文明时代团体之自由强，而个人之自由减”。[263]

梁启超以为中国古时人民表面上是“自由的”，但这是“野蛮的自

由”，不是“文明的自由”。文明的自由是靠法律来调节维系的，否则就是滥用自由，侵犯他人自由而不顾。梁启超看出中国古时之“道德”支配下的放任，有可能对无权势者造成侵害，法律的运作则会使团体与个人之界线得到明确，宜于重建“群己”之间的关系。在《新民说·论合群》一节中，梁启超进一步指出国人之病在于“无规则”意识，他说：“凡一群之立也，少至二三人，多至千百兆，莫不赖有法律以维持之，其法律或起于命令，或生于契约，以学理言，则由契约出者谓之正谓之善，由命令出者谓之不正谓之不善。”[264]这是个很精辟的认识。

近代以来的思想家由于纠葛于传统思想的约束，常常混淆“公”“私”界限，每逢遇到伦理困境时，一般的解决办法也是希望用“公德”替代“私德”，祈望于国人的心理自觉。这个办法常常因缺乏外在标准的制约无法真正奏效，结果讨论来讨论去一直难有定论。用“契约”和“法律”来衡定“公私”的界限确实有可能为“群己”关系提供一种制度的保障。针对国人只知服从权势却又缺乏守法习惯的现状，梁启超特别强调“不可服从私人之命令，而不可不服从公定之法律”，“盖法律者，所以画自由之界限，裁抑强者之专横，即伸张弱者之权利，务使人人皆立平等，不令一人屈服于他人者也”。[265]至少这套逻辑比简单沿袭儒教推己及人，拘守道德自我完善的教义更为新颖可行。

梁启超这代人正处在中国思想界紧锣密鼓地密集输入西方知识的时期，他们在释读西方经典思想的时候常常显得随心所欲，曲解矛盾之处比比皆是。比如，某篇文章开始还在大力彰扬“个性”优先，可能只隔几句话后就又开始鼓吹“个性”对群体服从的重要性。比如，对“独立”这个词究竟为何义的解释，就时常摇摆不定。梁启超先是说“国者个人之积也，故自治不必责之团体，而当先课之一身”[266]，隔了几行却又因为害怕国人沦为散沙，故对“独立”的解释又回归到“群”的意义上来了：“曰独立者谓合众独以强其群，非谓破一群而分为独也。”这就像千百个轮轴，必须互相连贯合为一体，才能组成一架机器。所谓“独立”就相当于各个轮轴分别尽其各自力量，为全机的运转发挥作用。[267]

近代中国思想史曾经出现过一个奇特的现象，那就是一些表面上政治见解完全对立，乃至站在激进与保守两个极端立场上的人，却有可能在一些传统人生价值观上完全保持一致，甚至共享着一些看法。比如对中国人自古以来即呈一盘散沙状态的认识，身为保守派的梁启超与属于激进派的孙中山就趋于同调。孙中山同样认为中国人太过自由，才导致国运的衰败。

在“三民主义”系列演讲中，孙中山反复强调，中国人与欧美人相比过于“自由”。这话猛一听起来让人觉得奇怪，好像与流行已久的中国人性格中具有太多“奴性”的判断不相吻合。细酌其意，孙中山理解的所谓“自由”与“个人”“个体”毫无关系。他恰恰强调的是中国人是在一种“非个体”的情况下，具体而言，是在“家族主义”和“宗族主义”的关系网络里拥有高度的“自由”，而没有在“国家”框架下凝聚成一个整体，所以才成为一盘散沙。他的判断是：“外国参观的人说中国人是一片散沙，就是因为一般人民只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。”也就是说，“一片散沙”的意思不是说国人是以一个一个的“个体”形式生活着，而是说他们依附在一个个的“家族”或“宗族”内部，这些“家族”或“宗族”相对于“国家”而言是孤立的零散单位，如果大家都只考虑“家族”或“宗族”利益，就不会顾及“国家”利益了。

孙中山对“中国人何以会呈一盘散沙状态”的回答是：“就是因为是各人的自由太多。由于中国人自由太多，所以中国要革命。”更直截了当地说，中国革命和欧洲革命的目的是相反的，“欧洲从前因为太没有自由，所以革命要去争自由。我们是因为自由太多，没有团体，没有抵抗力，成一片散沙。……所以受外国帝国主义的侵略，受列强经济商战的压迫，我们现在便不能抵抗。要将来能够抵抗外国的压迫，就要打破个人的自由，结成很坚固的团体，象把士敏土参加到散沙里头，结成一块坚固石头一样”。[268]

在这个意义上，“家族”或“宗族”虽然勉强算是个群体，但与“国家”比较又相当于是一个个过度散漫“自由”的个体，对国家建设和发展不利。孙中山在这里偷换了“个体自由”和“群体自由”的概念，把“个体”置换成了“家族—宗族”单位，并标之以“自由”之名。而且，孙中山

显然不承认“家族—宗族”是一种现代团体，只承认它们是在“国家”之下限制个人自由的顽固堡垒，“个人”只有从这些堡垒中破壁而出，加入“国家”之中，才能获得新生—尽管可能以“不自由”做代价。再看孙中山把“散沙”与“石头”做比较时引出的一番话就清楚了：“拿散沙和石头比较，马上就明白，石头本是由散沙结合而成的，但是散沙在石头的坚固团体之内，就不能活动，就失却自由。自由的解释，简单言之，在一个团体中能够活动，来往自如，便是自由。”[269]

且不说“家族—宗族”作为一种传统集合体相对于“国家”的关系来说，是否可以用“自由”还是“不自由”加以描述，仅就“自由”概念本身而言，孙中山的理解也与西方的原义大相径庭。以下这段文字也许能表达出孙中山曲解“自由”含义的真实用心：“在今天，自由这个名词究竟要怎么样应用呢？如果用到个人，就成一片散沙，万不可再用到个人上去，要用到国家上去。个人不可太过自由，国家要得完全自由。到了国家能够行动自由，中国便是强盛的国家。要这样做去，便要大家牺牲自由。”[270]

在晚清知识分子眼里，“家族”根本没资格称作“社会组织”，如龙今吾就直言：“中国向来没有甚么社会组织，只有家族，没有甚么特别的政治，不过家族制度的扩大，没有甚么伟大的宗教，不过崇拜祖先。”[271]这个判断可以和孙中山的理论相互印证，既然“家族”根本不具备与“国家”相对应的“组织”资格，那么身处其中的个人自然也将处于无所归依的“自由”状态。

对“群”“己”之间到底应该如何设限的认识，从晚清到五四有一个明显变化，五四时期以“社会”概念来界定“群体”与“个体”关系的思路开始出现。胡适1920年根据杜威在天津的演讲，区分出了“真假”两种“个人主义”，并增加了一种“独善的个人主义”。持此观点者指的是那些对现实不满，试图去寻找理想生活的一帮人，包括宗教家、神仙家、山林隐逸者和近代新村生活的倡导者。胡适的批评矛头集中指向“新村主义”，反对其把“改造个人”和“改造社会”分作两截，反对“把个人看作一个可以提到社会外去改造的东西”。他批评新村主义者“不站在这个社会里来做这种一点一滴的社会改造，却跳出这个社会去完

全发展自己个性，这便是放弃现社会，认为不能改造，这便是独善的个人主义”。[272]

胡适所说的“非个人主义”的新生活是一种“社会的新生活”。他开始频繁用“社会”这个词来限定“个体”的边界，讨论两者的互动关系。他把“旧社会”比喻为“旧村”，与“新村”相对，发现改造“旧村”比提倡“新村”更为困难却更有意义。他呼吁去关注“旧村”里那些亟待解决的弊端琐事，诸如“村上的鸦片烟灯还有多少？村上的吗啡针害死了多少人？村上缠脚的女子还有多少？村上的学堂成个什么样子？村上的绅士今年卖选票得了多少钱？村上的神庙香火还是怎样兴旺？村上的医生断送了几百条人命？村上多少女工被贫穷逼去卖淫？”[273]等现象。一望可知，这些“社会”问题与“个人”的独善其身相比，似乎显得更加重要。

一度高扬“个体”应优先于“群体”之观点的陈独秀在1920年发表了与胡适类似的看法，开始突出强调“社会”对“个人”的制约作用。陈独秀认为：“人类自有二人以上之结合以来，渐渐社会的发达至于今日，试问物质上精神上那一点不是社会底产物？那一点是纯粹个人的？”适于救济和改造社会的“主义”不是“个人主义”，也不是“虚无主义”“新村主义”和“任自然主义”，因为这些“主义”“都是叫我们空想、颓唐、紊乱、堕落、反古”。[274]还有人主张用“社会化之个人主义”代替“为我主义”（Egoism），以寻求“自我”与“大群”，“个人自由发展”与“承担社会责任”之间的平衡。[275]

从晚清到五四，新型知识分子都在致力于清算旧文化的弊端，尝试各种替代方案。其实最难处理的即是“群己”界限如何设定的问题。如果容忍“个性”太过张扬，鼓励各行其是，不讲或少讲社会责任，就会损耗国家建设的合力。如果过度压抑个人自由，则又会削弱整体国家和社会运行的活力。这是个两难的选择，答案虽有多种，最终目的只有一个，就是必须千方百计使积弱不堪的中国迅速变得强大起来，为了实现这个压倒一切的目标，不管采取何种手段也在所不惜。

值得一提的是，五四以后仍残留着一些个别声音，这些声音顽强

地反对以“社会”为名彻底消融“个人”作用的主流思想。尽管这类声音十分微弱，却时断时续、不绝如缕。如有人就认为“世界上能主张公道者惟在个人，能创造新文化者，亦惟个人；社会是缚束天才之牢狱，摧残个性之桎梏；社会所尊崇者，就是势力，所赞美者，就是虚伪。惟能抗此逆流，与社会为敌者，始能有做人之希望”[276]。有些知识分子批评家族主义下培养出的“个人”常常表现出的是一种“没我主义”，而不是“个人主义”，坚持“个人主义”常有自己的主张和信仰，“没我的个人主义”缺少独立主见和信仰。“个人主义”会和压迫势力抗争，“没我的个人主义”却比较软性而且服从，是俗语“东倒吃猪头，西倒吃羊头”的主义，因而很容易变成“薄欧主义”。“薄欧”意指“boy”，但非限于儿童，而是指那些西崽或小厮等，精神上受侵掠者的支配，不惜为其效劳献媚，借洋人势力压迫别人。[277]

五四时期出现了短暂的极端“个人主义”言论之后，大多数学人开始向兼容“个体”和“群体”的思路转向。要求“个人”必须对“社会”尽责，服从国家整体目标安排的舆论渐渐占了上风，下面这段话即可作为代表：所谓个人主义“不是要我们与社会国家隔绝，要我们闪避责任，要我们向后退缩的”。“‘个性’只有在社会中才能发展，只有为社会才能发展、自我实现的过程，便只是我与社会利益同证，为社会发展奋斗的过程”。[278]在这里，“个人”如何在“社会”中保持一种相对独立品格的问题被有意回避掉了。把“国家”与“社会”联袂并称，把两者看作一而二，二而一的东西在当时绝非个例。下面这段言论即从“权利”与“自由”关系的角度讨论“个人”的位置，认为“个人”得到“权利”和“自由”的权限是“社会”和“国家”所给予的，“社会国家”也可保护“个人”权利永不丢失。“由此观之，则人之权利，是因社会国家之保护而生，个人之自由，是因社会国家之规定而有”。[279]如此一来，“群己”之间的界限就变得完全模糊，难以辨认。这种说法的根据到底是什么呢？在西学里似乎找不到充分的依据，有些论者只好又绕回到中国传统教义里去寻求证据。比如有的论者就把“个人主义”比拟作中国式的“个人修己主义”，认为两者的精神是一样的。

这种“万事万物皆备于我之修己主义”，其目的“非仅限于个人之修养，仍有其国家观世界观”。儒家教义中格物、致知、诚意、正心、

修身、齐家、治国、平天下的“一贯之理”即是与现代国家观世界观的思想相似，其根本在于“修身”。“个人修己主义”主张“以内心控制外物为修养最高标准”。这样既可以抑制士大夫的奔竞之风，又可以使社会秩序赖以维系。自国人思想受西洋个人自由主义的濡染之后，个人享乐主义盛行，群趋发财享福之途，“目道德为迂腐，以浪漫贪黩为能事”。若想“反乱为治”，根本的解决办法“仍应从恢复个人修己主义入手，庶不失为正本清源之道”。[280]

与此相类似的说法，不断变换着不同面目频频出现。有人还仿照佛家“大乘”和“小乘”的概念划分“个人主义”——分为绝对的个人主义，社会的个人主义，人格的个人主义及超人格主义种种，坚持这些划分都不如“全体主义”这个表述更为恰当。所谓“全体”不是指“家”“国”“组织”这种“小乘”观念，而应该是以“伦理”为中心扩展开去的“大乘”观念。其范围的延伸没有限制，由个体的健全而齐家治国平天下，由家的全体利益的完成扩及国与世界全体利益的完成，最终目标直指世界大同。但进化程序不能僭越，不能超越“国家”和“民族”的阶段性目标。那些打着“国际主义”“万国主义”“世界主义”“第三国际的社会主义”等旗号的主张都是企图越过“国家”“民族”的发展阶段，制造一种虚幻的图景，是不切实际的幻想。[281]

从当时舆论界的整体氛围来看，的确有不少论者或隐或显地流露出对中国古典思维的赞赏态度，希望在“群己”界限的讨论中回归儒家传统。这种态度并没有大张旗鼓地形成一场运动，更多的是隐匿在西学表述的荫蔽之下。只有当世界时局发生重大变化，舆论界重新肯定群体价值相对于个人具有绝对优先性时，儒教本身对集体道德伦理的重视才可能被重新唤醒，最终与西方近代的“团体主义”思想形成合流之势。

“个人主义”与“社会主义”的分野与抵牾

“个人主义”在五四新文化运动高潮时期横空出世，风靡一时，五四新青年凭借一腔热血和蓬勃激情，以冲决旧网罗的搏命姿态，高扬

个人自由与个性解放的价值，的确为那些长期遭受传统体制压抑的人打开了一扇祈望自由的心门。可是时隔不久，“个人主义”就令人不可思议地遭到了冷遇，出现了水土不服的症状。我以为，“个人主义”尴尬遇冷的一个重要原因是，许多论者在解读“个人主义”内涵时，仅仅集中诠释其在西方文化中的原生意义，而没有考虑西方“个性”自由理念与中国注重群体意识的传统观念之间肯定存在冲突。除此之外，“社会主义”思潮的崛起造成的强劲冲击亦应是“个人主义”渐趋边缘化的重要因素。

从某种意义上说，“社会主义”思潮对“个人主义”的猛烈扫荡，很大程度上是现实蕴育的结果。第一次世界大战以后，欧洲资本主义列强内部的急剧分化，直接导致了中国国内“社会改造”思想的流行。这已是众人皆知的常识，在此无须多论。我这里想要表达的意思是，“社会主义”蕴含的思想内容，从表面上看，似乎纯粹是西方的东西，可细究其中的运思逻辑，却又恰恰是中国传统思想的题中应有之义。

“社会主义”者所关心的诸如“财产的公平分配”“寻求平等正义”等话题，在中国古代思想中亦时有显现。如果从“公”“私”分野的角度观察就更加清楚，《礼记·礼运》篇所揭示的“天下为公”思想，从经济上而言就有“平分”财产的意思，与私人占有的邪恶相反，构成公平、公正与私有、奸邪之间的对立。“大同”世界的“公”是指共同体内“平分”的终极状态，具有道义上的终极原理性。[282]

古代中国人一般遵从个人的自然欲望要服从社会性欲望的教条，“自私自利”的行为因与公共利益相违背而遭到摒弃，这是从“个人”与“社会”伦理秩序的角度立论。还有一个与之并列的经济维度需要注意，因为无论是“公”还是“私”，都涉及财富的生产和分配，“私利”和“公益”也是相对立的概念，一个人不能只顾及一己之利，还要想办法为社会利益贡献力量。所谓“天下之公”本身就包含着平等分配经济产品的考量，也可以引申出经济上限制个人私利的意思。

在政治上，普遍的“公意”不承认个人之“私”的合理性，最终形成

反专制的国民自由平等的逻辑。在经济上，对“公意”的强调，则导向了平均分配的民生主义，由“民生主义”过渡到“社会主义”自然顺理成章。正如沟口雄三所言：“天下之公概念的发展这一思想状况易于朝向民生主义、社会主义；在中国，社会主义易于与传统思想相结合，或者甚至可以说，中国天下之公的传统因其包含着天下整体性，本来就是社会主义的。”[283]

尽管如此，如果没有第一次世界大战的刺激，中国传统中蕴含着的有利于“社会主义”引进和发展的元素也许很难立刻发生作用。五四时期学人对此颇有自觉，有人就感觉到，“个人主义”是18世纪的产物，只适合18世纪的情况，到20世纪则会带来痛苦和悲惨，“社会主义”就会应时而生。因为“社会的进步，是要各部分平均发达，分工互助，各不相冲突才好。若是一部分发达过甚，压迫他部分不能同时发达，受了伤害，则不但于社会进化有碍，并且可以制全体社会的死命”。这都是经济上个人主义、放任主义盛行带来的恶果，自由竞争导致“有产阶级”与“无产阶级”相互对抗争斗，而自由竞争的主要原动力就是“自私自利的原则”，最后使得少数资本家获得了自由，大多数人则得不到好的待遇，造成家室离散和身心痛苦，毫无自由可言。

人们担心，“个人主义”流行会使一小撮人群谋取最大利益，大部分人却得不到相应的好处，造成经济分配的不公，诱发社会的不平等状况，资本家和个人的对峙就是最明显的表现。“个人主义”就此成为解决弱势群体不公现象的障碍，必须用“社会主义”取而代之。[284]

需要在此特别申明的是，与梁启超等人对“群己”界线的讨论主要从“伦理性”角度切入有所不同，“社会主义”思潮的兴起与流行，之所以能够取代“个人主义”成为舆论新宠，是因为其论述主旨直面经济上的“分配”困境，而不只限于讨论“个体”与“群体”的边界到底应该如何设定这类比较抽象的道德问题。这类问题貌似源自现代西方理论，其实与古代中国人关于“公”大于“私”的传统见解密不可分。比如不少论者常常会先入为主地对私有制产生一种天然的厌恶感，并持续对之展开批判，就未尝不可以看作对古代公有观念的致敬。这方面的例子可以举出很多，限于篇幅，这里只选择马寅初的一篇文章做一点讨论。

马寅初在一篇题为《个人主义之将崩溃》的文章里运用经济学理论预言“个人主义”行将消失，表示这是符合人类社会历史演进的大势。马寅初的理由是，个人主义的基础建筑在以下三项条件之上：（1）私有财产（private property），（2）价格制度（price system），（3）自由竞争（free competition）。而资本主义又建筑在个人主义之上，个人主义基础已经动摇，资本主义则不能不另寻出路。[285]“个人主义”在经济界的表现是“自由竞争”，自由竞争必然造成独占的结果。中国工业虽然远未发达，却已开始从自由竞争阶段迈入了独占之途。自由竞争必然造成两败俱伤，弱者终为强者所兼并，那些势均力敌的人也会合并组成加维尔（Gartel）、托辣斯（Trust）[286]等独占组织。当自由竞争达到独占阶段时，分配愈趋不均，革命怒潮逐步高涨，社会随之呈现不安状态。中国的“个人主义”相当发达，将来一旦进入独占阶段，必将造成与欧美类似的情况。

“独占”的第二个缺点是，劳工与资本不能得到充分利用。资本家垄断生产以获取最大利润为标准，一旦达到这个标准点，虽然仍有余力也不会增加生产，容易使社会蒙受极大损失。第三个缺点是，大量生产的结果：“所用资本越多，则劳动被替代者愈多，而劳动者之收入则愈少。”[287]两相比较，“在社会主义之国家，生产非为利润，但为满足需要，提高生活程度；在资本主义之国家，生产以利润为目的，故私有财产，价格制度及自由竞争，遂成为个人主义之三大台柱”[288]。

马寅初从经济学角度对资本主义私有制的批判与“个人主义”在中国的命运息息相关，因为一旦“个人主义”成为私有制的理论基础，就难免不会被连带成为被清算的对象。不过，在五四以后相当长一段时间内，对“个人主义”与“社会主义”孰优孰劣的评判仍有不少灵活的回旋空间，并没有一个高高在上的绝对权威予以最终裁定。当时就有人对马寅初的观点大唱反调，觉得“社会主义”在中国将来也许有施行的必要，却未必为现实所必须。其理由是，“社会主义”只适合于贫富不均的国家，中国属于生产落伍的国家，社会主义重分配，而中国当时的问题是生产。“经济进化有一定程序，在一贫困之国家，第一步当设法增加其富力，财富既多，分配渐行不均，乃由国家设法调剂之，

此时方适用社会主义”。中国数千年来只重均富，不重生产，仓促使用社会主义政策会造成流弊。若想使财富增加，只有实行“个人主义”才能达到目的，换句话说，就是鼓励私人获利。

这些人认为，中国并不缺少人工和土地，缺少的是资本，只有增加资本投入，人民乐于经营企业，民众获利越多越乐意投资。中国要现代化，就必须同时鼓励和兼用国民资本和外国资本。如果实行社会主义，人民获利希望变小，甚而竟灭绝了希望，那么资本来源也会随之减少，新生产方法和新企业的发达均会成为泡影，人民也会陷于贫穷，故“个人主义非恶名也”。那些指斥“个人主义”是罪恶源泉，把它当作“不祥之词”，是中国贫穷之渊薮的看法并不正确。中国既无资本家阶级，更无个人资本主义可言，所以根本谈不上有现代资本主义意义上的自私自利、损人利己的行为。[289]

以上是从经济角度争论“个人主义”与“社会主义”在中国的适应度问题。当时讨论“个人主义”与“社会主义”孰优孰劣的诸多言论，其论证的基本依据仍然脱不开中国古代公私善恶之辩，即把“公”视为应该弘扬的正面理想，“私”当作理应批判的负面价值。有一篇短文就把“个人主义”定义成“就是为一己谋利益”，“社会主义”就是为了公众谋幸福。“一则广义一则狭义”，如果人人抱着个人主义要利于一己为目的，那社会一定衰败；如果人人抱着社会主义要利于群众为目的，那社会一定兴旺，“所以社会主义是共同生活的要素，也是发展社会的基础，个人主义是不适宜于共同生活的，也不能够发展社会的事务”。[290]这些话已明显涂抹上了一层善恶对立的道德评判色彩。也许是因为这篇文章写于五四运动结束后不久的1922年，作者并没有完全取消“个人主义”作用的意思，而是指明要“陶冶各个人有发展社会的才能”，只有“个人”在被教育训导成为发展“社会”的“个体”时，“个人主义”才会有意义。除了这个教育取向外，“个人主义”是不应该具有独立价值的，健全人格的养成在于能服务“社会”。

这个时期，为“个人主义”价值辩护的看法也时有出现，有人试图调和“个人主义”和“社会主义”，取其主旨相互配合之一面。陈鸿勋就指出，“私欲”是人类社会的根本原动力，到地球毁灭那一天，也不能

不承认这种生物性的存在。“再就个性的发展上说，没有得个性的生命力之燃烧，社会文化便要黯然无光了，并且人生也未免太没有意味，成了一种死气沉沉的无数的机器！”这种“私欲横流”的人生不仅“有一种生命力的无限的突进”，而且也是“天才之发动力”。只有承认“个人”的价值，才能领悟到“社会主义”是发挥“私欲”的保障条件：“‘个人主义’的旨趣是人生的根本原则；‘社会主义’的旨趣是维持‘个人主义’的根本方针。‘个人主义’的象征是‘自由’，‘社会主义’的象征是‘平等’。”[291]

陈鸿勋把“自由”和“平等”分属“个人主义”和“社会主义”两端，两者的价值不分高低上下，应该互相补充，它们不是对立而是连带的关系。“社会主义”被看作人类有史以来调和“私欲”的备选方法之一，“而其调和方针，只是要把‘私欲’的单位扩大起来”。“‘个人主义’的‘自由’标的是生命力的国土；‘社会主义’的‘平等’标的是生命力的向导，‘自由’是人生的本质，‘平等’是人生的通道。”[292]

更多的人则尝试着从政治理论的高度解读为什么“社会主义”更加适合中国，同时也不忘了为孙中山的“民生主义”宣传打一份广告。有一篇文章专门从社会发展史的角度分析“个人主义”为什么具有特殊的“时代性”。文章以为，“个人主义”制度之所以发达起来的动机，在于破坏阶级的固定，解放职业的世袭，使能力出众的人们能够自由发挥他们的才能，以帮助社会的进步和发展。然而，建立在“个人主义”基础之上的私有财产及继承制度带来的社会不平等愈演愈烈，“竞争自由”导致社会阶层的严重分化。实行“社会主义”的目的就是为了使“社会应该先有对于社会个员的生活负责的制度，然后才可以撤废私有财产制度”。“社会主义制度”进行的方法和步骤有急进和缓进之别，马克思派社会主义是急进的，而中山先生所主倡的民生主义是缓进的，最终目的却是同样的。[293]

当时对“社会主义”的理解可谓五花八门，曲解混乱之处比比皆是。其中用“三民主义”去调和“个人主义”和“社会主义”的提法即不在少数。有一个叫王学孟的作者写文章阐述“个人主义”与“社会主义”在教育观念上各有所长，无所谓优劣好坏，差别只在侧重点之不同。他

认为，“个性化教育”与“社会化教育”都是必需的，不必从各自的本位出发进行极端化解释——如仅仅把“个人主义”理解为反抗社会制裁，彻底打倒权威的异端思潮，而要充分认识个人人格的形成，其实有赖于社会权威和制度的保障。同时要防止走向另一个极端，比如仅仅把“社会主义”理解成为了健全社会秩序，就必须干涉私人生活，压抑个性自由，或者觉得个性分歧是对社会标准的一种危害，故应彻底铲除，而要认识到社会秩序的建立亦应保证个人自由与个性发展。

人生际遇与“个人主义”：以文学艺术界的争论为例

以往的大量研究业已表明，五四运动不仅是一次单纯表达政治诉求的广场行动，而且还是一场改变个人际遇和人生价值的心灵革命。五四运动的主力是青年，研究五四，不能仅仅把目光投注在那些政界名流提出的各种炫目观点和动人口号上，或者拘限于对群体运动表层演变模式的认识，还须对那些普通青年所思所行的轨迹，特别是他们心理发生微妙变化时掀起的情绪波澜，做出细致的观察和解释。

作为个体的五四新青年，其寻求新价值的过程大致经过了两个阶段；第一个阶段是他们凭借一腔热血，极力呼吁摆脱旧制度的支配，大量“反礼教”言论的出现就是其激情勃发的表现。在他们的心目中，“家庭”“家族”从个人安身立命的温馨之所一变而为禁锢身心解放的囚笼。巴金的小说《家》、曹禺的话剧《雷雨》把封建“家庭”营造成了一个极度黑暗恐怖的名利场，“家庭”从此成为充满刻毒、压抑和变态人群的地狱魔窟。当青年冲出家庭束缚，开始迈入社会时，由于正处在旧有道德观破毁，新型价值观未立的过渡期，其言行难免会进退失据，心理上非常容易产生烦闷彷徨和极度不适的感觉，他们面临的人生问题也会随之接踵而至。

在传统社会中，“个人”自出生之日起就被妥帖地安置在了一个以家庭为中心的伦理网络之中。在这个网络里，凡是有条件的家庭，从生活、教育到职业安排，都会为孩子制定专门的规划，这种人生设计比较容易给人带来安全感。一旦失去传统家庭的有力庇护，自觉自愿

地选择进入一个完全陌生的世界，难免遭遇许多未知的风险。那些家境一般，背后没有多少经济文化背景做支撑的五四青年自然容易产生极度的焦虑和恐慌。五四以后，许多文学作品都视青年为“苦闷的象征”，纷纷把他们的心理状态当作描写主题，如郁达夫在《沉沦》中流露出的情绪，即是五四青年经历这一新阶段时心态失衡的表现。因此，五四前后发行的各种报章杂志中出现了大量如何建立新型人生观、价值观的讨论文章，其中最为重要的理论依据就是“个人主义”思潮。

与自然社会科学界习惯关注比较抽象的“公理”“公例”不同，文艺界的创造力更多依赖“个人”天赋和感觉的表达，故五四青年的现实苦闷和对未来的期待也极易通过文学艺术的形式抒发出来。

事实证明，文学艺术界引进“个人主义”思想的首要目的，就是为了解决“个人”在进入“社会”时所面临的诸多苦恼问题。当时的讨论大致可以划分成两派，一派认为，要解决“个人”苦闷，就必须极大发挥个性解放的能量，必须紧紧围绕个人的际遇，洞悉人生的复杂与无常，才能激发出创造性。比较典型的一个观点是，在艺术中，追求“趣味”是占第一位的，可以不顾周边的世界乃至时髦的“社会”。

华林在谈到艺术与无政府主义的关系时就觉得“艺术家”没必要像普鲁东、托尔斯泰、克鲁泡特金这些人那样“要将艺术的光明，射到劳动的破屋里”，为民众吼出不平之鸣。避免“要求艺术都做了一种主义的工具，这是艺术上不应有的专制”。五四青年的艺术观之所以接近无政府主义，就是因为尊重个人自由的缘故，“艺术是由爱情里开出生命的花，并不是仅仅道德上的责任问题”，如果感不到趣味上的满足，“大可不必克己牺牲！若是勉强做去，定流于虚伪。这非但不是艺术，也不是人生”。至于和民众的关系，艺术家应该是主动“示爱”的一方：“要知我们是和民众同情，并不是民众与我们表同情，我们爱民众，并不是民众爱我们。”只有明白这个道理才能饮到托尔斯泰式的“心泉”，感到人生的一点“苦趣”。

华林特别反对当时上海艺术界要拿一种“律师”“教员”“审判官”“道

德家”的态度来衡量艺术的优劣，坚持用艺术之内，而非艺术之外的眼光评价“艺术”。在附文《伟大的个人主义》中，华林列举出艺术家的三个特征：第一，文艺家的目的是创造理想的世界，可以不顾虑社会和道德。他所创造的“美”，是在艺术上，并不和实际世界相混合，也不和社会相接交。所以伟大的个人富于幻想，富于感情，多半是孤寂的、漂泊的。第二，艺术家、文艺家搞创作是为了逃脱现实的苦闷。他们对现实不满，不安于平庸生活，“他要把情感生命，寄托在伟大的过去，或是理想的将来。所以真正的文艺家，绝不生活在‘现在’，也不做‘现在’的工作，他要把眼光，尽力向远处看”。第三，文艺家要求精神上的充实，不是专要享受物质生活。只要满足他的趣味，即使贵为天子，富有四海，亦不足羡。[294]

这种完全从“个人”出发，认定一切文化运动、社会运动都须建立在坚实的个人基础之上，才能创造出新生命的观点，对于五四新青年确实具有巨大的吸引力。然而这种极端强调个体意志和个人兴趣的想法在艺术界的附和者却相当稀少，推测其中原因，可能在于五四新文艺的诞生是广义新文化运动的一个组成部分，寻找内心焦虑的解决办法无疑是新文化运动的主题之一，却远非其终极目标。新文化运动的最终目的还是要建立崭新的群体道德和人格，以服务于现代国家的建设。故五四青年在摆脱家庭束缚之后，虽然因为失去了对传统道德伦理网络的依傍，在短时期内容易陷入迷茫无措，但这种状态不可能持续很久，他们很快就会产生寻找新的安身立命之所的要求，在心灵安置的层面上也许体现为某种“主义”，在身体安置的层面上则有可能归附在现实“社会”里的某个“组织”或者“团体”之内。

五四青年中的多数人仍然偏向于认为，“个人”应为“社会”所定义，并在“社会”的规训下发挥自身的作用，确立“自我”的位置，只不过他们对“社会”的理解超脱了原有“家庭”和乡里组织的框架而试图另寻他路。对于与艺术相关的所谓“个人之趣味”，许多人也认为必须从“社会”中汲取营养，是“社会团聚生活”的一种集体反映，而不是纯粹“个人”的表达。

在他们看来，道理似乎并不复杂，“个人的趣味”无疑要建立在“个

人的常识”基础之上，“个人之常识”也是从其接触“社会”以后才习得的，因为“个人”自出生起根本无常识可言，必须首先学会如何适应社会的方方面面，只有“个人”“以耳之所听，目之所见者，皆为社会之种种彩色，设无社会之种种彩色，则个人不啻于生活不便，且无常识之可得也”。没有“常识”，自然就没有“趣味”可言，这也是“个人”依赖“社会”的证据。[295]

1926年已经有人撰文开始宣判“个人主义艺术的灭亡”，文章标题即是《个人主义艺术的灭亡》，作者批评那些抒写“自我”“个人”的郁闷及创作之苦的“个人主义作家”，并没有对现实权威构成挑战，“群小的自我无论如何激烈，如何猖狂，竟无可如何这死样的权威，他们不过在永远的偶像之下侮辱了自己，而把侮辱自己的为自己的艺术，为自己的独创，仅仅满足那个人主义的艺术良心而已”[296]。

成仿吾在1927年发表《文学家与个人主义》，明确把“个人主义”看作五四新文化运动鼎盛时期的过渡产物，并不能作为文化变革的终极目标。他说：“约言之，在旧的破坏了新的没有建设起来的过渡时代，个人主义益发伸着翅膀，在纵横地驰骋，转瞬间我们已经发觉我们在一个无政府的状态。”可是到了1927年，以解放个人为主旨的文学革命的精神已经不复存在，成仿吾把“个人主义”文学家称作一些不成器的，在旧文人队伍间摇头摆尾地狂跳的“小文妖”，满足于浅薄的趣味与无聊的消遣，不知天地间有羞耻之事。他充满激情地宣称：“现在，晨鸡已经高鸣，东天已经薄明，已是我们应该恢复意识——社会的意识的时候。……我们不再为人类中的畸形儿，不再为游闲的同伴者；也不再以过敏的神经纤微的感觉来涂改自然与人类的原形，我们要同感于全人类的真挚的感情而为他们的忠实的歌者。”[297]

在《非个人主义的文学》这篇文章中，黄药眠也倾向于在“社会”意识中发现“艺术”的存在方式和价值。因为没有“社会”内容的烘托和支撑，“个人”无法对应自己而显得苍白无力。黄药眠认为，用“我”“个性”或“一个人”来反抗“社会”只是一种不切实际的幻觉，是一种自我欺骗。这种“不惜把自我造成一个偶像”的做法，假设的是每个人都具有特别的心理体系，可以完全不受外界诱惑和恐吓，“这类

文学就是Literature is nothing but unfolding myself，除我之外就没有文艺，文艺不过是我心目中的世界之具象化，不过心的损害时的一种幻象的满足”。[298]在私有制度的社会组织之下，个人的充实生活是无法办到的。因为“‘社会’是整个的，当社会的要求不能够同个人的意愿一致时，则无论个人有多大的魄力，亦仍然不能不受社会的制裁，绝对的完成整个自我。所以如果把这个自我推崇到极致，把整个的社会分为一个一个的人来观察的时候，则全世界的人的生活，没有一个不是空虚的，无聊的存在”。个人主义的文学家反而会觉得自我分裂的痛苦，辛辛苦苦造来的“自我的偶像”到此又不能不有自趋于破灭之势，心理上“自然会流入于厌世和悲观了”[299]。“个人主义的文学”到了近世也成了“无依的游魂”，表现得无非是“自我分裂，灵肉冲突的哀吟，而自趋于绝灭！”的病态。

黄药眠最后得出“文艺是不能独立的”这个终极结论，因为“现在时代已经变了，大规模的生产已训练出一队一队的工人，我敢断定这一队一队工人联合起来向现有制度革命的团结的精神就是新的文艺的新生命，这种‘集体化’的文学只是民众文艺进化上的一种再现Recapitulation罢了！”在社会日渐进化的局面下，“个人已不可能做隐士和散人、醉汉，已无鼓励可能，无论逃到哪里，都有一种‘社会’的法则在支配你的行动，所以个人自由是‘骗人的妄语’”。

黄药眠相信“凡是稍有志气的青年都会感觉到伟大的时代已摆在我们的面前，而且都会愿意同被压迫的民众紧抱在一起，体验出他那种集体的精神来发抒出灿烂的文学。这种民众心里的热情，民众的勇敢的力量，民众的伟大的牺牲的精神如果表现出来时，一定可以洗去从前个人主义文学的颓废的，伤感的，怯懦的，叹息的缺陷，而另外造出一刚强的，悲壮的，朴素的文学来”[300]。“个人”作为“民众”的对立面，再次被贴上了负面评价的标签，这些一个一个的“个人”有必要被安置在带有现代色彩的集体权威之下。

20世纪20—30年代的思想界，对“个人主义”思想评价的宽容度呈现出越来越低的走势，用“社会”“民众”“团体”“组织”取代“个人”“个体”“个性”的倾向日益明显。这个过程的演变经历了比较漫长的时间，

到20世纪20年代末期，文学艺术界仍有个别声音为“个人主义”不断进行辩护，尽管这种辩护已经不得不在肯定大众文学价值的前提之下才能得到允许。1928年，《语丝》杂志发表文章，质疑何畏、黄药眠关于“个人主义”文学艺术开始走向衰灭的论调，文章表示，在艺术中不应该区别“个人”与“大众”，艺术只有“真”与“伪”之别。艺术家创作作品的目的“为的是自我，而结果仍是大众的。若是反而言之，他所产生的艺术品，只有他自身能了解，只有他自身能鉴赏，这并不是个人主义的艺术，只是伪的艺术而已”。与此同时，“艺术家非有高蹈的个性不成，艺术家若也是普通底一个社会人，他不会有创作的要求，他不会有切要底创作的动力，结果不会产生真底艺术品来”[301]。

作者一方面反对“硬着头皮走极端，只表现自我的观察的一部，只表现了自我的偏颇底一部”，同时也反对黄药眠“文学根本就不该表现自我，文学里就不该有自我的成分，表现得目的是应该向着大众的，是应该描写被压迫阶级的”看法。因为“自我”当然不能离开“社会”，当然不能不受现代思潮的影响，“所以一个自我的造成，里面已经含有他的自我的环境的成份，与影响他的现代思潮的成份，‘文学家’比普通人更敏锐敏感，所以‘文学家’的‘自我’是现代社会现代思潮现代的一切的焦点。文学家表现了他的‘自我’，便是表现了现代社会现代思潮现代的一切”。[302]

“自我”的表达是和大众的共同感相通的，不是一种封闭性的存在。“惟其真能表现了自我，才是真能给读者们一种共同感，才能给读者们新血液，才能告诉读者们真实底社会与现代社会的真实底罪恶！自我的要求越真切，表白的态度越诚实，这样产生出来的文学作品才越有生命，文学家的自我表现，他的动力是为自己的，而他的结果是成了大众的！这是文学上自我表现的意义”[303]。

对于“个人”自我完善自然延伸出去就能够自觉反映社会真实这个看法，有人明确表示反对，他们说“文学本来是社会生活的反映”，中国现代的社会组织之复杂，在世界上实堪首屈一指，包含着封建生活和资本主义过渡阶段的诸多生态，也有未来新社会的萌芽，好像一座人类历史的大熔炉。社会生活越复杂，反映在文学上呈现的生活样态

就越多面，所以描写“社会”而不是“个人”，其丰富的资源是足够使用的。[304]

如果说20世纪20年代文学艺术界还有机会完全摒弃外来影响，专门讨论“个人”自由创作的可能性和前景问题，那么，在30年代以后，再讨论“个人”“自我”这些话题时，大家开始尽量回避从私人角度切入，而是主动自觉地把着眼点放大延伸到“社会”层面。1935年，一位作者对此倾向有一段精辟的概括，他说：“从‘五四’运动到现在，很有些从事文学的人，把文学的意义和价值，大约的厘订一番，作品的重心，描写的对象，都渐渐趋向社会化，全民化了。”[305]

到了抗战时期，“文学”中的自我表达已经更加无法和救国的群体目标相脱离，文学艺术界也已无法在超越国家现实危机的层面谈论个体创作的得失，或者纠缠于文学表达形式和审美风格的选择等专门问题。当时的历史氛围是，如果有谁仍然执拗地单纯从“自我”出发谈论“个人”价值，往往被视为不识时务，再严重点则会被舆论当作“政治不正确”的典型加以批判。

当时的主流看法是，“文学家”的工作分为“特殊工作”和“一般工作”，凡是在书斋里完成的创作仅属于“特殊工作”，那些理解社会的工作才是“一般工作”，具体的“一般工作”就是“抗战建国”。巴人曾用辩证唯物论的质量互变理论看待“建国”与“抗战”的关系，承认“文化的建国工作还须在抗战工作这一现实的土地上去出发”。换句话说，抗战对于文化建国具有优先性，如果颠倒了次序就是犯了“个人主义”的毛病。[306]

周作人“性灵说”里表现出的“言志”倾向，就被巴人看作明末公安、竟陵派的俘虏，和儒家载道文学、老庄思想出于一辙，周作人由此得到了一个“虚无主义的乏虫”的外号，是诬陷“集团主义”的彻底的自私自利主义者。巴人在批评梁实秋“要求无关抗战的文字”和沈从文“埋头苦干做事成专门家”的说法时，用了传播“毒素”这类感情化很浓的字眼，咒骂沈从文把“一般工作”和“特殊工作”分开的做法，比梁实秋更加“阴险”。[307]

巴人曾经引了一首诗作为批判的靶子，这首名为《私事》的诗这样写道："我探问过生，探问过死；探问街头葫芦里卖的药，探问流行文章里说的人事。……如今我虽然学会了字，学会了读漂亮话里论生谈死；可是我知道街头葫芦里都没有药，而流行文章里争的都是私事。"

巴人称这首诗里流露的"意识形态"情绪是非常有毒的，是足以消灭千千万万的革命者斗志的瓦斯弹，是"空虚"和"自私"的大堆帽子。并表示"要与这种倾向做斗争，就要揭露'投降'行为，把汉奸人物加以形象化的暴露，把新阶段战争的一切必要工作，一切必要改革必要加强的事物，指示出来，向广大的读者进行宣传教育，激发他们更高的热情去支持战斗，是当前文艺界工作的总则"。[308]这套说辞充满了"政治化"的命令式语气，根本容不下平心静气的纯艺术讨论，从此开启了用斗争哲学的逻辑处理文艺争议问题的先例。巴人接着说："在今天，我们要在文艺领域中展开反个人主义的斗争，首先必须坚信文艺运动与政治动员相配合，否则就会被现实抛弃，其次必须在抗战第一原则下广泛地建立文艺界的统一战线，使每一个作家，在集团行动下贡献其所优长的，为抗战服务。"[309]

"虚无主义""个人主义""奴隶主义"，一下子给作者徐订扣上了一可见，一旦文学艺术界有关"个人主义"性质的争论被迫上升到使用政治意识形态干预的层次，原来那种心平气和的讨论氛围即已不复存在。

"社会有机体论"："集团主义"对"个人主义"的取代

五四前后"个人主义"之所以流行一时，是因为五四新青年迫切需要从传统伦理的桎梏中逃脱出来，尽情释放和张扬"个性"解放的激情，寻求新的发展空间。很快他们就发觉，仅仅依靠"个人"觉醒很难在纷繁复杂的残酷现实中立足，脆弱的"个体"需要寻找新的依托场所和支撑点。最终那些信奉纯粹依靠"个人""自我"就能潇洒行走于世间的观念慢慢沉寂了下来，只剩下一些文学艺术圈里的人们还在议

论“个人”独立于“社会”发展的可能性，而“个人”如何与“社会”相处，两者对接交集的界限到底在哪里，渐渐成为众人瞩目的焦点话题。

大体说来，五四前后有关“个人”“个体”“个人主义”与其他观念或“主义”的关系，大致经历了三个阶段的变化。第一个阶段是清末民初素持变革主张的知识分子呼吁青年摆脱家庭束缚，努力树立对“国家”身份的认同感，梁启超倡导“新民”即是典型的例子，这个阶段的主要任务是重新厘定“群己”界线。

第二个阶段发生在欧战爆发之后，一些受到“社会发展史”思维影响的学人，把“个人主义”的产生与西方私有制对财产的垄断联系在一起，“个人主义”往往成为资本家不择手段黑心牟利的理论基础，“个人”“自我”开始与“自私自利”的贪婪品格建立起了联系，其寻求“个人”独立的色彩渐趋淡化，对“个人主义”含义的解释也越来越趋于负面。

第三个阶段是抗战爆发以后，如何拯救民族危亡几乎成为所有阶层共同关注的核心议题，“个人”“自我”必须毫无保留地融入抗日救亡洪流似乎成了一件天经地义的事情，不容有任何异议。对“个人主义”的讨论从此彻底“政治化”了。“个人主义”不但是自私自利恶劣品性的思想源头，只关心个人私事还常常等同于抛弃集体利益。结果是，“个人主义”不但要绝对服从“集团主义”的安排，同时也必须在党组织的规训教育之下，肃清单纯从个人出发考虑问题的陈旧思想习惯，努力把自己锻造成适合团体目标的新人。

有关“个人”与“团体”，以及“个人主义”与“集团主义”的言论相当丰富，散见于五四以后的各种报刊杂志之中。这里只选择一些典型言论略加梳理和讨论：

大约在20世纪20年代到30年代中期，舆论界即频繁出现诸如“团体”“集团”或“团体主义”与“集团主义”等提法。五四以后，与“个人主义”相对应，“团体”“集体”“集团”等概念逐渐拥有了正面含义，反之，“个人主义”却渐渐遭遇负面的评价，被挤压出主流舆论关注的视野，即使偶见提及也常常被当作“集团主义”或“团体主义”的对立面。

如有人直接指出：“个人主义与集团主义是古代思想和现代思想的分野，而从个人主义到集团主义，则是现代思想的一个特征。”“集团主义”还是保存民族、复兴民族，与现代各列强相周旋的“不易的铁则”，唯一的道路。[310]

《中华教育界》杂志发表的一篇文章在标题上就直接划分出“个人主义”与“集团主义”两大对立阵营，作者把“儿童本位的教育与民族主义的教育之争论”归结为“个人主义”与“团体主义”的争论。“个人主义（individualism）与集团主义（collectivism）之涵义差别在于，一般言之，凡以单位较其所组合的全体尤为重要者为个人主义，反之则为集团主义”。“教育上集团主义，着重教育的群体的目的与效果，具体表现为民族主义的教育，国家主义的教育，社会化的教育”。教育有两个根本含义，一个是要发展（development）个人，另一个是要适应（adjustment）社会。教育要全面发展必须“个人”与“社会”并重，发展与适应并行，但“教育的终极是集团主义的，集团主义实为教育之用。”[311]

早在1924年，就出现过一种“细胞有机体论”，在谈到布尔什维克的组织方式时有论者提出，“个人”应该成为“社会”的“细胞”，“布尔什维克眼光中的个人，不过是社会的细胞，根本的单位罢了。个人不是社会底目的，也不是社会底中心。斯拉夫人心理的布尔什维克，只认他们所承认的社会制度底完成，至于因社会而牺牲个人底生命，财产与幸福，他们是在所不计的，只有社会没有个人”。[312]

把“个人主义”视为恶劣习惯和放任行动产生的渊源，企图用“组织”“纪律”“教育”“训练”去规范“个人”“自我”的言行导向，是20世纪20年代末以后思想界出现的一种新趋势。如此一来，五四时期盛行追求的“个性解放”“个体自由”的正面价值慢慢被矮化为“团体生活”“集团主义”的敌人。文章还特意提示，有人发明了“机器论”和“螺丝钉论”。

“团体主义”的规训思路也逐渐渗透扩散到了学校之中，1930年《南开大学周刊》发表一篇文章，针对南开某些学生对团体活动兴趣不高，常常以“个人主义”为托词拒绝参加集体活动发表了看法。这位

名叫曹汉奇的作者直截了当地说："团体与个人是一件事，团体就是个人，个人就是团体。"无论从宇宙、国家还是团体的角度看，人一生下来就是团体的一分子，"所以团体中没有你我他的个体，只有你我他的化合结晶"。譬如一个人身上的养料，也许来自一块块的鸡鸭鱼肉菜蔬，"如果有人想在你的身上找出一块块的四种不同的东西，那简直是在开玩笑。个人和团体也是如此，鸡鸭肉菜未经入口之先，是四种不同的东西，既入口之后，则其不同的本质都失掉了，而另产生了新的共和性。这共和性既由四者组成，如缺一则失其原形。故一等于四，四等于一"。文章最后宣称："团体是你，你是团体；宇宙间没有单独存在的个体，亦无不依靠个体之存在而生存的集团。故宇宙中无个人，有的只是'团体中的个人'，这就是我的新个人主义。"[313]

对于曹汉奇的所谓"新个人主义"，不久即有人在同一刊物上撰文反驳，他的观点是：团体和个人的确有极密切的关系，但只能说明这两个东西关系比较紧严，却绝对无法合二为一。"在量上，个人决不是团体，团体也决不是个人。在质上，那个团体底行为不是等于它底所有分子底行为总和，因为每个分子底行为不全是团体的，还有非团体的"。一个人的身份也有很多种，分属不同的团体，且有"私人"空间和活动场所，所以"社会的有机体说"（organic theory of society）只是一种假说，并不符合事实。[314]

在这位作者看来，曹汉奇的"新个人主义论"只不过是"社会有机体说"的翻版，没什么新意。当时也有人附和"个人"无法完全融入"团体"的说法，有一篇文章专门从教育理论入手进行分析，文中比较"个人主义"和"社会主义"教育思想时说："个人主义是建基心理学上，社会主义是建基于社会学上的，二者都据有强有力的根据"，可以调和沟通，"个人主义固然主张发展个人的个性，然而社会是个人的集合，个人的特长，若能循着一定的程序的发展，则社会亦能间接受其利益。同时，'社会'是有机体，设使有机体中的各分子，不在努力的运动活跃，试问这个有机体能否发达与生存，设若各分子，都生了离心的状态，这个有机体是否还能成立，社会之所以组成，全凭一个群性，社会之所以能够存在，亦全赖这个'群性'，群性是人类的通性，所以社会主义的存在全凭个人。"[315]

有关“个人主义”与“集团主义”的争议也渗透到了文学领域，常燕生就撰文批评周作人在《中国新文学的源流》演讲中主张文学“性灵说”，反对周作人把“言志”与“载道”截然分开，认为这种“个人主义文学观”应该用“集团主义文学”加以取代。文学史只宜用“个人主义”与“集团主义”两大潮流进行划分。“我们要研究文学，要替文学下定义，不应该仅注意少数文学家个人的天才、思想、情感、性灵，而应该注意到整个社会集团的文学发展的阶段对于文学的关系”。“文学和其他各种文化产物——如政治、经济、交通、机械等一样，他的最大功用不在发舒个人的情感性灵，而在为社会集团效力。文学的功用是在表现社会集团的共同意识”。“歌咏集团的共同精神，使集团意识格外明瞭，集团精神格外奋发，全体社会的各分子都陶醉溶化于集团人格之下，这样的社会才能对外竞争胜利，才能获得生物学上生存竞争的锦标”。[316]

与“集团主义”相比较，“个人主义”具有打破僵化思维的作用。常燕生同样运用“社会有机体论”分析个人自由与团体组织的关系，他的论证逻辑是这样展开的：“从一般意义而言，这种组织化的趋势结果当然是限制个体的自由，使个体逐渐消灭独立的个性，而化为集团组织（我们通常称为社会有机体）下的一个单位，如单细胞生物之失去独立生命而化为复细胞生物体中之一单位一样。依物理学上的惰性律说来，生物个体常有反抗这种组织化趋势的运动，在文学上表现出来，便是反抗社会集团的共同意识和见解，而独抒个人的特见。由此产生了个人主义的文学乃是反动，是与生物演化的趋势相反的。”

那么，“个人主义”到底在什么情况下还能发生作用呢？只有在“固有的集团文化已形成尸体，不能与社会生长的本性相适应的时候”，就像蛇需要蜕皮一样，这个时候“个人主义”就承担起了为旧的“集团主义”“蜕皮”的功用，但其作用也仅限于此。“一个民族若想不至因旧文化的崩灭而陷入怀疑失望及一切虚无主义的深渊，就必须赶快勇猛地积极地建设一个新的集团主义的文化”。在文学领域，就是要用光明俊伟而又朴素的集团主义文学代替“个人主义”的反动潮流。[317]

“个人主义”与“集团主义”的论争在1930—1935年间这个短暂的时

期尚能维持均衡态势，随着抗战的全面爆发，“个人”在“团体”中应保持独立地位的看法被彻底镇压了下去。相反，鼓吹个人为团体服务，乃至奉献牺牲的言论拥有了绝对的权威。当然也并非没有例外情况发生，有人就反对“仅仅用国家的自由这个大帽子去任意剥夺个人的自由”。反对用“狭隘的国家主义把个人与国家的自由与利益对立起来”，作为牺牲个人的理由。主张要根据具体情况区别对待，“一定要使得一切个人的自由受同等的限制，而原来自由太多的特殊阶级，尤其要多牺牲一点，这才公允，这才合乎新集体主义的精神”。[318]

个别在五四期间提倡“个人主义”的思想者，如鲁迅，仍然坚持“个人主义”与“集团主义”并重的原则，他曾这样说道：革命军“在进军的途中，对于敌人，个人主义者所发的子弹，和集团主义者所发的子弹是一样地能够制其死命”[319]。还有一些人持相对模糊的折中态度，表示并不反对欧洲19世纪以来流行的“个人主义”，觉得它只是一种限制国家滥用威权侵害个人自由的主张，需要批判的是一种被称作“低能的个人主义”。“低能的个人主义”是一种侵害他人自由幸福，以造成或巩固个人的存在和幸福的原始活动。[320]譬如国民党里面的派别和小组织的形成并不纯是理论和主张的差别，而是利害位势的争夺排挤，这种心理上的流毒，就是“低能的个人主义”在作怪。

《新月》时期，胡适与罗隆基等人曾发起“人权运动”，试图在舆论界恢复五四时期坚持的自由主义主张。这一时期，胡适为新编《胡适文选》所写序言“介绍我自己的思想”中特别提到之前表彰的“易卜生主义”，他认为“易卜生最可代表十九世纪欧洲的个人主义的精华，故我这篇文章只写得一种健全的个人主义的人生观。这篇文章在民国十八年间所以能有最大的兴奋作用和解放作用，也正是因为他所提倡的个人主义在当日确是最新鲜又最需要的一针注射。娜拉抛弃家庭丈夫儿女飘然而去，就是因为觉悟到‘务必努力做一个人’，这便是易卜生主义”。

他引易卜生的话说：“我所最期望于你的是一种真实纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于你的事最要紧，其余的都算不得什么。……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸

造成器。”[321]胡适觉得这才是最健全的个人主义。因为“真实的为我，便是最有益的为人。把自己铸造成了自由独立的人格，你自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形”。[322]“欧洲有了十八九世纪的个人主义，造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界”。或许是针对具体的政权发言，胡适这时还明确了个人自由与国家自由的分野，他指出，现在有人对你们说：“牺牲你们个人的自由，去求国家的自由”，我要对你们说：“争取你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！”[323]

1935年，《独立评论》杂志发表了张熙若与胡适为纪念五四运动特意撰写的文章，两人同时强调，“个人解放”是五四运动的根本目的。张熙若甚至认为“个人解放”是科学与文化发生的基础和前提，“没有个人解放，是不会有现代的科学的，是不会有现代的一切文化的。区区民治政治不过是个人解放的诸种自然影响之一，虽然它的关系也是很大。这个个人解放的历史大潮流具有一种不可抵抗的征服力和很难避免的传染性。它所经过的地方，除非文化过于幼稚，不了解甚么叫作‘人的尊严’，或社会发展完全畸形，个人丝毫没有自我的存在，是没有不受它的震动的”。[324]

在张熙若的眼里，“个人主义政治哲学”的神髓“全在承认政治上一切是非的最终判断者是个人而非国家或政府，全在承认个人有批评政府之权力，谈得更具体点，全在承认思想自由和言论自由。因为国人是最终的判断者，所以举世皆以为是而我尽可以为非，或者举世皆以为非而我尽可以为是；……我所以服从国家的道理完全是因为在我的良心上它是对的，并不是因为它的命令强迫我服从；反之，若是在我的良心上它是错的，那我为尽我作人的责任只有批评或反对。国家并不是真理的垄断者。它所认为是的须与个人所为是的在个人的良心上作一理智的竞争。光凭威权的压制是不能折服人心的，是无理性可言的政治”。[325]他乐观地断言：“一个国家有以上这样一个国民比有成千成万的工具性的群众有利的多。现代民治的成败全视此等国民的人数多寡而定，而民治在大体上又是今日政治上的康庄大道，其它炫耀

一时的政象都是旁门左道，不久还归消灭，不足以为法。”[326]

胡适在同期《独立评论》上发表《个人主义与社会进步：再谈五四运动》一文，呼应张熙若的观点，说“张先生所谓‘个人主义’，其实就是‘自由主义’（liberalism）……无疑的，民国六七年北京大学所提倡的新运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放”[327]。

胡适重提十几年前杜威对“为我主义”和“个性主义”的区分和界定，指出真的个人主义就是个性主义，个性主义有两种：“一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力。二是古人对于自己思想信仰之结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。”这后一种就是他们当年提倡的“健全的个人主义”。[328]

胡适批评“还有一些人嘲笑这种个人主义，笑它是十九世纪维多利亚时代的过时思想。这种人根本就不懂得维多利亚时代是多么光华灿烂的一个伟大时代。马克斯、恩格尔都生死在这个时代里，都是这个时代的自由思想独立精神的产儿。他们都是终身为自由奋斗的人”[329]。

从以上所引述的言论来看，张熙若和胡适对五四时期“个人主义”的再度阐扬似乎充满了自信，其实如果把他们的言论放在整个20世纪30年代的舆论界中观察，“个人主义”的强势回归不过只是他们心中预期的一种假象，这个时期坚持“个人”应优先于“国家”与“社会”的声音变得越来越微弱，已经得不到多少共鸣了。“集团主义”最终取代“个人主义”的历史大势已不可阻挡，且越来越具有二元对立的意识形态色彩。举例来说，叶青刊登于《二十世纪》的文字，后辑为《胡适批判》一书出版。该书“序言”就写道：“胡适是个人主义文化底信徒之一，并且在个人主义文化方面，除开那早已宣告科学破产和实行自我批判的人外，可说是‘硕果仅存’，永保其个人主义文化之权威的领袖。若批判个人主义文化而不批判胡适，那便是向空射击，没有明白它在中国底现实性之一中心的所在了。”[330]

对“个人主义”日常生活方式的批判

五四时期的新青年倡扬“自我”解放、“个性”尊严，目的是想摆脱民初乱世中蕴积起来的那些无法排遣的“个人”苦恼，或者从彷徨和虚无的心理状态中解脱出来，寻找一种与旧社会不一样的全新生活方式。由于每个人的思维、阅历和日常经验差异很大，在他们的想象中，“新社会”到底应该是个什么样子，答案可谓千差万别。在追求新生活的过程中，五四新青年并不总是诉诸抽象的理论或高亢的口号，也常常借助于一些相当个体化、零碎化的感受。这些个人化的细微情绪一旦蔓延弥散开来，就会构成一种特别的氛围。这种氛围因与主流思想弘扬的精神气质并不同调，往往会遭到质疑和批判。

五四以后，“个人主义”被边缘化，大致出于两个原因：一是中国正统思想中除佛老这个派别之外，很少给“个体”价值留下独立的位置。儒学一般不单独讨论“个人”，总是要求“个人”必须与更广大的伦理网络联接在一起，才能获得自己的位置。五四时期倡导个人自由，其实是专指“个人”从旧家庭家族的约束中解放出来，并不意味着“己”从此可以完全独立出“群”，获得绝对意义上的自由，而是要求“个人”必须重新融入一些新型群落，如“国家”“社会”“团体”“组织”“党派”之中，才能获得真正解放，这种思路貌似新潮，实则是传统观念的一种变相延续。二是五四青年倡导个性解放的高潮期，恰恰与欧战之后列强重新瓜分中国的历史节点相吻合，提倡“个人”纯粹自由几乎不可避免地与挽救国家危亡的舆论导向相互抵触。20世纪30年代以后，中国又面临日本步步进逼侵吞国土的危急时势，倡导“个人”自由与救亡图存的民族主义目标之间更加难以协调，极易形成无法化解的死局。

在救亡图存的宏大话语支配下，“个人主义”被污名化的表现可谓五花八门、多种多样，如有人讥讽“个人主义”是色情狂的“遗少”的“瞎三话四”，说他们“紧握着洋大人遗忘了的旧式武器——个人主义，当做机关枪去使用”。[331]日常生活中某位朋友有了错误，自己沉默不语，没帮着指出来，显得没有良心等这类微妙的情感也是“个人主义”在作怪。还有人干脆自称“我们是渺小的分子”，需要坚决地高

呼："参加一个集体，信仰一个主义，把握着修养的真谛去进取，生活才有光荣的归宿。"坚信"集团主义"的信仰可以使"个人"的分子力量扩张至无穷的大，延续至无穷的远，即使是那些能正人心、挽颓风的英雄人物，如果不能融入集团生活，也会终归失败。[332]

还有人把"个人主义"分成"消极的个人主义"与"积极的个人主义"两种类型。前一种是指那些消极避世的人群及行为，他们喜欢过隐逸幽远之生活而独善其身，不愿意为改造恶劣的世界负责，同时也不想从世界中攫取私利。后者心目中只想着个人富贵，占有个人地盘，不顾国家危亡和人民死活，只顾攫取个人私欲，这一部分人特指"蒋军阀"。[333]有的说法更加直接，在血肉斗搏的全面抗战期，"个人主义"的代表就是"汉奸"。[334]也有论者觉得旧式社会中那些"霸道""讲义气"的性格，比封建性质的"个人主义"更讲理性，公事和私事分别得清楚，只要经过改造训练，也容易转变成有组织的生活或集体生活。可又有人担心，那些封建性的和个人主义坏的自利一面如果结合成一种可怕的混合物，就会成为对外柔顺屈服，对内暴戾横行的透澈自利的生物。[335]

即使是"消极的不妨碍别人，对团体无贡献"的"独善其身"的个人选择也被诟病为"自私"。有论者声称"你不仅不能妨害大家的利益，而且要积极的为大家谋福利"，凡是不符合这个标准的就是"自私"。同样被贴上"自私"标签的各种"主义"还包括：享乐主义、英雄主义、保守主义、清高主义、宗教主义、恋爱至上主义、宗派主义，等等。大到哲学观念，小到日常隐私，似乎都能与"个人主义"扯上关系挂上钩，以至于给人感觉漫天飞舞的大帽子可能随时都会扣到自己头上。

对"个人主义"的批判，在文学艺术界里表现得更加情绪化。有一篇标题叫《享乐主义的臭虫》的文章专门讽刺那些出身于中等家庭的青年缺乏关心民族国家和大众的"人生观"，是国家的败类，社会的蛀虫。[336]"英雄主义"也被当作"出风头"的表演而遭到批判。[337]

"个人主义"既然是渗透到每一个青年身体里的毒素，那么就应该全力把它清除掉。当时一些杂志报刊曾集中讨论过如何克服掉"个人

主义”的危害，如《学生》杂志就专门组织了一期“个人主义”讨论特辑。特辑里有一篇短论就叫《怎样克服个人主义：大家的意见》，其中谈到要“牺牲小我成见，要以大家的意志为意志，多替国家、民族着想，克服自尊自大的个人主义习性，对任何人都虚心相待，对自己却该时常严厉批评反省，多多参加集团活动，按时写日记”等这些扫除“个人主义”的自律举措。[338]“恋爱至上主义”和“独身主义”等思想都是应该被诅咒的彻头彻尾的个人主义行为。[339]

有人怀疑一切都集体化之后，个人便被压缩成一粒粒的细胞，一切将归于平凡，归于相同，世上将消失不少天才的人物。一位叫徐如免的作者立刻出来答疑，他承认压抑天才确实是集体化的缺点，却并非不能从别的方面加以弥补。他举苏联的例子解释说，尽管少了大科学家、发明家，文学家也很少出现，但苏联在一切企业集体化之后，大规模的制造计划也确实付诸实现了，人民生活也有了相当改善。作者提出一个两难选择的问题：“我们还是愿意个人主义抬头而使大家受到深酷的苦楚呢？还是使大家生活都舒适而稍稍压制个人的抒情呢？”答案是我们宁愿选择后者，“愿大家能放弃自己而完成大众，完成人类共同生活的目的。我们唾弃特权，宁可缺少奇妙的发明，没有可爱的诗，可不能让人民没有生活”。[340]

对“个人主义”的清算渗透到了日常生活的方方面面，即使是一种纯属个人隐私的恋爱经历，也可能被当作批判材料公示于众，接受舆论的围观品评。我曾发现一篇类似小说的有趣文字，内容是一个人对自己恋爱经历的忏悔和反省。故事的主人公26岁谈恋爱时误使一名女子怀孕，随后又抛弃了她。十年以后，主人公重返故里，因后悔当年的残忍行为而跟踪这名女子，发现她已嫁人，并带着一个十岁大的儿子。这篇文字有三处出现“个人主义”这个词。第一次出现在女子透露自己已怀孕时，主人公颇感不悦，没说一句安慰的话。他感叹自己“真是一个可怕的个人主义者”。第二次是主人公在上海炒股挣了钱后到处挥霍，反思自己“只是被欲望所动的个人主义，太陋劣了”。第三次是主人公不顾女子结婚后的幸福状态，一味想满足自己看望儿子的心理，去搅乱女子的正常生活。主人公忏悔道：“我单单只想着自己一人的悲苦，啊！我仍旧是个人主义者。”[341]

“集团主义”对“个人主义”的成功改造到底深入到了什么样的程度，我们可以举出当年轰动一时的石瑛“断指事件”做一点说明。1948年，正逢五四纪念日的第二天傍晚，南京中央大学教育系大一学生石瑛挥起斧头砍断了左手小指，成为当时的一件重大新闻。石瑛爱好音乐，业余时间经常练习小提琴，砍断小指意味着以后终身与小提琴无缘。在不久发表的《断指日记》中，石瑛详细披露了自己决心断指的心理动机。他首先自我检讨迷恋拉琴的行为是一种“个人主义”表现。日记中写道：“在现实不断的考验下，我发现自己向着个人主义的标的一步一步走去。这一种倾向在我的学习提琴上得到了最大的证明。”他承认，自己痴情地要求三伯、六叔和爸爸集资买琴是出于一种感情的冲动，这种感情冲动没有经过理智考虑，“那也只是在个人主义的基础上所下的判断。这种判断是作为一种个人的娱乐，来享受一点个人的幸福是应该的”。他反省道：“当大多数的人民都在水深火热中煎熬时，我却在追求个人的幸福！当同学们都在为反饥饿，反迫害，反帝反封建尽着自己的一份力量时，我却在我的艺术之宫中为个人享受的艺术上下着功夫。”他又继续检讨说：“在落后的祖国，当同胞们都在大呼着‘要饭吃’的时候，这一种为追求个人的幸福的娱乐是一种奢侈的享受。……这些年来，与音乐的接触太久，一旦别离，恋情是不免的。然而，我应该用理智去克服感情，我应该赶快努力，为人民大众造一点福，尽一点个人的义务。”

《日记》回顾了5月5日晚的断指经过，这天正好是石瑛去老师家上课学习小提琴的日子，有同学邀请他参加纪念五四运动的文艺晚会，《日记》写道：“两种相反的理智就在我头脑中剧烈地冲突起来”。结果他既拒绝了同学的邀请，又没有去上课，而是回宿舍用斧子斩断了自己的小指。这说明在石瑛的心目中，拉琴虽具有审美的象征意义，却属于放纵感情的负面行为，去参加晚会本应该是一种理智的正面选择，自己却因犹豫而错过了，他最终用断指这个行动表明自己已经从负面感情的泥潭中挣扎了出来，最终做出了明智的选择。我们可以这样解读“断指”行为的象征含义：“拉琴”纯粹是“个人”的孤独爱好，参加晚会或者其他团体活动才是“组织”的迫切需要，“断指”喻示着石瑛勇于放弃个人私利，回到了组织的温暖怀抱。[342]

《断指日记》的“编者按”也强化了这一印象，“编者按”是这样说的：石瑛断指的原因“乃纯为对人民艺术的向往与对贵族艺术的唾弃。以此表示坚决摆脱‘孤芳自赏’的个人主义的倾向，而坚持走向为群众谋福利的道路”[343]。需要特别注意的是，石瑛断指前后正逢纪念五四的特殊时期，南京各高校青年密集组织了各种集会和大游行，刊载石瑛断指日记的《北大半月刊》同期就发表了通讯《任何迫害不能破坏我们的信念：南京五·二一事件》，讲述了为纪念1947年南京珠江路发生的“反内战”“反饥饿”大请愿而召开群众集会的情况。与会学生高唱《不答应》《放下枪》《团结就是力量》等歌曲，据统计到场人数约有一万多人。可见石瑛断指绝非发生在某个人身上的偶然事件，它既是一种个人选择，同时也是一种“团体主义”支配下群体意识酿造的结果。

“个人主义”的命运也随着中美关系“白皮书”的发表，发生了逆转。毛泽东接连写下几篇评论“白皮书”酣畅淋漓的文字。其中写道：“那些近视的思想糊涂的自由主义或民主个人主义的中国人听着，艾奇逊给你们上课了，艾奇逊是你们的好教员，你们所设想的美国的仁义道德已被艾奇逊一扫而空。不是吗，你们能在白皮书中找到一丝一毫的仁义道德吗？”[344]毛泽东专门写了一段话说明那些素持“自由主义”和“民主个人主义”思想的人士是如何发生转变，最终参与到革命的群体运动中去的。他写道：“司徒雷登看见了什么呢？除了看见人民解放军一队一队地走过，工人、农民、学生一群一群地起来之外，他还看见了一种现象，就是中国的自由主义者或民主个人主义者们也大群地和工农兵学生等人一道喊口号，讲革命。”[345]

对“个人主义”的批判大多源于一些“个人”疏于参加日益密集的“组织”活动，这种自私行为经常引发不满。20世纪40年代以后，“个人”能否及时融入“组织”经常被提升到是否具有足够政治觉悟的高度加以认识。在中国共产党的整风运动中，党员日常生活的“严肃性”已不仅体现在平常举止大方谨慎，不虚浮，男女关系正确等方面，这只是个人生活修养的一小部分，更为重要的是，每个人都必须通过批评和自我批评的途径，把涉及工作上的一切问题，提高到为革命事业服务的高度来加以检讨和反省。例如有一位党员在学习文件后发表文章，

他检讨自己在工作选择上总打自己的小算盘，没有把党员的岗位作为一部机器里面的一颗“螺丝钉”来看，渗着私人的意气用事在里面，没有考虑广大人民群众的利益。[346]

在解放区，“个人主义”被认为是“旧社会”遗留下来的道德习惯，作为健全的“组织人”必须像消除病菌那样对待思想上残留的“个人主义”习气。一篇署名甦旅的文章明确指出：“‘自私自利’和‘损人利己’是指一个人从旧社会因习而来的一种道德习惯而言。个人主义是属于剥削阶级的思想行为的表现，它是私有经济制度的社会存在所反映的一种‘道德’，一种意识。”“‘个人主义’是社会阶层的产物”，在农村与城市的表现并不一样。“从农村里反映出来的，多是农民意识，平均思想，报复性，极端民主要求等等。从城市来的，最普遍存在于小资产阶级思想意识里的，主要的便是个人英雄主义、享乐思想、自由主义和厌世的虚无思想”。[347]

对“个人主义”实施道德伦理化批判，就必须要求把集体主义意识渗透到个人生活的每一个细节当中。这里仅举一例：曾经参加过解放天津战役的年轻人路又明在入城后发表了一篇题为《彻底斩断个人主义想法》的文章。路又明自称是一名小资产阶级学生，在部队里担任文化教员，文章从一些貌似微不足道的小事开始检讨自己，他说平时帮大家学念生字，读读文件，等一发了津贴，要不了两天，就全部买了糖和花生米。原以为自己工作本分应该记功，结果在集体评议时反而被批评组织性不强，生活过于散漫，不请假外出的时候多。

路又明听到这些批评是又难过又高兴，难过的是自己感觉不到这个缺点，还幻想着评功。高兴的是，同志们热心指明缺点，把自己从危险的道路上拉了回来。经过几个夜晚的失眠后，路又明觉悟到，还是那个小资产阶级知识分子的尾巴——“个人主义”在作怪。于是在1949年五四纪念日这一天，天津解放后第一个青年人的节日，路又明“立下这个钢铁样的誓言：为革命，我一定会忍受最大的痛苦，把自己个人主义的尾巴，彻底连根斩断”[348]。在《新华周报》同一期《我怎样才能进步》的大标题下，还有一些文章，如《用自我批评来改造自己》《大胆的暴露自己》等，一看标题就知道是对“个人主

义”集中展开批判的文字。

在这股批判“个人主义”的浪潮中，并不是没有异议的声音。有人判断：辛亥革命以后的40年，中国一直走着与世界潮流相反的解放道路，即不注重心灵的解放，而个人主义是达到个人解放的唯一道路。抗战期间本来是产生民族史诗的时代，却居然没有一个诗人出现。署名流金的作者决绝地表示：“我常想，与其伪善，不如真恶，我从心里佩服那些男盗女娼而直认不讳的人！”又说“处今之世，与其计较善与恶，不如歌颂那勇于行事儿敢于承担的人们”。“伪善，才是今日中国的大病，我们这个社会终日蝇营狗苟的都是一群弱者，一群影子，个人主义是唯一的医治这种病症的方剂”。“五四运动，虽然喊出了打倒旧的呼声，却来了新的引诱，我们在这新旧交迫之中，迷了道路，失了魂魄”。[349]

只不过这些抗议声音只能从夹缝中透露出一点微弱的消息，根本无法撼动批判“个人主义”的总体走势和格局，也无法挽救“个人主义”最终沦落的历史命运。

当时，这种为“个人主义”价值呐喊辩护者毕竟属于极少数，稍不留神就会受到严厉批判。在此特殊氛围中，有些人似乎变得聪明起来，他们即使为“个人主义”做辩护，至少也貌似持有的是一种不偏不倚的均衡立场。周建人在比较中西“个人主义”差异时，其评价尺度就拿捏得较有分寸。他批评中国作为被压迫民族，中上阶级构成了一种奇形媚外或媚上的“没我之个人主义”，这种“没我之个人主义”不像西方“个人主义”那样每个人具有无条件的自由，中国的“个人”自古就是“家族主义”内部的一分子，通行的是“没我主义”，这种“主义”是把个人的行动结果都归结到祖宗上面去。个人成功是光宗耀祖，失败是“倒楣”，是门楣塌倒，家族失了体面。由此延伸出主奴之间的“主有福将有力”的思想，手下人的成败要看主人福量之大小而定。个人被压抑的欲望一旦遭逢西方科技的刺激和“个人主义”的侵入，“没我主义”就“个人主义”化了，便构成了“没我的个人主义”。

西方虽注重个人的自由与享受，却同时有责任和强烈的捍卫国家

利益的精神。而“没我的个人主义”因为是“没我”的，所以它的立场与限度非常广泛，就是“我”的利益可以推到广远无边，只要于己有利，其他可以不顾。这种主义因为没有真正的自我，同时又非常以个体为中心，自己可以无所为而同时无所不为。周建人断言“这种媚帝国主义的没我的个人主义，才是真正毒害人心的东西，真是制造汉奸的东西”。[350]

周建人此论的精辟之处在于，在“集团主义”盛行的压力下，极有洞见地提示出建立一个真正“自我”和个人“主体”的重要性，这与国家面临危亡时必须奉献自我的总体精神导向并不矛盾，应该合一而观，两者兼顾，而不是仅仅强调为实现某个更大目标默默奉献自己，完全丧失了个体的存在。可惜周建人的思想在当时犹如空谷足音，根本无人理解，也少有响应。毫无保留地把“个人”奉献给团体组织，奉献给建设国家的宏伟目标仍然是抗战之后的思想主流，并渐渐成为达致个人解放的一条必由之路。

在此我想提出两点看法作为本章的结束：

第一，“个人主义”完全是西方的产物，在中国找不到任何相似的根基和传承依据。五四时期对“个人主义”的引入和阐说虽喧嚣一时，却不具有任何“原理性”。五四以后的知识分子对个性解放的阐扬，往往针对的是如何冲破传统网络，如家庭或家族的束缚，并不是真正倡导“个体”“自我”在纯粹意义上的独立解放。

我们发现一个有趣的现象，凡是提倡“个人”解放者，最终都会为个体寻找一个传统网络的新型替代物，这个替代物往往不是“国家”就是“社会”，或者是戴着改革标签的“团体”或“党派”，以作为保障“个体”生存的最终归宿。这恰恰符合儒家从修身齐家到治国平天下的推演思路，人生的终极目标指向“国家”和“社会”，与最终指向“王朝”和“天下”的儒家思维方式是基本同构的，并没有根本性的区别。那些最初提倡“个人”解放的激进分子，最后往往都成了“集团主义”的狂热拥戴者。

第二，我们对“个人主义”兴衰演变的认识，似不应该仅仅局限在

对抽象理论的梳理和研判上，比如仅仅从学理上追究其与西方思想的关系及其在中国的变异。“个人主义”往往会化身为一种微妙的自我情绪和主观感受，在日常生活的节奏里悄悄地弥散传播。从某种程度上说，“个人主义”是五四青年克服精神苦闷和心理压抑的特殊宣泄方式，如果仅仅从思想史的层面分析其源流和形态是远远不够的，必须深入触摸其个人经验的肌理才能有所感悟。

五四新文化运动发生时，恰逢欧战结束，五四青年抗议列强瓜分、呼吁国家振兴的政治主张与民族主义思潮的兴起密不可分。经过这场运动的洗礼，“个人主义”往往被当作一剂解决人生困境的良药，供青年们选择服用。可事实证明，这剂药方仍不过是各种集体政治诉求的副产品而已，不可能像“团体主义”那样升格成一剂救世的主药。对纯粹独立“个体”“自我”解放的追求大多只能拘守在文学艺术相对狭小的创作圈子当中，权作释放自我激情的秘方，在现实层面并没有鼓起多大的波澜。

五四以后，政治局势的变化波谲云诡，已经把大部分青年的注意力完全引向了外界，他们内心萌生的人生困惑如果不与国家社会问题的解决密切关联起来，就不具任何正当性。抗战结束后，国共两党对中国前途和命运的争论，更是几乎把所有五四期间成长起来的一代青年卷入其中，“个人”是否需要融入“集团”和“组织”已经不是个自选题，而是衡量一个人精神境界高低的大是大非问题。那些平时本属正常的“个人”欲求，在抗御外敌的特殊时势下，也会变成“自私”和“丑陋”的代名词，成为必须扫除清理的对象。

第五章　践履型知识群体的崛起与社会改造运动

五四作为具有复杂内涵的历史意象和符号，曾经吸引着无数学者从各个侧面对之进行解释。其实，五四的内蕴并非如以往学者所强调的那样具有一贯的同质性主题，也并非仅仅用“民主”与“科学”这类简单的核心概念所能完全概括。如前文所析，五四中心思想所构成的国家→文化→社会的复杂流变过程恰恰印证了五四主题的多面意义与丰富的历史意蕴。这种中心主题的更替节奏，并非毫无背景支撑与负载的纯粹精神流变，而正是近现代中国知识群体不断寻找新的身份认同的结果。

身份认同的难局

中国近代知识群体身份的认同危机肇始于晚清时期，一部分科举体制内的士子首先对科举制度的有效性产生了怀疑，并把废除科举作为维新运动的一个组成部分予以提倡。比如康有为就曾指斥科举：“其立法之谬异，流弊之奇骇，诚古今所未闻，而外人所尤怪诧者矣。”[351]特别令人注意的是，戊戌维新期间，康有为、梁启超等变革中坚均是以科举场域之内的士子身份参与政治活动的，“公车上书”的名动天下，不但标志着知识分子开始从边缘区域向北京这个文化中心聚集，从而开启了近代知识精英以民间聚会的形式参与政治中心活动的先声，而且通过科举士人参与废科活动，间接证明了在科场内部已经初步发生了身份认同的问题。

伴随着科举制的改弦易辙，知识群体中出现了分流异趋的局面，他们希图通过新式学堂教育和留学生涯，通过所谓“明中通外犹可救空疏之宿弊，专有用之问学”[352]的方式，获取旧式教育渠道之外的社会身份认同。这可以从湖南地区1895年前士绅的生活史和湖南第一代

学生的生活史中得到验证。据学者对40位1895年前已获贡生以上功名的湖南士绅履历进行的统计，始终走科场道路，在书院执教或承袭其他传统文人生活方式的只有5人，而其他35人中，如果把兼项的因素考虑在内，则有13人赴日留学或考察，18人在学堂或学务处任职，7人曾参与公司的创办，2人致力于新军和警务，另有7人投身于反清革命。而湖南第一代43位学生的生活史则有了很大变化，这代学生具有两个特点：一是开始出现具有留学欧美经历的学生，打破了单一的留日格局，如宾步程曾入德国柏林工业大学，曾宝荪曾留学伦敦大学等。二是他们均与政治活动，尤其是反体制活动有很深的纠葛。在统计的43人中，仅参加自立军、华兴会、同盟会等革命活动者就有28人，另有3人成为第一届省谘议局议员，他们之中尽管初具科技人员、新闻记者、现代学者、实业家、艺术家等雏形者不乏其人，但涌现得最多的、最突出的显然是政治斗士和职业革命家。[353]这也说明这代学生具有留学生涯与革命经历相混合的双重角色特征，而从其革命的职业性来看，留学生涯只不过是作为政治活动的背景而存在的，因而身份认同的取向被鲜明地定位于革命履历之中应是无疑的。

这一时期的另一重要特点是，学堂出身的知识分子大多具有浓厚的反体制倾向，就学堂本身而言，也往往与抵制外货、收回利权、国会请愿等政治活动密不可分。许多学堂学生往往正是在学堂读书期间转变为职业革命家的，通过闹学潮与民主鼓动宣传，不少学堂成为辛亥革命党人培养革命技能与政治经验的训练所，而“学堂政治”的另一重要功能就是业已成为这一代学生孕育“民族—国家”意识的培养基地和催化机构。[354]

如果我们把五四新文化运动最早的一批发起者的履历做些抽样分析，就会发现其中不少人正是在这种浓重的反体制氛围中开始其叱咤政界或文坛的曲折生涯的。前文所示湖南第一代学生的生活史中，大部分学生出生的时间为19世纪七八十年代（生于70年代者14人，80年代者20人），只有个别学生出生于90年代（约5人）。[355]

而1915年9月15日创办的《新青年》的主要撰稿人，也基本上以出生于19世纪七八十年代的作者为主要阵容。如首卷主要作者陈独秀

（1879年）、高一涵（1885年）、易白沙（1886年）、刘叔雅（1889年）、高语罕（1888年）、潘赞化（1885年）、谢无量（1884年）；第二卷作者如李大钊（1889年）、杨昌济（1871年）、马君武（1881年）、苏曼殊（1884年）、吴虞（1872年）、光升（1876年）；第三、四卷中的章士钊（1881年）、钱玄同（1887年）、周作人（1885年）、王星拱（1888年）、鲁迅（1881年）等人。另有个别60年代出生者如蔡元培（1868年）、吴稚晖（1865年）等加盟其中。

如果仔细分析《新青年》作者群的履历和生涯，就会发现两个比较突出的现象：

第一个是，《新青年》早期入围的作者均有相当复杂的反体制政治履历，这一履历的形成或是新式学堂反体制冲动孕育的结果，或是留学日本后参与革命组织的经历所致。比如在陈独秀的政治履历表上，其参与反清政治活动和组织一项，就可填入以下各条：

（1）与潘赞化、柏文蔚等人组织学社，办藏书楼。（1902年）

（2）在日本组织留日学生最早的革命团体“青年会”。

（3）加入杨笃生、章士钊等人组织的暗杀团。（1904年）

（4）任教安徽芜湖公学，与革命同志柏文蔚、倪映典组织革命团体“岳王会”，并任会长，同年与赵声等策划吴樾刺杀出洋五大臣。（1905年）

（5）再次赴日与章太炎、苏曼殊、张继及日人幸德秋水等人组织“亚洲亲和会”。（1907年）

（6）武昌首义后，任安徽都督孙毓筠和柏文蔚的秘书长，积极投身于二次、三次革命活动。

（7）与王正廷、褚辅成、胡汉民等组织“政余俱乐部”，参加“欧事研究会”。[356]

《新青年》早期作者群中有相当一部分人，如李大钊、高一涵、潘赞化、刘叔雅、蔡元培、章士钊、吴稚晖等，几乎都能填出类似复杂的履历表，而且都有相近的留学经历。这批早期的作者也恰恰是以自己的政治资本作为相互认同援引的条件而组织起来的，留学生涯只是作为一种相当模糊的背景，起着相当模糊的作用。颇为有趣的是，正是这批以政治认同相互援引而组成的《新青年》早期群体，却又恰恰是以疏离政治活动为动机步入五四新文化运动的舞台的。蔡元培在就任北京大学校长后就表示：“吾人苟切实从教育入手，未尝不可使吾国转危为安”，“竟老实揭示不涉政界之决心”。[357]时任北京大学文科学长的陈独秀在《一九一六年》一文中同样表示要“从事国民运动，勿囿于党派运动”。他认为：“政党政治，将随着1915年为过去之长物，业不适用于今日中国也。”[358]蔡元培等人疏离政治的表示，说明这一时期的知识群体面临着晚清至辛亥革命以后第二次比较大的身份认同危机，这一危机的发生乃是在于，对自己所从事的政党政治和以革命生涯作为相互认同标准的有效性产生了怀疑。

第二个是，随着《新青年》作者队伍的扩大和新文化运动范围的拓展，一批留学欧美的新式知识精英开始进入五四的对话语境。比如胡适、傅斯年、王星拱、任鸿隽等人，这批年轻的学者大多具有留学欧美名校的履历，但是并不具备早期《新青年》作者那样复杂多变的政治经验和组织能力，同时也就不必通过反思自身的政治生涯而进入角色，而是直接凭借在欧美留学的教育资历在新文化运动中定位自己，突出学术研究的角色位置。所以胡适对待政治的态度表示得很明确：“在民国六年，大家办《新青年》的时候，本有一个理想，就是二十年不谈政治，二十年离开政治，而从事教育思想文化等等，非政治的因子上建设政治基础。”[359]

我们择取《新青年》及新文化运动群体的履历进行抽样分析，并

以两类现象分而述之，实际上是要阐明，新文化运动群体的动机取向和组织方式的一致性，是由拥有不同社会资本的群体达于妥协的结果。新文化运动的早期领导者如蔡元培、陈独秀、李大钊等人均拥有反清革命先驱的威望，按照布迪厄的解释就是占有相当雄厚的“社会资本”。布迪厄在概括“社会资本”这一概念时指出，“社会资本是实际的或潜在的资源的集合体，那些资源是同对某种持久性的网络的占有密不可分的，这一网络是大家共同熟悉的、得到公认的，而且是一种体制化关系的网络，或换句话说，这一网络是同某个团体的会员制相联系的，它从集体性拥有的资本的角度为每个会员提供支持，提供为他们赢得声望的‘凭证’”[360]。布迪厄特别强调这些资本“会通过运用一个共同的名字（如家族的、班级的、部落的或学校的、党派的名字，等等）而在社会中得以体制化并得到保障”[361]，社会资本的持守最重要的是有意识或无意识地针对某些社会关系的确立或再生产，而这些关系则是在短时间内或很长一段时间内直接用得着的社会关系。[362]

新文化运动的早期领导人尤多具有组织政治团体的经验和团体关系认同的能力，他们互相援引的核心资本即是曾参与反清运动的经历，不少人还是老同盟会会员，而他们所受的留学教育（大多是留日教育）不过是这种政治资格的附属背景罢了。这就决定了他们采取疏离政治的态度，决定了他们在新文化运动中之地位和声誉的往往仍可能是其早期社会资本的积累。这与稍晚进入新文化运动核心圈子的胡适等留美学人的境遇颇为不同。胡适等人在新文化运动中处于显赫位置，并不取决于他们由政治经验积累起来的社会资本的体现形式，因为他们恰恰阙失这方面的阅历，而是采取展示比较纯粹的文化教育、修养的具体形式，即留学欧美的经历，以实现自己的社会资本积累过程，并通过这种积累过程获取了体制对其身份的认同。北京大学作为一种新型教育空间为这种身份认同的强化提供了很好的场所。

众所周知，蔡元培出任北大校长之后，采取的是兼容并包的自由主义办校策略，其最突出的特点，就是把各种持不同政治观点的学者，在研究学术的总体旗号下聚集起来，确立起了新的身份认同感。这种认同感并不取决于政治见解是激进还是保守，亦不以新派还是旧学等而分之，而是最终权衡于学问功底的深浅及是否学有所长。这一

取向与标准的确立比较有利于具备欧美留学履历等社会资本的学者谋得相应的职位。当然，以反清革命的政治经验为依托的社会资本的确认也并非毫不重要，但只能作为另一种潜在背景发生作用。如梁漱溟入聘北大讲授印度哲学，按他自己的话讲，主要是由于蔡元培富于哲学兴趣和包容百家的气度。梁漱溟在1911年即开始反清活动，又曾跟从国民党人张耀曾活跃于北京政坛，与章士钊、范源濂等相识，并蒙推荐，这些从政阅历自然也起作用，然而不过只是作为文化资历的背景予以考虑罢了。[363]

1917年4月1日，《新青年》杂志上发表了一篇题为《体育之研究》的文章，作者署名为“二十八画生”，真实姓名为毛泽东。即使在当今看来，这篇文章在《新青年》所有已发表的文章中仍显示出了它的奇特性。因为文章对“身体”的重要性做了本体意义的确认，并对“身体”与“知识”之间的关系做了非常独特的阐释。文中论道，知识是不可以独立存在的，必须寄寓于身体之中，“体育一道，融德育与智育，而德智皆寄于体，无体是无德智也”[364]。正因为身体是知识之载体和道德之所寓，所以“体全而知识之事以全”。这样就基本否定了获取知识是一种纯粹的精神活动，知识必须通过身体这一中介才能实现自身“判断其理”的功能，“故可谓间接从体育以得知识”。[365]

这套独特的“身体观”由于较多关注身体与知识生产、道德实践之间的对应关系，因而明显与当时弥漫风行的以伦理革命、思想革命为解决问题之根本方式的文化决定论观点并不合拍，与稍后出现的东西文化论战的表述形式同样有所区别，可以说完全是不合时宜之论。可是细究其中之意，如此之论述却暗喻着冲破五四主流思想的限定，从而促成知识生产能够直接进入社会实践领域的可能性。如果进行具体分析，《体育之研究》的内容有别于五四主流表述者大致体现于两个方面：

其一，它并不强调盲目跟随或简单认同于突出伦理革命作用的单线推导逻辑，尽管此逻辑的形成是由厌弃民初政党政治的愤激情绪所促成的；更不赞成从思想运动中单纯抽象出所谓东西方各自的“时代精神”、“民族精神”，然后对之加以本质主义式的理念化分析。而是主

张在“体育”这个具有象征意义的动态行为范畴中检验精神与身体互倚互动的效果，以此作为参照来确定知识是否具有实践意义上的合理性。所谓“天地盖唯有动而已”，所谓“不重言谈，重在实行，得一道半法已足”，[366]均有这层意思在内。

其二，不但毛泽东撰写此文的主要思想资源来自中国本土，而且文中对新式学校采用西法练身之皮毛技术亦多加贬抑。如一方面赞许清初之时，颜习斋、李刚主纳文而兼武的践履风格；另一方面又批评现代学校“亦惟是外面铺张，不揣其本而齐其末。故愚观现今之体育，率多有形式而无实质”[367]。这与《新青年》作者群中的大多数人后来大量引用西学以为文化论争之资源的时髦取向距离甚远，所以这篇文章的发表，可以说在北京五四的知识界中没能引起任何反响，同时也证明毛泽东在舆论影响力方面并未博得新文化主流阵营的认可。尽管如此，这篇文章的发表，却未尝不可看作毛泽东这类处于边缘状态的践履型知识分子进入政治舞台前所发出的舆论先声。

五四新文化运动素以标榜“民主”和“科学”的精神而著称于世，以至于一提起五四，人们自然就会在想象中把它构造成一个富于激情浪漫、自由放任之风的理想时代。可是无论《新青年》作者群如何放言无忌地高谈文化、针砭时政，蔡元培主持的北京大学又是如何把兼容并包之方针体现得日益周全，以致舆论界至今仍盛赞此冶新旧为一炉的奇观，处于五四新文化运动核心圈的人物却必须各自拥有积累有年的社会资本作为步入中心舞台的入场券应是不容置疑的。而既无留学海外与名牌高等学堂之毕业背景，又没有任何类似反清政治经历的湖南青年毛泽东，在继《体育之研究》峭拔不群的奇论被淹没于文化讨论的喧嚣中之后，游学北京的个人经验也使得他计划进入五四核心圈的初始愿望受到挫折。

毛泽东第一次到北京共住了八个多月（1918年8月—1919年4月），他的活动中心虽然在北京大学，却不是正式学生，只是在北大图书馆做每月八块工薪的助理员。身处如此境遇，在来来往往北大教授名流的包围之中，心理上具有颇浓重的压抑感是不言而喻的。毛泽东自己回忆说：“我的职位低微，大家都不理我。我的工作中有一项

是登记来图书馆读报的人的姓名，可是对他们大多数人来说，我这个人是不存在的。在那些来阅览的人当中，我认出了一些有名的新文化运动头面人物的名字，如傅斯年、罗家伦等，我对他们极有兴趣。我打算去和他们攀谈政治和文化问题，可是他们都是些大忙人，没有时间听一个图书馆助理员说南方话。”[368]通过这段自述，我们看到毛泽东从言述系统和社会地位两方面，均根本无法进入新文化运动已经封闭起来的身份评价网络。

布迪厄在研究法国学校的人员构成时曾经指出：校内所形成的惯例往往“对上层社会报以增加的象征资本，而同时对生活在较下层社会的人们则贬损其象征资本。这是由于法国的教育体系是在一个社会等级系统中运作的，因而偏爱那些来自上层阶级的孩子，这些孩子与来自其他社会背景的孩子生下来就拥有非常不同的文化、社会与经济资本”[369]。处于五四新文化运动核心圈的知识分子，当然不是从出生起即拥有健全的象征资本，但是他们通过政治与教育经历的累积，逐渐在社会等级系统中占据了优位。

北京大学作为中国近代新型教育空间所具有的特殊性，为这种优势定位提供了辨别身份的基础，并形成了“体制性权力”。在这种体制性权力的支配下，证明学术资格和文化能力的证书起了很大的作用，它赋予其拥有者一种文化的、约定俗成的、有合法保障的价值。比如从欧美或日本留学归来的学位证书就具有这种价值，而主要靠自学起家的毛泽东显然不具有类似的“社会公认性”的权力，[370]他的能力自然也会因缺失这种权力而遭到五四核心圈的质疑。

据此，毛泽东曾经对新政以来实行的学校教育及其所构成的“体制性权力”进行了尖锐的批评，他认为学校拥有“体制性权力”的最大弊端，“在与社会打成两撅，犹鸿沟之分东西”。经新式学校所受教育及有欧美学历的人一旦复归学校谋得职位，就会形成封闭式的网络，把自己与社会隔离起来：“一入学校，俯视社会犹如登天，社会之于学校，亦视为一种神圣不可捉摸之物。”[371]毛泽东认为社会与学校之所以隔阂不通，乃是因有三弊作祟：一则学生所学无助于社会，故谋职业甚为困难；二则社会不悉学校内容，“学校之人与社会之人，自来

不通情愫，不相告语”；三则烧校阻款之事由于学校与社会的间隔不通而常起。毛泽东所提出的理想方案是：“社会与学校团结一气，社会之人视学生如耳目，依其指导而得繁荣发展之益；学生视社会之人如手足，凭其辅佐而得实施所志之益；学生视社会之人皆学校毕业之人，学校之局部为一时之小学校，社会之全体实为永久之大学校。”[372]毛泽东毕其一生都在实现这一社会与学校相通相融的梦想，五四前后，他就曾通过试办自修大学、夜校、新式私塾等机构亲自进行实验。1949年以后的院系调整及学校务农务工课的增加，直至知识青年“上山下乡”运动，都可以视为其早年试图打通学校与社会之隔阂界限的尝试。其核心思想是，高等教育即使不能普及到大众层面，传授知识也须以其和社会生活之关系的密切程度衡量其价值。在这层意义上，高等教育所构成的自我封闭性和“体制性权力”应予以彻底打破。

然而，在作为新文化运动核心的北京城内，毛泽东的理想宏论缺乏呼应。对于毛泽东而言，拥有政治经验和集体认同感的辛亥革命党人，以及胡适、傅斯年这批留学欧美的学术新贵在关系网络中维持的同质性，已不可能使这位自学成才的农村青年拥有任何跻身于五四核心等级体系之中的机会。而对于五四核心圈日益热衷于从事抽象文化讨论的学术氛围而言，毛泽东由自身下层经验体会出的一种“身体”与“知识”之间关系的言辞，则更不合时宜。这就是为什么毛泽东一度在文化讨论与身份位置两方面都疏离于北京五四核心圈的缘故。在北京的短期逗留也并没有使毛泽东认同于当时五四新文化运动的主流方向。史料证明，在他由北京返回湖南后亦是如此。

边缘政治的鼓动者与地方历史意识的重构

毛泽东第一次北京之行的目的，是为了组织湖南青年去法国勤工俭学。毛泽东虽然不是北大注册的正式学生，但经常旁听他所喜好的课程，还参加了哲学会和新闻研究会的一些活动，并抽出时间与蔡和森到长辛店铁路工厂考察，初步同工人进行了接触。然而就当时的情况而观，毛泽东在北京似乎并未找到真正志趣相投的同道，反而由于

缺乏北大教育体制所需求的社会资本凭证，而感受到了难以排解的陌生和压抑感。北京的郁闷经验使得毛泽东从被迫到有意开始疏离五四新文化运动中心形成的身份认同网络，转而从地方资源入手寻求与之完全相异的关系组合方式。不难发现，北京之行以后，毛泽东进一步把主要精力放在了重新编织地区性的关系网络之中。五四新文化运动时期，全国各地出现了许多以青年学生为主体的形形色色的社团，这些社团几乎都是五四以后成立的，只有新民学会是在五四前一年，即1918年4月17日成立的。这说明毛泽东等湖南学子已经先觉般地意识到通过聚集自己比较熟识的地方性人物来进行社会关系网络再生产的重要性，并开始利用湖南第一师范的同学关系“预先规定并生产出彼此的了解和承认”[373]，以确定这个网络认同的标准。

新民学会刚成立时，共有21人，其中除罗章龙外，均是毛泽东在湖南第一师范学校的校友，如此共同的教育与文化背景即已决定了新民学会是一种地区性的平民化组织。因为湖南第一师范学校是一所免费的公共学校，基本目标是培养小学教师，中等以上人家的子弟，志在投考大学的学生，都不进这所学校，而进公立的或私立的普通中学，只有家境贫困或因各种原因得不到家庭接济的青年，才争取进入一师的机会。值得注意的是，中国共产党成立之初最早的一批骨干党员，有许多人也是第一师范学校的学生和教员，如学生中的蔡和森、何叔衡、陈章甫、罗学瓒、张昆弟、李维汉、郭亮、夏曦，教员中的方维夏和徐特立等。由此可见，湖南地区性社会关系的生产和交换，也是以教育背景和程度的一致性为基本前提的，它具有自己特殊的氛围构成规则。

五四时期，毛泽东等湖南青年采取了不同于五四核心圈的办法进行社会关系的组合与构造。五四核心圈的奠基人物，如早期的蔡元培、陈独秀，中期的傅斯年、罗家伦等，基本上是通过同盟会的政治阅历或留学欧美以及高等学堂出身等身份背景相互援引推荐，构成了社会关系背景较为一致的同质性团体。而毛泽东所采取的办法是，以同学网络为基本班底，又通过工读、夜校、自修大学等形式进行人才的培养和再造，这样的教育路径是要训练出不同于五四核心文人的风格，具有强烈政治意识与践履精神的新型社会群体。正如蔡和森在给

毛泽东的信中讨论新民学会宗旨时所说，新民学会的成立“且尤不讳忌嫌疑于政党社会党及诸清流所不敢为者之间。以为清流既无望，心地不纯洁者又不可，吾辈不努力为之，尚让何人去做？尚待何时去做？”[374]蔡和森在信中已明确提出，即使违逆了当时反对政党政治的新潮流，也须挺而抗之，在地方上尝试基层政治参与的途径，以便为自身创造出新的社会资本。

关于教育方面，蔡和森在1918年6月30日给毛泽东的信中曾提及杨昌济颇希望毛泽东等人能入北京大学学习，信中还说：“大学蔡校长，弟会见一次，伊正谋网罗海内人才，集中一点，弟颇羡其所为。觉吾三人有进大学之必要，进后有兼事之必要，可大可久之基，或者在此。”[375]这一力主进入五四核心文化圈的建议立刻遭到了毛泽东等湖南友人的拒绝，经过一番书信往来的讨论，蔡和森在1919年7月24日给毛泽东的信中，明确修正了自己的看法，他表示：“私窃以为不但本国学校无进之必要，外国学校亦无进之必要；吾人只当走遍各洲，通其语文，读其书报，察其情实而已足，无庸随俗拘苦为也。”并表示同意湖南友人勿入学校的意见：“是以本来厌恶学校也，而竟又欲入学校，本来痛恨万恶也，而竟公然主张主人君子要为恶。然此实一时之直觉，未经师友之讨论。”[376]蔡和森意见的转向使得以一师教育为背景的湖南青年拒斥高等学校正规教育的想法终于趋向于一致。

毛泽东在建立一师学友人际关系网络时，充分利用了湖南人遗留下来的地区性历史意识，并以之作为区分自身组织与以往政党政治势力的中介手段。他始终把湖南视为一个十分孤立的政治与文化区域，并明确主张湖南作为一个政治单位应该和北京脱离关系。因为民国政治犹如清末一般已经坏透：“我看此际尚未坏到极处，我们不能用自力加增其坏度，却尽可不必替它减少坏度，我们最好采不理主义。”政治不是可以不谈，但值得谈论的是地方政治而非中央政治：“胡适之先生有二十年不谈政治的主张，我现在主张二十年不谈中央政治。”[377]大略观之，以上论调与五四核心圈对政治的厌弃情绪几乎没有什么两样，可是毛泽东话里行间的深意，并不在于对“中央政治”的疏离，也不在于对旧式政党政治的抨击，而在于谈论政治应

有一个十分清晰的区域界定，“吾人主张‘湘人自决主义’，其意义并非部落主义，又非割据主义，乃以在湖南一块地域之文明，湖南人应自负其创造之责任，不敢辞亦不能辞”[378]。也就是说，只有据以湖南之地，“自治”才有可能发于先声，达致成功。毛泽东这份自信源于湘人独特的历史情结，源头可溯至晚清乱世烟云造就的文化积淀，而并非简单的政治功利选择论所能解释。

湖南以地区之名显赫于天下，以及湘人崛起纵横于近世，均始于湘军平定太平天国之役。那时的湖南人曾演绎了一幕“单骑救主”的传奇故事，靠一地之力硬是支撑起了清帝国摇摇欲坠的半壁江山，同时自然也酿成了非湖南人即无足以救天下的狂傲气质，即使至20世纪初叶，其影响仍始终延绵不绝。杨笃生曾经把这一层意思揭示得很清楚：“且我湖南人，对于同种之责任，其重大有远过于诸省者。诸君亦尝闻之乎？咸同以前，我湖南人碌碌无所轻重于天下，亦几不知有所谓对于天下之责任。知有所谓对于天下之责任者，当自洪杨之难始。”[379]

对于政治责任目标的灵敏感悟，自然源于近世先贤创造辉煌事功之情景的启迪，太平天国作为一个政治性事件的记忆之源，固然可以说是湘人以布衣身份跻身政坛的历史标志，然而“湘人政治责任远过于诸省人”的自负之语，也或可以说是源于对湖南人于天下无足轻重之窘境的一种心理补偿反应。杨笃生也正是从抒发湘人应负有政治责任的角度，来抹平自身对“无半人堪对语”之前近代蛮野湘地的自卑式记忆的。而有的湘籍士人甚至更直接地把“湖南”当作一个“政治型区域单位”而非“文化型区域单位”来看待，杨度在著名的《湖南少年歌》中曾吟道：“中国如今是希腊，湖南当作斯巴达；中国将为德意志，湖南当作普鲁士……若道中华国果亡，除是湖南人尽死。”[380]“斯巴达”与“普鲁士”均以军国主义之名显赫于史，而“希腊”、“德意志”也恰为文化集萃之邦。杨度在这里显然舍弃了在文化层面上比较两者的价值选择，而截取的是其社会实体的政治横断面来比拟“中国”与“湖南”的关系。这是一个很有趣的现象，因为采取如此的比较取向，意味着杨度潜意识里仍认同于“湖南”是文化贫乏之地的传统概念，他不过只是在意识表层以湖南作为“政治单位”的发达兴盛来遮掩其缺乏文

化气息所带来的历史隐痛。中国近代历史演变在湖南的特殊表现，颇能印证杨度的矛盾心理，因为尽管湖湘政治军事人才辈出，后人却几乎无人视其地如江浙人文渊薮一般看待。

尽管如此，我们从毛泽东的言行中仍能感觉到他是怎么样充分利用这一使人深感矛盾的历史记忆资源的。湘人历史责任感远强于其他地域人群虽然起源于平定太平军这个单独事件，却在空间层面上具有一种传承意义。这一意义包含着两个历史意识层面。其一，湘人由平定太平天国崛起依靠的并非官宦身份，而是以布衣之身显贵；其二，湘人在近世虽少有以文名显世者，却是在以一地而统摄天下的政治功绩上创造了他地难以匹敌的“救世”奇迹，这两点也是外省人所公认的。例如1920年，陈独秀发表了一篇题为《欢迎湖南人底精神》的文章，内中就评价道：“湖南人底精神是什么？‘若道中华国果亡，除非湖南人尽死。’无论杨度为人如何，却不能以人废言。湖南人这种奋斗精神，却不是杨度说大话，确实可以拿历史证明的……湖南人底精神那里去了？仿佛有一种微细而悲壮的声音，从无穷深的地底下答道：我们奋斗不过的精神，已渐渐在一班可爱可敬的青年身上复活了。我听了这类声音，欢喜极了，几乎落下泪来！”[381]陈独秀曾激动地展望：“我们欢迎湖南人底精神，是欢迎他们的奋斗精神，欢迎他们奋斗造桥的精神，欢迎他们造的桥，比王船山、曾国藩、罗泽南、黄克强、蔡松坡所造的还要雄大精美得多。”[382]

陈独秀的这些评价可以说是以往知识人历史意识中对湖南人评价的延续，只不过把毛泽东们重新放在了近世湖湘的历史谱系中加以确认罢了。可是对毛泽东而言，这种历史谱系位置的确定，暗含着一个非常重要的信息，即以陈独秀为代表的第一代五四核心人物，已经在政治层面（也仅仅在政治层面）承认了毛泽东等青年人在五四边缘地位所起的作用。身处五四边缘位置的毛泽东们也恰恰是在接续湖湘先贤的历史脉络里找到了自己重建社会资本的现实资源。这份独特的资源获致的意义还在于，毛泽东等身处五四边缘地带的这些青年知识分子，开始可以完全不按照五四精英圈内所规定的身份认同逻辑（比如须有留学“凭证”和大学学历之类）来确立自己的位置，而且可以凭借历史意识对自己的身份做出重新规定，来与北京的五四人物进行平等

的对话。在五四新文化运动中，身份认同的不确定感因湖湘历史经验重新得到赞许而被渐渐消解了。当然，这种消解不可能仅仅是一种经验感觉或者是纯粹理论的认定，而是必须经过如新民学会这种组织化的方式才能得以真正实现。五四后期，像胡适这样的著名人物，能与青年毛泽东进行通信联系，并对《湘江评论》赞许有加，恐怕就与毛泽东善于从湖湘历史脉络的启迪中进行社会关系的再生产，并最终卓有成效不无关系。

毛泽东评价历史人物常强调“内省之明”与“外观之识”并重，其实却更注重知识如何在行为中体现得圆满有效。因此，在他的视界里，袁世凯、孙中山、康有为之政治经验皆不足言，在近代人物中，他曾感叹大多数人“徒为华言炫听，并无一干竖立，枝叶扶疏之妙”，并自称“独服曾文正，观其收拾洪杨一役，完满无缺，使以今人易其位，其能如彼之完满乎？”[383]曾氏虽以大儒之名著于世，毛泽东看重的显然是其独特的湘式事功霸气纵横的一面，这与陈独秀鼓动湘人要造比曾国藩等人更大更美的桥的断语大致契合。历史意识就是这样通过象征性群体记忆的唤起，赋予了边缘分子以参与现实政治运动的资格与权力，毛泽东的地位无形中被悄悄地抬升了。

在湖南的特殊环境下，甚至“贫穷”的记忆与经历都会成为积累社会资本，从而使之产生奇妙作用的特殊技术，因为在湘人的记忆里，正是咸同年间由布衣位极人臣的历史奇迹，确立了湖南人在近代令周边地区钦慕的崇高地位。这一历史记忆成为毛泽东摆脱童年压抑经历阴影的有效手段。毛泽东幼时从韶山往湘乡读书，由于口音差异、衣着简朴、入学年龄偏大等原因，屡遭歧视。几十年后，他与斯诺提起这段往事时仍觉耿耿于怀，他自述道：“很多阔学生看不起我，因为我平时总是穿一身破旧的衫裤。”被人讨厌的原因还有一点是与地区性的差别有关的：“你是否原籍湘乡是非常重要的，你是从湘乡哪乡来的也很重要。湘乡有上、中、下三里，上下两里人纯粹由于地域观念而斗争不休，彼此势不两立……因为我本来就不是湘乡人，结果三派都看不起我，我在精神上感到很大的压抑。”[384]

尽管毛泽东童年有此痛苦记忆，可是在湖南近世历史上，“穷

苦”却有着地区性的特殊意义。它违背日常生活逻辑，违背历史上由正统教育渠道达致显贵的惯例，从而变成了湖南底层人士迈向政治成功目标的精神激励资源，因为湘军中的贫苦子弟早已创造出了由布衣成为将相的昨日辉煌。在这个意义上，贫穷的经历恰恰成为毛泽东等人交接联络、互加认同以积累社会资本的潜在来源。从一师的同窗之谊到新民学会的同声相应，再到建立中国共产党的复杂历程，生活俭朴、注重实效的行事风格一直表现为湖南革命同仁的基本特征。

毛泽东早年强调由“动”的中介来改变“身体”与“知识”之间的关系，反对参与所谓时代精神和民族精神的论争，就是因为一旦精神的东西被限制住，由“身体”活动酿就的行为，也就会在本质性的精神光芒辐射下消失于无形；相反，只有在“动”的总原则下处理知识与身体的关联性，不断地改变生活中的原有位置，才有可能促成个人在移动中重新获得活力。对贫穷的看法也是这样，参照近世历史人物位置的升降，其发迹的机缘都不是因为固定地拥挤在科举的单一渠道上面。湖南近世历史给毛泽东的启示是，“动”作为革命和斗争的源头，不仅可以改变“知识”与“身体”之间的关系，而且还可以改变人生经历中对身份认同的取向与位置。同样，也正是借助于湖南的历史经验，毛泽东终于不但可以与北京的五四核心圈进行对话，更可以从自己边缘政治经验的角度赋予五四运动一个全新的定义。毛泽东在1939年发表的《五四运动》一文中，对五四运动的内涵进行了修正与界定，特别突出了五四的社会意义而不是文化意义：“在中国的民主革命运动中，知识分子是首先觉悟的成分，辛亥革命和五四运动都明显地表现出了这一点，而五四运动时期的知识分子则比辛亥革命时期的知识分子更广大和更觉悟。”[385]这句话表面上似乎是对五四主流选择方式的一种肯定，但后面又说：“然而知识分子如果不和工农民众相结合，则将一事无成。革命的或不革命的或反革命的知识分子的最后的分界，看其是否愿意并且实行和工农民众相结合。他们的最后分界仅仅在这一点，而不在乎口讲什么三民主义或马克思主义。”[386]这后一段话又明显是以政治的取向和态度来重新衡量知识分子的认同身份，其暗喻是，各种文化的讨论如果不从政治实践的角度验证其价值，就无法确立自身所已经拥有的社会资本的合理性，这完全可以从毛泽东所受的

湘学熏陶中找到其论证方式的影子。

地方自治的含义

历史意识的重构与地方资源的利用，对于湖南新知识阶层而言并不是理想设计的一种结果，也不完全是一个孤立的地区性现象，而是与五四时期中心话题由国家→文化→社会转移的下降曲线密切相关的。五四前后，近代世界体系的危机通过第一次世界大战的结束而日益彰显。资本主义的社会问题被泛化成一个全球性意识，反映在中国知识界中，任何国家、地方与个人的境遇，均有被卷入这一问题意识框架之内加以衡量的趋向。无政府主义改造社会的思想由备受冷落到风靡一时，即昭显着这一潮流发生的普遍性。五四后期出现的另一个重要现象是，知识分子的政治敏感力重新被全球资本主义危机的衰竭之象激活了，陈独秀等人纷纷丢弃自己莫谈政治的早期承诺，而重新卷入了政治话题的激情论辩之中，甚至可以说，自从陈独秀创刊《每周评论》以来，《新青年》与新文化运动的核心圈子就已经因是否干预政治的争论而发生了分化。然而，时代大潮赋予知识分子的政治激情虽一时受制于文化讨论的限制，却在后五四时期又有重新抬头的迹象，尽管其议论政治的内容已和五四运动刚刚兴起时有了明显的区别。

五四后期，毛泽东等湖南青年自然也不能置身于狂谈政治的时代大潮之外。但是毛泽东等人谈论政治的方式与五四精英们有着根本的区别。区别之一是身份认同的差异。陈独秀、李大钊等人都是富于政治经验和资历的老牌革命家，他们在经历了辛亥革命与反袁运动之后，结成了相当密切的联盟关系。例如，李大钊在日本时就与陈独秀、章士钊等《甲寅》杂志同仁相熟相识，并参与组织多种政治团体。所以他们已不必通过鼓吹政治或聚集政治团体的手段作为确立社会身份的条件，这与毛泽东需经由谈论政局得失和组织政治活动来定位自己的社会角色有所不同。区别之二是两者谈论政治基点的差异。五四时期，陈独秀、李大钊等人均是作为新文化运动的思想旗手参与其间，尽管他们在《新青年》同仁圈中一直与胡适等这些与政治保持

距离的思想启蒙者存在着分歧，以致酿成了后来的“问题”与“主义”之争，但是他们议论政治的方式在早期基本越不出“校园政治”的范围，其特点是极易受制于文化还原论的影响和缺乏实现具体政治目标的实际组织手段。

在1918—1919年间，《新青年》杂志发表了一系列攻击专制主义传统，倡导民主政治思想的文章，然而文章的大多数议论停留在杂感和时势评论的浅显层面，个别人物，如陈独秀等人，写出了《对德外交》《时局杂感》《今日中国之政治问题》等文章，偶尔也涉及“民治主义之基础”这类根基性的问题。可是陈独秀谈论政治由于多出于义愤和激情，缺乏对政治实施步骤的系统性分析，故而常常变为“伦理革命”命题的一种简略性诠释，给人的印象也似乎只是文化讨论中掀起的些许余波式回响。陈独秀在1919年12月所写的《调和论与旧道德》一文中，已经从全球资本主义制度出现危机的角度观察中国现状，指出“东西洋自古到今的历史，每页都写满了社会上政治上悲惨不安的状态”。[387]可是陈独秀仍把资本主义危机的发生，归结为私有制度之下的旧道德尚未清除的结果，质问“西洋的男子游惰好利，女人奢侈卖淫，战争罢工种种悲惨不安的事，那一样不是私有制度之下的旧道德造成的？”因此抛弃旧道德，开发新道德变成变革不合理社会的根源因素：“现在他们前途的光明，已在要抛弃私有制度之下的一个人、一个阶级、一国家利己主义的旧道德，开发那公有、互助、富于同情心、利他心的新道德，才可望将战争、罢工、好利、卖淫等等悲惨不安的事止住。”[388]这无疑仍是以道德革命解决政治社会问题的五四前期的主流思路。

1919年5月—11月，李大钊发表著名的长文《我的马克思主义观》时，仍强调要为马克思主义的物质实践寻找到一个伦理性的人道主义的历史支撑点。李大钊在强调马克思学说历史唯物论的真确与力量的同时，企图以“伦理的运动、人道的运动的倾向”来纠正马克思突出物质力量的偏弊，“可是当这过渡时代，伦理的感化、人道的运动，应该备加努力，以图铲除人类的前史中所受的恶习染，所养的恶性质，不可单靠物质的变更。这是马氏学说应加救正的地方”。[389]陈独秀等人在1918年以后，逐步接受了马克思主义的影响，开始初步意

识到了政治问题无法简单地还原，或者为文化启蒙的思路所替代。对于个人觉醒的思考与认识不能替代对现代社会经济组织压迫性的思考；伦理与思想革命的成功也不能仅仅依赖于个人意识下的旧道德自动趋于瓦解。但是陈独秀等人实际上仍受到五四前期由蔡元培等人所刻意营造的大学舆论氛围的制约，不能真正在践履意义上重新把文化问题还原为政治问题，更不能把政治讨论落实到组织形态上去予以实现。

与陈、李等人在北京的中央地带谈论全球革命的政治哲学之未来远景有所不同，处于地方边缘位置的毛泽东议论政治，尽管并不乏世界性视野的影响，但是其表述的政治哲学却始终定位于对乡土社会的感性认识之中，而不擅把从社会阅历中提炼而出的政治关怀处理成士林的清谈。作为边缘地带的湖南青年，毛泽东对社会位置感的观察与体味极为敏感细腻，他与一般五四文人学者最大的歧异之处就是对等级资本（留学履历、政治权威、学术地位之类）的鄙视与厌弃。对社会上已由各种形形色色的文化等级资本网络设置好了的教育前程与升迁走向的刻意拒斥，使毛泽东在未来的政治实践中，与五四知识群体所采纳过的各种改造社会的路向区分了开来。

事实证明，与五四核心文化圈的疏离使毛泽东至少在两个方面有所表现：

一个方面是，在北京之行遭到冷遇后，毛泽东开始主动疏离五四核心群体对东西方文化比较的讨论，并力图构造出能认同于其非高等教育的乡土身份的新型人际关系网络。但毛泽东又不排斥其中可借鉴的方法，如毛泽东一度对胡适崇尚的实验主义很是推崇，在“问题”与“主义”之争中站到了胡适一边，并草拟过一份《问题研究会章程》，内中包括了诸如教育问题、女子问题、劳动问题、家族制度改良问题、地方自治问题等需进行研讨的项目，有的项目下还列有详尽的细目。[390]然而从其中所涉及的问题而观，毛泽东显然没有像胡适那样仅仅在“整理国故”的学术职能上理解实验主义，而是把它延伸至具体的政治实践中加以运用，从而把它转换成了改造社会的一种方法。“湖南自治运动”的发起与运作就完全可以看作实验主义原则在中

国政治领域中被付诸实施的一次表现。

马克思主义的引入无疑使毛泽东与五四精英圈的左翼人士建立了密切联系。不过，思想上的总体认同并不表明毛泽东已和这些左翼人士在实践策略方面趋于一致，态度的同一感无法取代毛泽东在边缘地带形成的自主意识和行为方式所发生的作用。以湖南地方自治的具体运作为例，我们即可以从中观察毛泽东早期政治实践的特点。“自治”之论盛行于清末民初，五四时期也时有零星议论出现，陈独秀曾经发表有《实行民治的基础》一文，鼓吹自下而上、自小到大是改造国家的主要途径：“由小村合成一邑，由许多邑合成一州，再由许多州合成一国。”陈独秀把“官治”与“民治”相分别，这与民初所倡导的现代民族—国家架构下的议会政治理论已有相当大的差异。

他认识到：“没有坚固基础的民治，即或表面上装饰的如何堂皇，实质上皆是官本位，是假民治，真正的民治决不会实现。”[391]而毛泽东等同仁在1920年的“湖南自治运动”中，也提出过：“现今国内问题，为种种特殊势力所牵制，有不能遂为全盘解决之势。”解决的办法就是动员地方群众的力量建设理想的湖南。[392]在阐述地方自治办法的过程中，陈独秀始终没有越出纸面设计的范围，而毛泽东等人则在纲领中已迅速显示了向实践方向推进的决绝动向。自治步骤也布置得非常具体，包括列成详细条件的军务、财政、教育、自治、人民自由权力、交通各大端。[393]对地方自治目标与具体实践步骤进行双重实验，是毛泽东等五四践履型知识分子进行社会改造的最重要特点。

另一方面，毛泽东对自主边界的确定，并没有采取五四核心圈当时风行的知识类型学的表述模式，以博取跻身其中的机会，而是由下而上地调动地方性历史与知识资源，进行身份认同网络的建设与社会资本的积累。具体情况是，毛泽东在倡导湖南进行地方自治时，已经失去了晚清以来具有历史延续性的政治轴心作为参照。民国的成立名义上建立起了新的核心政府，但由于民初政党政治的腐败和制衡规则的阙失，使得中央机构并没有具备政治学意义上的现代民主政府运作的合理性，结果使相当一批知识分子最终对上层政治秩序的改造失去

了信心和兴趣。毛泽东对此现象同样是痛心疾首，认为民国时期的所谓名人伟士们大闹宪法、国会、总统制、内阁制，结果是“十八省乱七八糟，造成三个政府，三个国会，二十个以上督军王、巡按使王、总司令王”[394]。对民国政治的不信任感，使湖南地方自治在处理中央与地方关系方面具有了与晚清自治体制截然不同的含义。晚清自治是伴随着新政时期的国家政权建设而进行的，尽管并没有几个令人惊叹的成功范例，然而在清朝灭亡之前却一直是由上至下进行政治动员的手段，并且类似的动员又多打着鼓励“民治”的准现代化旗号进行，可是从未真正渗透进下层民众的日常生活。这就是为什么康有为、梁启超等人均提出过“自治”的主张，却从未具体实践过的原因。

关于晚清自治言论中的官方取向，魏斐德曾经做过研究，揭示出康有为在1903年发表《官制议》时，曾经在自治方法上出现过摇摆：他一方面赞同顾炎武和冯桂芬把地方治理权交给绅士的构想，同时又推崇宋制，指出宋制是由皇帝直接派遣地方长官来摧毁地方豪强对地方事务控制的做法，而较少是由于宋制鼓励地方自治的缘故。康有为进一步指出，通过设立议院，宋朝制度将得到恢复，人民从各县的才俊志士中推举出代表后，议院则召集这些代表以备皇帝顾问。魏斐德的结论是，康氏强调他关于地方自治的主张更符合朝廷而不是地方绅士的利益，从而颠倒了17世纪理论家们有意强调的反对增加君主专制权力的主张。[395]

戊戌变法中康有为政治观的基本选择，无非是依赖皇权政治中心进行改革尝试。因此各种具体的变革措施自然体现出的都是中心意志延伸的结果，完全不能实现知识分子自主变革的原初设计。毛泽东对此尖锐批评说：“那时有一种‘办学堂’‘办自治’‘请开议会’的风气，寻其根柢，多半凑热闹而已，凑热闹成了风，人人思想界便不容易引入实际去研究实事和真理了。”[396]

从这段讨论中，我们可以发现晚清与民国时期自治理论的重大分野。康有为在《官制议》中有意强调“国权”，基点落在了政府的控制上，“自治”的真正意义自然在理论设计的过程中就已自行消解。而毛泽东的自治动员理念首先是从非政府性的基层社会的选举开始，它拒

绝一种由上到下的托管式监控。在“湖南自治运动”中，毛泽东甚至公开拒绝谭延闿以“自治”协商的名义聚集绅士谋划事宜的“钦定”办法，主张完全从基层选出议会代表，这种理念显然摒弃了在“统一”的招牌下形成的各种国家能力崇拜，或理所当然地由国家统摄地方实施自治的现代性国家逻辑。对此，毛泽东已经表述得异常尖锐：“政治组织是以社会组织做基础，无社会组织决不能有政治组织，有之只是虚伪。大国家是以小社会做基础，不先建设小地方，决不能建设大国家。”[397]由此而观，湖南地方自治的结果成功与否反而并不重要，重要的是毛泽东的运思逻辑与实践方式已经完全区别于前代任何一群知识分子的实验模式。自治鼓动的经验使毛泽东在个人的社会资本方面又积累了一笔丰厚的财富，同时确立了自己从基层社会入手实现身份认同目标的基本途径。

个人修养为什么不是自足性的？

如果继续身份认同的角色观察，五四时期的毛泽东基本上不认同于五四核心圈中有欧美训练或世家背景的教授们所构成的新“士林哲学”，这套“士林哲学”大致由以胡适为代表的强调原子式个人价值的自由主义传统和以文化托命为目的的新保守主义为基本构造。毛泽东终其一生几乎都在拒绝认同于近代以来形成的专门化精英教育，顽强抵抗着现代化机器制造出来的各种肢解中国基层区域传统的制度化体系。毛泽东始终认为，中国知识传统是一种公共社群的产物，教育是整个社会实践程序的一部分，在这个意义上是不应该被精英化的。与之相关，学校教育如果不与家庭、社会的改造相勾连，就会产生两种问题，一是由于家庭之人无知识，学生在学校所得到的知识就会“一则被融化于家庭，造成一种孝子顺孙新旧杂糅之乡愿。一则与家庭分张”[398]；二是社会中的分子无知识，在校学生同样会“或为所融化，或与之分张”。结论自然是：“故组合改良学校教育，而不同时改良家庭与社会，所谓举中而遗其上下，得其一而失其二也。”[399]毛泽东的这一思路比较吻合当时流行的无政府主义的主张——无政府主义正是试图通过摧毁制度权威，改变个人习惯以重构个人与社会的关系，其区别在于，毛泽东没有把这一观点推至极端，以至于达到取消国家设

定的现代化目标的地步。有证据表明，毛泽东在北大居留的短暂时间中也受到了无政府主义思潮的影响，特别是其中通过个人习惯的改观达致社会生活方式变化的理论。但是如果细究毛泽东早期思想的深层脉络，地方历史资源的渗透还是相当重要和明显的。

在毛泽东的边缘化个性气质和反叛精英主流风格的形成过程中，杨昌济的熏陶调教应是其一生乐章中的华彩段落。杨昌济所受教育具有典型的本土与外域相混合的特征，他早年曾入学于长沙岳麓书院，戊戌维新期间，曾为“南学会”通讯会员，后游学日本和英国，主修伦理学和哲学，是较早一批被蔡元培聘入北大的教授之一，《新青年》核心作者群成员。杨昌济虽深浸过欧风美雨，但论说行事间却显现出他彻头彻尾的儒生风格，又因其极度推崇道德伦理教育，故对毛泽东思想形成的影响并不在于西学，而在于儒学身心之术的训练。然而，颇为引人注目的是，杨昌济的儒学传承谱系就其自身标榜而言，很少涉及正宗的湘学传统，而是多倡陆王心学之术。这似乎与其岳麓书院湘学弟子的身份不合，比如他曾断言，曾胡左诸公太过有“刚断肃杀之气”[400]。又说过：“陆象山谓‘六经皆我注脚’，王阳明谓致良知之学，皆不以人所立之义自围，而深察夫天地自然之理者也。”[401]故“知陆、王之卓识为不可及也”。[402]

杨昌济尊陆王之学的目的，乃是在于确立自身道德涵养的本源性方法，以便为学生在社会上的行为奠立伦理自觉的基础，这与其教育家的身份是颇为相应的，但就其所居之湘学学统而论，却是偏颇乃至接近异端的路径。从儒学地域化的角度分析，岳麓书院作为湘学重镇，构成了一系注重践履经世的学风，在近代，其作用由于曾、胡、左等人的崛起而更为彰显。从道统传承的方法而论，湘人大多主张道德修炼应转换为行动化的践履方式，不可于纯粹的静默内观中遮蔽了行为的意义。[403]就此内涵而言，湘人是比较拒斥心学修养方法的，杨昌济不能不说是个例外。我们从毛泽东求学的早期笔记如《讲堂录》中，又确曾发现大量鼓吹“大我”“吾即宇宙”“道德自律”作用的言论。在读泡尔生的《伦理学原理》笔记里的一段话表露得最为明显：“道德非必待人而有，待人而有者，客观的道德律；独立所有者，主观之道德也……世界固有人有物，然皆固我而有，我眼一闭，

固不见物也。”[404]这番“贵我”的议论完全像是心学弟子的讲堂作文。

尽管如此，我们从杨昌济的《日记》中又确乎发现了另一个湘学弟子杨昌济，这个杨昌济的形象是严谨、自律、守身、坚毅，并不是心学一脉的浪漫主义者，而是湘学门徒的正宗传人。这可以从他处理“知识”与“身体”关系的言行中表现出来。杨昌济一度模仿曾国藩的修身要诀，如他在《达化斋日记》中曾经概括出“养生四要”：即所谓慈、俭、乐、敬，并解释修炼过程说：“图自强，须从极小事立一格，力求有恒，行一事纯熟后，再课一事。仍立课程，并日记功过，三年之后，德性可成。”[405]这样严格的身体训练，完全是曾氏修炼法的翻版。在身体修养方面对曾氏方法的推崇，已经足以使杨氏与真正心学传人区分开来。因为对践履力行一层的强调，肯定为心灵浪漫无羁的遨游加上了一层紧箍咒。传统心学虽倡言知行合一，但实则是以心统身之术，根本目的是突破形役的限制，最大限度地实现心灵的自由，甚至宇宙外物大千世界，都会在这种内观自省中被统摄被控制。所谓无动静内外之别，“大小精粗，一以贯之”[406]。这与杨昌济所倡导的“养生四要”中对身体持之以恒的检束自抑是完全不同的。杨昌济认为，无论知识的获取或心灵的修养，都必须有一个对象化于人伦日用的过程，所谓“知则必行，不行则为徒知，言则必行，不行则为空言；自觉与活动乃不可相离者也。无活动则无自觉，故实行尚焉”[407]。

据此而言，身心的任何修炼都是行为践履过程的一个环节，尤其是心灵的修炼是手段而非目的，这就与陆王心学的主旨相距甚远了。所以从学问的本源来说，杨昌济只是一个不彻底的“心理主义者”，内核仍是个湘学弟子，是个力求使知识通过身体修炼达致实现的行为主义者。

道德外化为实践而不停留于个人的心理涵养已是湘学的精髓，也是湘学区别于心学的命脉所在，这在毛泽东的身上体现得尤为明显。一方面是个人意志与自我意识的空前放大，所谓“世界固有人有物，然皆固我而有”[408]，“我即宇宙”式的豪放独白使所有外界外物收束于一心而达致孤拔寂寥之境地。在毛泽东的眼里，历史生活的差别是由

阴阳、上下、大小、高卑、彼此、人己、好恶、正反、洁污、美丑、明暗、胜负这些精神生活构成的，心灵的作用即是使之达到陈白沙式的心灵与外界相贯如一之境。另一方面，心灵的跃动又与身体之形动密不可分，身体乃是知识的载体和寓所，所谓“体全而知识之事以全”。毛泽东在论述“身体观”时，又令人惊异地回归到了湘学传统之内，间接地否定了在《〈伦理学原理〉批注》里的极端“唯我论”理念。他批评精神活动与身体无关的观点云：“精神身体不能并完，用身体之人，每歉于体，而体魄蛮健者，多缺于思，其说多谬。”[409]毛泽东认为，强弱转化的关键不是心灵的动静与否，而是形体锻炼的结果，弱者只在“勤自锻炼，增益其所不能，久之，遂变而为强矣。故生而强者不必自喜也，生而弱者不必自悲也”[410]，事物转化的终极点就这样被放在了身体践履的程序之中了。发表于《新青年》上的《体育之研究》已深刻表明了毛泽东对“文化问题”主流讨论缺乏实践意义的拒斥态度，同时也展示了他与杨昌济道德实践哲学乃至湘学渊源一脉相承的潜在联系。

至此，杨昌济个人修养所持守的一点灵明，就无可挽回地外化为以身体为支撑点的道德实践，而不可能如心学那般逍遥自在地维护其自足性的领地了。以身体实践为中介来昭显知识的精神价值，在儒学传统中并不是个新鲜的命题，儒家（特别是朱子学）所谓“内圣外王”之旨和身术训练，反复阐述的就是这层意思。但是如果把儒学传统具体化约到地区这一层面进行分析，至少就湘学而言，身体的作用尚不只是简单的个人知识与道德实现的承载工具，而且也应是家庭、社区共同体的联结中介。我曾经另文指出，近代湘籍士人在借助传统民性与社会组织结构来避免内部发生文化认同危机方面比其他地区的士人显得更加成熟。[411]

曾国藩就曾经凭借地区亲属师友网络的组合力量成功地平定了太平天国起义。最为重要的是，近代湘人很少有人把知识的产生视为纯粹独立的精神活动的结果，而是视其为必须附丽于各种社会组织的行为化产物，“知识”如果不能在社会的组织构成中得到验证，则会被等同为无用之物，这从左宗棠贬抑“识字者”而赏识“良农”的观点中清晰可见。左宗棠即认为，“百工”之所以高于一般写文章者，正是由于其

表现为一种社会实践的技能，而不只是一种书斋空言。毛泽东显然受到了这种湘学传统的影响，他所构想的联结学校、家庭与社会的具体办法是组成“工读同志会”与“岳麓新村”，使学生既可在学习之余从事直接生产，贴近“百工”的生活，又可养成乐于农村生活的习惯。[412]这一构想表面上是当时流行的“新村主义”的典型翻版，实际上不过是湖南地方意识的另一种再现形式而已。

关于毛泽东早期所受的教育，以往的论者常常以他在湖南第一师范学校的《讲堂录》为据，突出揭示毛泽东早年对个体修养的重视和倾向于寻究自我精神之大本大源的唯心论特征。[413]实际上杨昌济的真正作用，是使毛泽东在五四运动的早期即开始摆脱国家社会主义崇拜的支配，在非中央政治的边缘视野之内重新处理近代国家与民间地方资源的关系。虽然杨昌济力主“国家”“个人”“社会”应予以严格区分，可是他并非仅仅强调个体修炼的无限作用，而是同时认为“非‘合群’不能强盛”[414]。只不过无论个人或是“合群”，并不必然地以国家的总体目标为关注的对象，在国家与个人之间完全有可能通过中间性民间资源加以沟通，因为个人在生活中首先面对的不是国家，而是形形色色的社会现象，社会又是教育的容器，社会乃个人相集而为有机的关系者，社会之外无个人，故图个人之发达，同时不可不图社会之发达，而欲达上所述教育之目的，不可不使个人发达，不可不使个人之性格高尚；同时又不可不使社会发达，使社会之品格高尚[415]。

为了强调“社会”对于个人成长的关键意义，杨昌济明确提出建立健全之中等社会是国家富强之基础的观点：“国家之富强，由于其国有健全之中等社会，中等社会受普通之教育，其家计足以独立，全国舆论之所自出也。”[416]他甚至引用西方的市民社会之发展历史作为证据对此加以阐明：“古来民政之行，前有希腊，后有罗马，均以市民为国家之中坚。”[417]有西方国家为鉴，结论当然是：“非有改造人心之教育，养成健全之中等社会，则善良之政治终不可得而望。”[418]

毛泽东在1920年的“湖南自治运动”中也发表过对市民运动作用的类似看法：“西洋各国的政治改革和社会改革无一不起于市民运动，不但现在俄德诸国震荡全球的大举动，是起于市民，就是中世的自由

都市，从专制家手里争得‘自由民’的地位，也是惟市民才有。”[419]我们当然不能轻率地认定当时杨昌济和毛泽东对西方市民社会的理论有多么透辟的理解，更不能把毛泽东所说的中国“市民”与西方市民画上等号。但有一点完全可以肯定，他们已十分清醒地意识到，现代国家并不必然地具有支配和吞并社会生活的合法性，真正的变革不应只关注于国家上层政治的运作，而更应注目于社会改造的成功与否，以及个人如何通过自身修养合理地面对社会。道德自省的训练在此意义上已不是一个单纯的思想方法的选择问题，而且也与国家力量支配下造成的教育体系的专门化分科趋向有关。国家政权建设过程鼓励教育向现代化的分科目标迈进，在当时的许多学者看来是对中国传统注重整体感悟和启发式教育的全盘摧毁，故而民国前后，如章太炎、梁启超等人，即已提出恢复私学与书院教育的主张，毛泽东也曾“久思组织私塾，采古讲学与今学校二者之长”[420]，对私学书院的复原欲望表明有相当一部分知识分子已经意识到专科化教育可能无功于细胞化的个人有效地处理社会问题。杨昌济同样认为，现代意义上的专业化分科并不利于普通教育（即社会教育）目标的实施，所以应从涵养德性的方法入手，因为“吾人必能维持自我。始得成为于思想感情之上无伪且强健之人，国家亦必得如此之人始能强大”[421]。

对现代国家蚕食社会领域与民间资源的趋势保持警觉，还清晰地表现在杨昌济对近代湖南特殊区域传统的历史记忆与认同上。在杨昌济的眼中，湖南本身就具有与别的地区迥然不同的特殊地位，它不仅通过“洪杨之难”成为风云际会之中的政治枢纽，所谓“德国之普鲁士实为中枢，日本之鹿儿岛多生俊杰，中国有湘，略与之同，任有独难，责无旁贷”[422]，而且作为一个地区性的社群组织单位，湘人由于具有历史传承下来的浓厚地方意识，所以与“中等社会”的改造思路，可以有效地衔接起来。杨昌济曾经自述自己崇尚卢梭“欲调和重国家之主义与重个人之主义”的中庸观。[423]由于“人生究竟之目的，在于实现自我于社会的生活之下，以完成人格”[424]，中庸的道路就是个人不是直接面对国家的政治参与，而是必须由“社会”“地方”“公共意识”等这些中间理念的过滤性筛选，才能达致国家这一层次。这一中庸策略深深地影响了毛泽东的思维走向，无论是自我还是个人概念都是没有自

足性的，它必须通过某种中介转化为公共理念与社会实践的一部分，这是毛泽东等处于边缘状态的践履型知识分子区别于早期“国家至上主义”者和北京士林中流行的文化类型比较论的重要特征。

地方性责任伦理与社会组织的建构

作为五四边缘人物群体的代表，毛泽东特别强调个人与“社区”构造之间的关系。这一方面受到当时日渐盛行的无政府主义思潮的影响，另一方面也与他对地方历史意识的传承与认同有关。毛泽东早年就已感悟到，近代中国人面对西方挑战时所形成的民族国家群体观念有泯灭个性自由发展的危险倾向，在阅读德国伦理学家泡尔生的《伦理学原理》时，毛泽东在批注中对泡尔生主张个人服从于国民之整体观念制约的国家主义观点大加批评。泡尔生认为，德国在18世纪形成了一种伦理观念的转变，转变的关键是使国民概念由想象而演为实在的联系个人的方式。所谓“国民者，实际连合而生存，其与各人之关系，犹躯干之于四肢”[425]。各人必须依附于国民的身份而存在才能有生命的意义，“各人由国民而发生，其有生命，有动作也，亦由于国民之有生命也”[426]。换言之，个人的情感与知识旨趣必须贯穿体现于国民形态内，才能使个人与社会之关系立于“客观界”之中。[427]

毛泽东的批注明快地指出，这是德国国家主义的表述方式，并不是社会人类生活的原初表现，国民之生活“皆人类进化以后之事，起源之时固不如是也”。“国民”概念的形成是近代以来“国家至上主义”所塑造的结果，而不是人类存在的本真状态。人类聚合的基点是个人，对国民含义的理解也应从个人生命存在的方式出发加以理解，而不应由国民的总体理念抹掉个人生命的意义，更不应使个人屈从于“国民”的政治性界定。毛泽东对此意思的表述是：“先有各人而后有国民，非各人由国民而发生也。国民之生命即各人之总生命，乃合各人之生命而成，非各人之生命由国民之生命所派生也。”[428]在毛泽东的眼中，近代以来的国家观念是对个人自由的桎梏。由于过分强调国家对社会生活的支配作用，“遂不免有国民大，各人小，国民重，各人轻之势”[429]。修正的方式即是在“各人”与“国家”之间楔入社会空间，

以缓和国家与个人之间自近代民族运动发生以来所形成的历史紧张。

毛泽东指出，更为具体的办法是“人己两利之道即互助”，用以对抗现代工商社会竞争造成的等级分化。互助的伦理根据出于人类自存意识训练出的“爱群”性，只是所爱之群并非“国家”，而是更低一级的社会组织联合体。这种切入的角度已超出民族国家的叙事架构，而是到近代世界体系中去观察问题了。

如前所述，第一次世界大战以后世界资本主义体系内部冲突的加剧，使得无政府主义获得了在五四知识界成为主流话语之一的绝好机会。各种无政府主义社团在沉寂数年之后重新活跃起来，史料证明，身处边缘地带的毛泽东亦不能不受其激情设计动向的影响。毛泽东一度以为，与马克思的激进学说相比，克鲁泡特金一派的构想更广、更深远，因为他们先从平民的了解入手，人人要有互助的道德和自愿工作。[430]十月革命发生后，毛泽东在《湘江评论》创刊号中，把“民主”（democracy）译成“平民主义”的社会革命，并把俄国革命理解为“社会革命”而非“政治革命”，均无疑受到了无政府主义思潮的影响。

借助无政府主义的互助原则，毛泽东估计到，与强权者对抗的方式已不是国际交往规则之下国家利益之间的抗衡竞争，而是通过小联合的方式在社会层面上谋求各自的团体利益，个人不是国家虚幻的群体目标的盲目仆从者，而是较小单位的社群利益的承载者，“群”之利益的实现不是同一的，而是分散的，不是整合式的，而是个人化的。且看下段毛泽东对“群”字之不同理解：

> 我们人类本有联合的天才，就是能群的天才，能够组织社会的天才，“群”和“社会”就是我所说的“联合”。有大群，有小群；有大社会，有小社会；有大联合，有小联合，是一样的东西换却名称。所以要有群，要有社会，要有联合，是因为想要求到我们的共同利益。[431]

利益划分的大小是由境遇和职业来加以区别和界定的，“共同利益有大小的不同，于是求到共同利益的方法（联合），也就有大小的不同”[432]。

揆诸其意，这段表述与中国维新时代和民国初年的知识分子所崇信的国家有机体论已有了重大区别。国家有机体论在西方兴盛于19世纪末，严复曾以译介斯宾塞思想为由，在当时的中国知识界大力进行推广。关于严复对国家有机体论的阐述与误读，学术界素有争议，比较传统的观点如史华慈的著作反复强调，严复把斯宾塞的观点与穆勒、亚当·斯密、孟德斯鸠的自由主义思想纳入社会达尔文主义的框架，突出强调了其生存竞争和从社会有机体说寻究出的国家至上理念。后来的学者指出，史华慈对斯宾塞与严复均有所误读，从斯宾塞的角度而言，他强调的恰恰是“个体”（unit）的性质决定了“群体”（total）之性质，而严复在《群学肄言》中就主要引述了这一思想作为自己观点的集中表述。由此可证知，严复所精确理解的正是斯宾塞表述的个人主义与自由主义的观点。与此同时，严复对集体主义和国家利益至上的观点却是传统儒学内圣外王的产物，而与斯宾塞的社会达尔文主义内涵无关。[433]

对于严复理论渊源的区分固然是重要的，但历史事实表明，由于大多数中国知识分子并不具备严复的西学功底和对中西理论同时进行多元比较分析的能力，他们并未理会严复所传达出的国家强弱、社会治乱的根本原因在于组成这些群体之个人品质的自由主义理念。相反，正是以国家与群体利益为前提，推导出了社会进化的结论。关于这一点，前文已多有论证，甚至康有为倡导“公民自治”，也是以公民具有国家责任为最终之限定，所谓“公民者，担荷一国之责任，共其利害，谋其公益，任其国税之事，以共维持其国者也”[434]。因此，也不妨说，严复阐释斯宾塞的自由主义之深意非但并未被维新时代的知识分子所理解，反而被误读为达于富强目的的国家主义启示。我的体会是，在中西思想交融碰撞的背景下，思想阐释与传播者的初衷往往会为接受者所误读，甚至被误读之叙事反而能成为时代的主潮，形成

广泛的社会反响，对西方原创思想真正精确的解读却可能会一时湮没无闻。思想的误读固然是时势酿成的奇景，可也未尝不是本土话境有意选择的结果。严复由儒学传统中开出的“集体主义精神”与由斯宾塞社会进化论导出之个人主义，被中国知识分子不加区分地熔于一炉加以冶炼，然后共同奉为国家竞逐于世界的法旨，就是对这一本土误读现象具有历史合理性的证明。

反观这段历史，我们忽然发现毛泽东对所谓“自利主义”意旨的弘扬，似乎颇相似于严复当年对斯宾塞式个人主义的理解。只是当时毛泽东疏离五四核心圈的边缘地位和时代主题彰显出的社会变革风潮，都同时暗示出其关照点绝非一种纯粹的自由主义哲学，而是社会改造所设定的空间概念决定了个人的本质只是社群变革的注解而已。毛泽东虽然承认“社会为个人而设，非个人为社会而设”[435]，社会组织只不过是实现自我的凭借，但是个人的圆满自足却仍不是最终目的，而是仍有社会政治伦理等目标作为外缘的限制。毛泽东并不讳言自利主义的根基源于儒家：“予思吾儒家之说，乃是以利己主义为基础”，并列举了“先修身而后平天下”，“先亲亲而后仁民爱物”等数条原则以证之，而这些原则几乎与自由主义的论点没有什么关系。从另一个角度而言，毛泽东更为强调的是社会之历史经验对个体的形塑作用。

比如毛泽东曾经突出“社会之构造由良能”[436]的论点，“良能”其实就是道德形塑的一种历史过程，这在高智与普通之人中均有不同的表现，除了高智之人的道德之外，普通之人只要依靠良能行事，就可以使生活达于完满。良能的发展“乃祖先以来多代相传之经验，其始固有意识存乎其间，及其行之以已久，成为社会之习惯，在个人之脑筋中成为一种不假思索脱然而出之反射运动，乃所谓良能也”[437]。这一段对“良能”特性的描述是毛泽东对泡尔生伦理学原意的自由发挥，其中特别点出了历史与习惯对“良能”构成的作用，同时也证明“群”的历史规则对个人思想的制约。我们也可以感觉到，毛泽东拟以社群历史传统来说明自我人格的生成条件，对个人形塑加以如此这般的历史主义定位，就等于表明了自身对文化讨论中“民族性”“时代精神”等先验性论证的拒斥态度。毛泽东既不忽略个人的存在，又不夸张社群的作用，而是希望在历史意识的支配下重构两者的关系。

要实现这一目标，一方面，“要须吾人自具有可以酿成之本性而后能也”，否则的话“完全之外铄将恶乎附丽乎？”[438]此本性即是责任：“吾人于是乎有责任矣。”[439]另一方面，“吾人种种之智识、社交，均为父母若朋友等外界势力所酿成”[440]。这外界势力不仅是其责任伦理的历史根源，而且是其现实归宿。毛泽东认为，对于湖南人而言，这种责任伦理的追溯与对未来社会改造的介入具有了强烈的历史托命意味，因为近代湖南的历史演进均在不断昭显着这一意味的存在与延续。在关于湖南自治运动的一系列文章中，毛泽东列举出从清末到民初湖南一系列载于史册的历史人物活动，来证明地方责任伦理的历史延续性，并以之作为组建地方变革团体的社会资源。

在五四一代的人物中，毛泽东不属于那种长于学理论辩的学者型知识人，更不属于那类沉迷浪漫玄想的社会理论构想家，即使在无政府主义流行于世的情况下，毛泽东也认为在乱世中倡“大同之说”是谬误之理想，老庄绝圣弃智及陶渊明之桃花源之境遇，均可证明“人类理想之实在性少，而谬误性多也”[441]。而“治乱迭乘，平和与战伐相导者，自然之例也”[442]。所以人类不可能达到所谓“根本之理想”，而只能借重“事”的完成，层层推进理想的实现。也就是说，所谓理想的实施只能体现于具体事务的解决中，否则就会无所附丽，流于空想与玄谈：“故理想终不能达到，惟事能达到也。”[443]毛泽东早年自称自己的伦理学观点只有两条：一是个人主义（主观），二是现实主义（客观），两者的交融作用就构成了极其实用的实践哲学。[444]

这套实践哲学曾经对早期边缘社会组织如新民学会的思想趋向于马克思主义起着相当重要的支配作用。德里克指出，马克思主义意识形态的发展与组织形式的构成密切相关，它是作为行动的意识形态（ideology of action）出现的。[445]它不仅通过研究会的转换使建构达致合理化，从而构成了超越个人网络的系统，而且还使自身进入有组织的政治细胞，与非个人的规则相协调。更为重要的是，它赋予这种转变以意义和方向。当五四时期的文化讨论和无政府主义思潮趋于鼎盛的时期，各种社团创造出了各自的多元空间，但是在世界范围社会革命的巨大浪潮席卷之下，中国却缺乏一个能作为政治行动工具而起作用的组织。而马克思主义正是倡导用一种戒律方式和理想目的加

诸组织成员之上，训诫型的意识形态为组织合作行为提供了基础，意识形态不仅作为组织原则，而且从此限定了政治行为的性质和方向。[446]

五四时期的知识分子逐渐发现：面对社会革命的挑战，仅仅拥有社会理论的构建与辨析是远远不够的。一个有组织的意识形态提供的不仅仅是普通的理想目标或乌托邦的图景，而且须为具体的行为方式提供凝聚的原则，同时要缜密地考虑把不确定的激进分子整合到统一组织中的方式。而无政府主义所作的许多组织尝试一度风靡全国，成为典范，但很快由事实证明缺乏政治组织凝聚所需要的原则。

德里克以上的描述无疑深具启发性，然而仅仅是对当时社会组织构成的规则可能性做了现象的陈述，而且强调的是马克思主义组织原则作为意识形态的整合作用，却并未探究此组织原则所受到的地方性历史传统和责任伦理的模塑影响。

毋庸讳言，早年毛泽东也曾经模仿无政府主义的“新村”模式，并在岳麓山进行了实地实验，实验的原则演练的是毛泽东所推崇的以小联合体现团体利益的思路，不仅谋求学生之共同利益的结果，而且企图把学生的利益与农民的利益结合起来，把家庭、社会、学校扩成一片。除了日常学习之外，新村的工作完全采取农业实习的方式，包括种园、种田、种林、畜牧、种桑、鸡鱼等项。[447]按照毛泽东的解释：“旧日读书人不预农圃事，今一边读书，一边工作，以神圣视工作焉，则为新生活矣。”[448]新村实验很快归于失败，在此之前，毛泽东还加入过王光祈领导的“少年中国学会”，少年中国学会于1919年7月1日成立以后，声名远播，声势浩大，会员曾达108人，但缺乏一种具体的政治意识形态目标和某种规训的统摄，按毛泽东的话来说就是“都不免有点虚浮，少深沉远大之计，少恳挚之意”[449]。所以很快趋于瓦解。相反，新民学会成立时一开始也是一个学术性团体，到1920年发展到以“改造中国和世界”为目的，最终演化成了一个以政治行动为主要特征的团体。新民学会趋向于政治性团体之后，在学会的宗旨性质、指导原则和成员组成等方面具有相当自觉的高度一致性，即使出现了分歧，也通过新民学会会员之间的反复讨论和通信使之达

成一致，而不似无政府主义组织那般基于个人意识随意行动的涣散状况。这实际上为会员把思想统一到马克思主义理论与目标上来提供了坚实的基础。因此，毛泽东1936年同斯诺谈话时，曾说到新民学会起过共产党前身的作用。[450]新民学会的组建模式实际上是以现实原则取代了个人原则，从而避免了无政府主义者只关注个人自由而忽略团体一致性规范的弊端。但这种组织模式的成功无疑是以牺牲个人原则为前提的，其代价是消泯了个人主义与现实主义伦理规则之间本已存在的内在紧张，这亦是新民学会较早悬起“主义”大旗对分散的个人意志进行控制的结果。

我个人的意见是，新民学会之“行动的意识形态”的发生固然是由主义倡导的力量推动的，但是湖南地方意识与责任伦理的熏陶亦应是一个不可忽视的因素。新民学会与五四时期的社团有一个引人注目的区别，就是它是一个维持高度同质性的团体。其同质性不仅表现于会员基本上全部由湖南籍人士构成，而且所受的教育背景也几乎完全一致，基本以湖南第一师范的师生为主体，这在当时遍及全国的各种社团中是仅见的。新民学会的同质性首先意味着会员对地方性的责任伦理有一个基本的认同基础，比如在处理社群与个人的关系时，会员必须基本认定个人是受社会力量制约的，认同知识的获取必须经由身体实践而无法独立获致的行为理论。张昆弟曾经在回忆与毛泽东的谈话中表露了这一认同基础的形成过程，当时毛泽东与之议论说：“西人物质文明极盛，遂为衣食住三者所拘，徒供肉欲之发达已耳。”[451]这样不但人生过得太无价值，而且易引发不平等造成的社会革命。要解决此问题，必须采取的态度是：“人之心力与体力合行一事，事未有难成者。”[452]张昆弟当即表示同意。

其次，新民学会之行动规则的形成，与会员对湖南历史意识的共享有密切关系。作为新民学会的灵魂人物，毛泽东早年曾受到杨昌济对其湖南地方历史意识的刻意唤醒，杨昌济在《达化斋日记》中曾记述：“余因以农家多出异材，引曾涤生、梁任公之例以勉之。”[453]毛泽东亦曾在点评历史人物时对湖湘近世人物情有独钟。其独服曾文正的评断显然是因为曾氏持有倾向于行动的知识的缘故[454]，而区别于康有为等所持有的仅仅有意向的知识。对这一历史意识的强调，也散

见于新民学会会员的通信与议论中，如张昆弟的日记中曾述及蔡和森与毛泽东在聚会时提到了谭嗣同以心力锻造意志的问题。[455]

总结而论，以毛泽东为代表的后五四边缘群体的崛起，逐渐改变了五四时期原有主流思想的垄断格局。同时，边缘意识的形成与拓展，通过世界范围的社会革命潮与区域传统的唤起相结合，为边缘知识群体抗衡五四核心圈的学院派文化启蒙意识形态积累了相当深厚的社会资本。社会资本的网络力量又通过高度同质性的社会组织得以强化，最终使区域意识放大为足以和主流思想抗衡的强势力量，历史传承的影响与文化论辩的功能也渐渐为无孔不入的组织力量所替代。以此为契机，五四启蒙的路向被彻底转换了。

最后需要略加辨析的是，作为后五四时期边缘代表人物的毛泽东，其思想发展的前后变化异常复杂，其前期一度受阳明心学的影响，倾向于以个体为本位处理社会问题，但这种个体本位哲学与近代自由主义哲学并无关联，其终极目的是确立个人在具体的社区网络而不是笼统的国家理念下的位置。

结论

本书的撰写基于以下认识：五四运动的意义由两条“双线”故事组成。第一条故事线索是，民初政局混乱，人民普遍感到沮丧，青年几乎丧失了人生奋斗的目标，第一次世界大战以后，抗议巴黎协议重新瓜分列强势力范围的民族主义浪潮再次点燃了国人参与政治的热情，五四新青年通过广场联络集会引发了广泛的民众抗议活动，这个“广场故事”使政治运动被赋予了新的含义；第二条故事线索是，五四事件蕴育出一批受过新式教育的新型知识分子，他们急切想表达渴望文化复兴的深层诉求，这批人的介入使五四事件变成一场名副其实的新文化运动，又有人称之为“中国的文艺复兴”。

如果我们暂时先搁置“双线”故事折射出的政治意识形态分歧，透视评价五四运动的差异性所产生的深层原因，我想至少可以从以下几个方面做出判断：

首先，我们可以尝试从新型知识群体的教育出身和活动背景进行一番观察。从晚清到民初，活跃在思想界的一批名人，如梁启超、蔡元培等人，都是科举出身，他们抱有极其强烈的改革上层政治制度的愿望，虽然经过戊戌变法和清末新政的屡次失败，他们仍然坚信上层政治变革乃是所有改革的基础。但是民初政局的腐坏终于使他们的信心遭到了致命顿挫，不得不尝试新的改革方向。

其次，我们可以从五四前后涌入的各种“主义”思潮，如“无政府主义”“个人主义”“社会主义”“团体主义”入手，尝试辨析有的思潮何以流行一时却很快湮灭，有的思潮何以能后来居上长盛不衰。

对民初政治的批判开启了五四运动思想论争的序幕，陈独秀发表《偶像破坏论》，宣布彻底放弃“国家”制度改革的希望，五四以前即开始活跃的无政府主义思潮趁机借势崛起，一些受过西式教育影响的学人则开始热衷于用“化约论”的方法大谈中西文化比较之得失，辩论

如何彻底打倒“孔家店”；另外一些早期社会主义者则把目光投向基层“社会”，寻究新的变革道路，不少人成了无政府主义思潮的拥趸。

无政府主义思潮的基本预设正是建立在“反国家论”的立场之上的，甚至一些早期革命党人，如章太炎，也并不认为“国家”是建立合理政治秩序的必备条件，在主持《民报》期间，章太炎就发表过《国家论》，质疑“国家”的作用，他一口气列举出三条“国家”无用的理由：“一、国家之自性，是假有者，非实有者；二、国家之作用，是势不得已而设之者，非理所当然而设之者；三、国家之事业，是最鄙贱者，非最神圣者。”[456]章太炎并没有成为无政府主义者，却一直对“国家”的作用表示怀疑，这使他与大多数梦想建立现代国家体系的革命党人存在明显差异。

无政府主义的基本主旨是不依赖上层政治的改良，积极寻求从底层入手促成民众日常生活的改善。与上层政治变革的虚幻与矫饰相比，无政府主义提出的“日常生活革命”似乎更接地气，但也存在着致命的缺陷：

第一，无政府主义者严重低估了制度建设的复杂性，他们经常想象着只要随意圈出一片地盘搞实验，就能轻轻松松摆脱国家控制，实现在身份上无等级，在供需关系上无差别的梦想。他们真诚地相信，生活在“社会”中的人群因为具有“自性无染”的道德品质，自然而然就会遵循集体主义的处事规则，这样就能轻易达到消灭阶级冲突，保证物质均平分配的“大同”梦境。

在中国资本主义制度远未发达的情况下，他们同样相信，中国的资本家与无产阶级之间的矛盾已经激化到与西方先进国家相类似的严重程度，号召通过彻底废除国家与政府，放弃所有现代政治法律制度，以达到彻底消灭私有财产，提前进入公平自由社会的目标。结果表明，在中国现代生产能力弱小，物质文明程度极其低下的状况下，奢谈公平分配与平等正义，无异于打倒了一个“乌托邦”，却重建了一个更加虚幻的“未来世界”。

第二，中国的无政府主义者大多受西化教育浸染过深，往往喜欢

奢谈梦想，却缺乏实质性的力行方案和具体组织能力。无政府主义者的基本鼓动套路是先指证现代“国家”和组织的种种罪恶，然后笼而统之地表示要用新型的“社会”组织取而代之，但大多数人对未来社会改造的构想均处于口头或文字表态的阶段，并没有具体实施的方案，始终陷于破而难立的尴尬境地。一些以“新村”为名建立起来的社会组织大多低效而短命，就是因为组织者常常凭借一腔激情和浪漫幻想随兴所至，坐而论道，很少有人对变革方案在具体实施步骤中有可能遭遇的困难预先有所估计并做好充分准备。以至于有些“新村”只要遇到日常生活中一些枝枝节节小事的干扰，就可能导致整个组织机构陷于瘫痪，最终难逃瓦解的结局。

无政府主义者也曾经设想把中国传统的基层组织转化为符合现代标准的“自治”团体，结果同样归于失败。之所以失败的一个最重要原因是，无政府主义无法重新划定“群己”“公私”的界线。中国传统社会组织的构成是以“大公无私”为基本原则的，在这个组织框架之内，“个人”必须以家庭或家族利益为重，个体无法从中获得真正自由。而西方的自治观念却来源于对个人权利的充分尊重，“自治”是以“个人”利益的满足为前提的。所以，中国无政府主义的“社会改造”方案实际上是传统“集体主义”原则的一个变相翻版，并不是希望“个人”在摆脱“国家”“政府”控制之后获得实质意义上的“个体”解放。

前几年，学界流行把哈贝马斯的公共领域理论引入中国历史研究，结果出现水土不服的症状。原因即在于，西方的所谓“公共领域”首先培育的是从事“私人”活动的空间，强调的是以“个体”形式出现的“市民阶层”对大众舆论的导向作用。或者说，“公共领域”强调的恰恰是“私人”与“公共”事务之间应该保持泾渭分明的界线，这样才能促使“市民社会”拥有捍卫个人自由的条件。这完全不是中国人所理解的那种“公”的意义和范围。

在中国人的眼里，凡属“私”的事务，只要不是与公事挂钩，一般很容易被曲解为负面的东西，一旦走到极端或一经泛化为政治运动，就会被贴上“自私自利”“个人主义”的政治标签。“个人主义”自诞生之日起就注定难逃昙花一现的命运，这与国人对“公”“私”含义的理解与

西方差异很大有关。

五四时期，“个人主义”之所以一度成为最具吸引力的思想流派，不是因为它具有多么深刻的理论内涵，而在于其鼓动“个人”优先于“集体”的新思维恰恰与青年摆脱旧秩序控制的强烈欲望相互吻合。中国人素重群体规范，自小受到的教育总是要求把个人无条件奉献给家庭或家族，“孝文化”强调尊崇共同的祖先远比料理私事更加重要。五四时期，本来作为“个人”依托的“家庭”“家族”变成了摧残人性的黑暗隐喻，冲出压抑自由的家庭场所，获得自我的彻底解放成为五四青年最为向往的人生目标。

与民初一代倡导政治制度的改革者如梁启超等人有所不同，五四青年试图完全从“个体”“自我”出发衡量外界事物的价值，在一些民初学人眼里颇为高尚的字眼如“国家”“大同”或“团体”“世界”，在“个人主义”神圣光芒照耀下统统变得渺小无用，绝非他们人生奋斗的终极归宿。以往那种把个人命运依附在群体前途之上的旧思维一律被视为邪恶落后的渊源遭到摒弃。

令人诧异的是，与其他思想流派比较，“个人主义”在五四以后持续流行的时间却相当短暂，很快就变得销声匿迹。即使后来有些人仍然坚持打出“个人主义”的旗号，他们对“个人”价值的理解也纷纷变质走形，与真正西方意义上的“个人主义”内涵相距甚远。究其原因，五四青年曾简单认为，只要“个人”下决心走出家族的笼罩和控制，抱着单纯的心理充满激情地跃入新文化运动的洪流，就应该理所当然地获得彻底解放。然而放眼望去，前方却并没有一个预先准备好的“新社会”在张开怀抱接纳他们。可想而知，这些游离散落在旧伦理网络之外的迷茫青年在沮丧失落之余，很难不陷入彷徨无措的苦闷状态。鲁迅的《伤逝》，郁达夫的《沉沦》等一批描写五四新青年的文学作品，即折射出了这个群体的郁闷心理，凸显的是鲁迅尖锐指出的“娜拉走后怎样？”的困境。

一般来说，文学与艺术作品最适宜表现个人情绪与个性感悟的起伏与变化，文学艺术家坚守个人尊严和维护自我完善的欲望也相对更

加强烈。与此同时，当“团体主义”思潮异军突起之时，文学艺术界珍视和捍卫个人自由的言论也常常首当其冲地遭到诟病和批判。

“个人主义”自被输入中国之日起，就与各种“主义”不断竞争缠斗，激烈争夺着五四新文化运动的舆论主导权。其中最大的论战对手是“团体主义”与“社会主义”思潮。

“社会主义”在中国的传播与流行直接源自“欧战”结束后全球资本主义体系内部冲突引发的革命风潮，俄国革命的成功是一个重要契机，但是在许多人看来，中国的资本主义发展正处于起步阶段，无论是资产阶级还是无产阶级数量都十分稀少。有鉴于此，在五四以后相当长一段时间内，废除私有制似乎并不是时代迫切需要的任务。有人更认为，中国私有经济的发展规模过小，应该鼓励扩大生产与努力增加个人收入，只有个人经济实力大幅度提升之后才能轮到解决公平分配的问题。

我个人以为，世界局势对五四新文化运动走势的影响固然重要，但“团体主义”与“社会主义”之所以能后来居上，在后五四时代跃升为中国变革的思想主潮，关键在于其核心理念与中国传统思维有诸多对应吻合之处。在中国传统思想体系中，与“公”的正面价值不断受到弘扬表彰相反，“私”自古就被当作负面对立物不断遭到批判，约束“私欲”“私情”成为实现“公意”“公德”，服务“公共”事业的前提条件。特别是宋明理学迅速崛起之后，更加强调只有在群体道德伦理网络之内才能实现个人价值，最终构成“公意”与“私利”截然对立的二元解释框架。

尽管在中国历史上也偶尔有“个人”逸出群体规范的现象发生，如佛道教徒或修习魏晋玄学的文人墨客不时有放浪形骸的越轨表现。不过在大多数情况下，“私”与“公”相比永远会处于卑微的地位，彰扬“公”的奉献精神和克服“私”的狭隘自利，早已僵化成为一种原理性的规定，历朝历代均无法撼动。以往中国学界常有人举出一些明末清初的个别学者抗议历代君主“家天下”的言论，以此作为中国曾经出现过“启蒙思想”的证据，可是这些“启蒙思想家”发出的极少数异议声音

毕竟过于弱小，在主流叙事里绝对处于边缘，几乎可以忽略不计。

尤需注意的是，这些戴着“启蒙”光环的先贤大哲虽然反对君王把天下变成自己私人的囊中之物，却并不意味着他们就真正尊崇“个人”价值，他们只承认每个人作为“大众”的一个成员，共同拥有以“公”的形式出现的“天下”，也只有在这个前提之下，“个人”才有资格获取自己那份权益，这就是“天下为公”的本义。由此推知，五四青年想凭借西潮的磅礴之力，以“个人”之躯撞破千年编织起来的道德伦理网络，那将是何等地艰难！

所以说，重估后五四时期“个人主义”在中国的陨落，不仅要从国际因素的影响切入分析，也需从五四青年对中国传统思维有意无意的传承中寻找答案。20世纪30年代，中国面临日本的侵略，抗战救国一跃成为时代的第一主题，具有压倒一切的力量。在拯救民族危亡的特殊时刻，“团体主义”“集体主义”逐步升格到了支配地位，“个人”欲望与尊严自然要退居其次。奉行“团体主义”原则的一些论述，如“社会有机体论”“螺钉论”“机器论”等大行其道均与此背景有关。

如果换个角度观察，中国学界所有拥护“团体主义”的各种表态和言论，其背后都与“公”“私”对立，“私”必须为“公共事务”做出奉献乃至牺牲的本土逻辑密不可分。换句话说，世界范围内列强势力的压迫实际上唤醒了五四青年心中积淀潜藏着的固有传统思维，抗战的严峻局势进一步强化了“舍己为公”原则的合理性，“团体主义”取代“个人主义”正是内外力混合发生作用的结果。“个人主义”被边缘化与最终湮灭无闻并非完全是外敌绞杀所致，也与中国文化内部对“公”的认同，与对“私”的厌恶的僵固看法不无关系。

五四以后，不断有人怀念当年如风一样弥漫而又迅速消逝的“个人主义”曾经带来的心性解放的激情与愉悦，基于“个人主义”血脉传承下来的自由主义信念也被反复申说弘扬，有的学人甚至也在清代学者戴震的头上戴上了一顶“自由主义”战士的桂冠。但我认为，对“个人主义”的理解不应该只限于怀旧式的叙说，更应该具体梳理其所以被“团体主义”替代阉割的历史肌理，对“个人主义”及其衍生物“自由主义”价

值的尊崇也不应限于某种个人立场的表态，而应该在五四到后五四新文化运动兴衰命运的脉络中予以历史化的解释。

本书处理的最后一个主题是，五四以后一批践履型知识分子的崛起与对“社会改造”模式的不同选择。具体而言，就是初步分析以毛泽东为代表的中国共产党人如何通过构造新型的严密组织，凝聚起了民众革命的力量。五四事件的发动以北京为中心，慢慢形成一个新旧杂糅的知识分子精英圈，从五四到后五四时期，知识群体一直处于不断的分化组合之中，呈现出一种不均衡的分布状态，与那些有民初政治家身份和西化教育背景的知识分子不同，毛泽东并不属于五四精英圈内的核心成员，处境相对比较边缘。

按照一般情形，处于核心圈的知识人比较关心上层制度的变革和热衷于“化约论”式的中西文化比较，“个人主义”自然是其中的时尚话题。即使个别人，如陈独秀、李大钊等，已经开始尝试把眼光投向“社会”和“民众”，也大致仍处于理论宣传和思想论辩阶段，缺乏具体的行动纲领。那些身处边缘地带的知识人则会另辟蹊径，寻找更为可行的实践方案。

与核心知识圈热心讨论“国家”“政府”“个人”“文化”等热门话题有别，无政府主义者把“社会”理解成一个完全不一样的异质空间，全力论证构造新型“社会”生活圈的意义。在他们看来，“社会”是底层的，“政府”是上层的，核心精英注重城市，他们则青睐乡村，必须从底层向上辐射运动，革命方能成功，这与由上及下的国家制度变革路径完全相反，乡村变革一度变成了“社会革命”的同义词。

“个人主义”因为强调摆脱政府控制，寻找个体自由的重要性，与无政府主义者在表面上有构成联盟的可能，结果却最终分道扬镳，因为无政府主义眼里的“社会”仍是由“群体”而非“个人”构成，“个人”仍不过是组成团体的细胞和零件而已，这仍然是一种变相的“有机体论”。

一位无政府主义者说得很明白：“个人主义，在表面上看，好似与无政府主义相似。因为他也是反对国家与政府，主张个人的自由和

个人的高尚的。其实他是一种极不合逻辑法的东西。”[457]所谓“不合逻辑法”指的是“个人主义”只享受权利而不尽义务，或者只顾一己之自由而侵犯他人之自由。这种对“个人主义”污名化的理解与“国家主义者”几乎没有什么两样，仍不过是一种广义上的“团体主义”表白。

毛泽东等人早期同样受到无政府主义的影响，毛泽东在岳麓山下尝试开辟“新村”，就是想亲自体验一番“社会”改造实践到底应该是个什么滋味。“新生活”实验失败后，毛泽东感悟到，要完成底层“社会”的根本变革，绝非几个人自愿组成一个私密小圈子搞浪漫理想的生活秩序就能顺利完成，而是必须建立起一个严密的组织，制定严格的纪律，用统一的意志去实现既定的目标。

以湖南第一师范学校同学群体为主组成的“新民学会”，除了进行详细的社会调查之外，在社会实践方面业已初步具备了共产党组织的雏形。同时，本书也指出，毛泽东的乡村改造运动除了在形式上吸纳了现代西方的“团体主义”理论外，更多地建基在“地方责任伦理”的基础之上，其思考路径与湖南“湘学”的传承模式有着相当密切的关系，值得深入探究。

主要参考文献

一、报刊资料

巴人：《与天佐论个人主义书》，载《鲁迅风》，1939年第18期。

《展开文艺领域中反个人主义斗争》，载《文艺阵地》，1939年第3卷第1期。

必夏：《我的无政府主义传播及实行法》，载《学汇（北京）》，1923年第225期。

伯韩：《个人主义和集体主义：精神文化讲话》，载《中学生》，1941年第50期。

曹汉奇：《新个人主义》，载《南开大学周刊》，1930年第92期。

曹树勋：《教育上个人主义与集团主义之消长与协调》，载《中华教育界》，1934年第22卷第2期。

常燕生：《对于现代中国个人主义文学潮流的抗议》，载《国论》，1936年第1卷第1期。

陈独秀：《一九一六年》，载《青年杂志》，第1卷第5号，1916年1月。

《近代西洋教育——在天津南开学校演讲》，载《新青年》，第3卷第5号，1917年7月1日。

《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年9月15日。

《旧思想与国体问题：在北京神州学会讲演》，载《新青

年》，第3卷第3号，1917年5月1日。

《偶像破坏论》，载《新青年》，第5卷第2号，1918年8月15日。

《我之爱国主义》，载《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

《吾人最后之觉悟》，载《青年杂志》，第1卷第6号，1916年2月15日。

《中国式的无政府主义》，载《新青年》，1921年第9卷第1期。

陈鸿勋：《个人主义与社会主义》，载《云南训政半月刊》，1929年第9期。

陈宗烈：《论说评无政府主义的国家职务观》载《醒狮》，1925年第64期。

道隐：《中国史上的无政府主义派》，载《东方文化》，1942年第1卷第1期。

邓飞黄：《个人主义的由来及其影响》，载《东方杂志》，1922年第19卷第7期。仿吾：《文学家与个人主义》，载《洪水》，1927年第3卷第34期。

高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，第1卷第2号，1915年10月15日。古罗：《恋爱至上主义与独身主义》，载《学生》，1944年第2卷第6期。

谷文：《社会教育谈（一）：教育上个人主义与社会主义之趋势》，载《苏岛教育月刊》，1921年第2卷第2期。

光益：《个人主义教育》，载《新民丛报》，1906年第4卷第22号。

汉民：《述侯官严氏最近政见》，载《民报》，1906年第2期。

何畏：《个人主义艺术的灭亡》，载《创造月刊》，1926年第1卷第3期。

胡善恒：《个人主义之演化》，载《京沪沪杭甬铁路日刊》，1934年第963期。

胡适：《非个人主义的新生活》，载《新潮》，1920年第2卷第3期。

《个人主义与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，1935年第150期。

《介绍我自己的思想》，载《新月》，1930年第3卷第4期。

《易卜生主义》，载《新青年·易卜生专号》，1918年第4卷第6期。

华林：《个人主义战胜：社会破产及衰败》，载《民铎杂志》，1926年第7卷第5期。

《艺术与无政府主义：附伟大的个人主义》，载《民钟》，1927年第2卷第1期。

皇皇：《无政府主义与教育》，载《民钟》，1927年第2卷第6、7期。

黄药眠：《非个人主义的文学》，载《流沙》，1928年第1期。

惠林：《无政府主义与社会事实》，载《民钟》，1927年第2卷第6、7期。

纪廷藻：《民权主义与无政府主义》，载《江汉思潮》，1935年第2卷第6期。

健安：《个人主义和社会主义》，载《芦墟》，1922年第1期。

蒋梦麟：《个性主义与个人主义》，载《教育杂志》，1919年第11卷第2期。

金满成：《我的无政府主义的家乡》，载《社会月报》，1934年第1卷第2期。

开时：《人格的个人主义》，载《妇女杂志》，1925年第11卷第2期。

克士：《个人主义和没我的个人主义》，载《读书生活》，1934年第1卷第3期。

蓝：《怎样克服个人主义：大家的意见》，载《学生》，1944年第2卷第6期。

雷声：《个人主义研究》，载《新动力》，1947年第2期。

李芳柏：《中国文化之来源与个人主义之流毒》，载《新亚》，1939年第1卷第2期。

李直：《“封建人物”和个人主义》，载《大陆》，1941年第2卷第2期。

李宗文：《个人主义的克服》，载《新中华》，1936年第4卷第7期。

丽水适生：《评“新个人主义”》，载《南开大学周刊》，1930年第93期。

凌文：《罩着漂亮外衣的英雄主义》，载《学生》，1944年第2卷第6期。

流金：《论个人主义》，载《天风》，1945年第5期。

龙今吾：《中国的家族伦理与个人主义：在乐学读书会讲演》，载《海天潮》，1924年。

路又明：《我怎样才能进步：彻底斩断个人主义想法》，载《新华周报》，1949年第1卷第12期。

马寅初：《个人主义之将崩溃》，载《银行周报》，1935年第19卷第41期。

鸣虫：《复归于行动的无政府主义》，载《平等（美国三藩市）》，1929年第2卷第8、9期。

匿名（潘光旦）：《笃亲兴仁》，载《华年》，第1卷第28期，1932年10月22日。

彭：《个人主义》，载《社会新闻》，1933年第4卷第29期。

沁云：《享乐主义的臭虫》，载《学生》，1944年第2卷第6期。

秋桐（章士钊）：《复辟平议》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年5月10日。

《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

莎泉生：《个人主义之研究》，载《牖报》第8号，1908年。

诗奥（陈康时）：《低能的个人主义》，载《南华评论》，1931年第1卷第13期。

石瑛：《与个人主义的我告别：断指日记两则》，载《北大半月刊》，1948年第6期。

侍桁：《个人主义的文学及其他》，载《语丝》，1928年第4卷第22期。

淑美：《从非个人主义的文学谈到文人的“行”的问题》，载《江汉思

潮》，1935年第3卷第2期。

曙英：《拿原则精神来代替个人主义：二种文件读后感》，载《正报》，1948年第2卷第49期。

宋斐如：《个人主义制度的兴衰浅说》，载《村治月刊》，1929年第1卷第6期。

甦旅：《怎样为人民服务：什么是个人主义？》，载《知识》，1948年第8卷第2期。

孙伟真：《论个人主义与民族主义的冲突》，载《崇德年刊》，1939年第11期。

唐庆增：《中国生产之现代化应采个人主义》，载《申报月刊》，1933年第2卷第7期。

魏沐：《个人主义全体主义与国际主义》，载《建军月刊》，1942年第9—10期。

温培基：《论个人主义与社会主义之关系》，载《沈阳高等师范学校周刊》，1922年第74期。

吴墉祥：《民权主义与无政府主义》，载《国民新闻副刊》，1928年第22期。吴裕后：《谈无政府主义》，载《策源地》，1935年第4期。

徐如免：《个人与群：所谓个人主义与集体主义》，载《民主周刊》，1945年第1卷第19期。

姚善裕：《无政府主义》，载《革新》，1925年第2卷第1期。

余焕模：《论集体主义与个人主义的修养》，载《中华职业学校职业市刊》，1937年第6期。

聿飞：《从个人主义到集团主义——现代思想的第三个特征》，载

《现代评坛》，1935年第1卷第5期。

蕴浩：《教育上的个人主义与社会主义》，载《乡村改造》，1935年第3卷第30期。

张熙若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，1935年第150期。

志坚：《修正无政府主义》，载《中华周报》，1932年第47期。

自由：《民生主义与中国政治革命之前途》，载《民报》，第4号，1906年5月。

周建人：《论中国的彻底个人主义》，载《民主》，1945年第7期。

朱亦松：《个人主义之经济的机能》，载《科学》，1925年第10卷第1期。

朱枕薪：《布尔什维雪姆与个人主义》，载《学汇（北京）》，1924年第443期。

卓呆：《个人主义者》，载《星期》，1923年第47期。

二、其他史料

李大钊：《李大钊文集》，北京：人民出版社，1984年。

毛泽东：《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1966年。

《毛泽东选集》，北京：人民出版社，2009年。

《民国丛书》编辑委员会编：《独秀文存》，上海：上海书店出版社，1989年。

蔡和森：《蔡和森文集》，北京：人民出版社，1980年。

陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，北京：中国社会科学出版社，1989年。

费孝通：《费孝通文集》，北京：群言出版社，1999年。

广东省社科院历史研究所等编：《孙中山全集》，北京：中华书局，1986年。

葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，北京：北京大学出版社，1984年。

姜义华编：《胡适学术文集：中国哲学史》，北京：中华书局，1991年。

李华兴等编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年。

李妙根编选：《国粹与西化—刘师培文选》，上海：上海远东出版社，1996年。

梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年。

梁启超：《饮冰室合集·文集》，北京：中华书局，1989年。

《饮冰室合集·专集》，北京：中华书局，1989年。

刘晴波主编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，2008年。

鲁迅：《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社，1981年。

欧阳哲生编：《胡适文集3·胡适文存二集》，北京：北京大学出版社，1998年。

生活·读书·新知三联书店编：《陈独秀文章选编》，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年。

万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，北京：中国人民大学出版社，

2016年。

王兴国编：《杨昌济文集》，长沙：湖南教育出版社，1983年。

夏东元编：《郑观应集》，上册，上海：上海人民出版社，1982年。

叶青：《胡适批判·序言》，上海：上海辛垦书店，1933年。

朱谦之：《文化哲学》，北京：商务印书馆，1990年。

张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年。

中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，长沙：湖南出版社，1990年。

三、专著

陈万雄：《五四新文化的源流》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年。

费孝通：《乡土中国》，北京：北京大学出版社，1998年。

高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》，桂林：广西师范大学出版社，2011。

李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年。

李泽厚：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1987年。

林少阳：《鼎革以文：清季革命与章太炎“复古”的新文化运动》，上海：上海人民出版社，2018年。

彭明：《五四运动史》，北京：人民出版社，1984年。

桑兵：《晚清学堂与社会变迁》，台北：稻禾出版社，1992年。

王汎森：《思想是生活的一种方式：中国近代思想史的再思考》，北京：北京大学出版社，2018年。

萧延中：《巨人的诞生—“毛泽东现象”的意识起源与中国近代政治文化的发展》，北京：国际文化出版公司，1988年。

杨奎松、董士伟：《海市蜃楼与大漠绿洲—中国近代社会主义思潮研究》，上海：上海人民出版社，1991年。

杨念群：《儒学地域化的近代形态—三大知识群体互动的比较研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997。

四、编著

黄瑞霖主编：《中国近代启蒙思想家—严复诞辰150周年纪念论文集》，北京：方志出版社，2003年。

刘青峰编：《民族主义与中国现代化》，香港：香港中文大学出版社，1994年。

汪晖：《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年。

杨念群主编：《空间·记忆·社会转型：“新社会史”研究论文精选集》，上海：上海人民出版社，2001年。

五、译著

阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，北京：商务印书馆，1995年。

包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》，上海：上海人民出版社，1997年。

戴维·米勒、韦农·波格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书·民族国家》，中国问题研究所等译，北京：中国政法大学出版社，2002年。

狄百瑞：《儒家的困境》，黄水婴译，北京：北京大学出版社，2009年。

沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年。

《中国的思想》，赵士林译，北京：中国社会科学出版社，1995年。

哈贝马斯等：《社会主义—后冷战时代的思索》，刘锋等译，香港：牛津大学出版社，1995。

卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟铭、杨光仲、郑楚宣译，济南：山东人民出版社，1988年。

林毓生：《中国意识的危机—“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社，1988年。

S.N.艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵阳：贵州人民出版社，1992年。

魏斐德：《历史与意志—毛泽东思想的哲学透视》，郑大华等译，贵阳：贵州人民出版社，1994年。

张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1993年。

周策纵：《五四运动史》，陈永明等译，长沙：岳麓书社，1999年。

六、论文

程农：《重构空间：1919年前后中国激进思想里的世界概念》，载《二十一世纪》，1997年10月。

景军：《知识、组织与象征资本—中国北方两座孔庙之实地考察》，载《社会学研究》，1998年第1期。

李强：《严复与近代思想的转型—兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，见《中国书评》，1996年2月。

罗厚立：《历史记忆中抹去的五四新文化研究》，载《读书》，1999年第5期。

王正毅：《世界经济、历史体系与文明——评沃勒斯坦的“世界体系论”》，载《中国书评》，1996年5月。

杨国强：《论新文化运动中的个人主义（上）》，载《探索与争鸣》，2016年第8期。《民初政治的挫窒和中国人的反思—约法、议会、政党的因名而起与以实而败》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第1期。

余英时：《道统与政统之间—中国知识分子的原始型态》，见氏著：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，载《开放时代》，1999年第2期。

张汝伦：《胡适与杜威—一个比较思想史的研究》，载《中国社会科学季刊》，1997年11月。

朱维铮：《阳明学在近代中国》，见氏著：《走出中世纪》，上海：

上海人民出版社，1987年。

七、外文著作

Arif Dirlik, Anarchism in the Chinese Revolution, Berkeley and Los Angeles, California：University of California Press，1991.

Arif Dirlik, The Origins of Chinese Communism, Now York：Oxford University Press，1989.

Karl Mannheim, Ideolgoy and Utopia：An Introduction to the Sociology of Knowledge, London：Routledge&Kegan Paul Press，1936.

Prasenjit Duara, Rescuing History from the Nation：Questioning Narratives of Modern China, Chicago：University of Chicago Press，1995.

后记

这本书是在2009年出版的《“五四”九十周年祭—一个“问题史”的回溯与反思》的基础上重新修订而成的，可以说是一本旧作，但由于增添了一倍以上的篇幅，故也完全可以把它看作一本新书。写作那本旧作时，恰逢五四运动九十周年，当时并没有多少凑热闹、赶时髦的意思，只是不太满意五四研究受拘于“纪念史学”的套路，年复一年地总是重复讨论一些了无新意的旧话题。大多数人的眼光总在盯着诸如五四是不是催生了中国式的“民主”和“科学”这类僵硬单调的说法，好像五四文人整天就知道孜孜不倦地热衷于辩论几个抽象干瘪的概念。许多文章都像过年前早已备好的那几样从不变更的年货，就等着赶每年五四纪念这趟固定不变的大集。

旧作大约在三个方面区别于传统意义上的五四研究：一是不满意把五四拘囿在思想史讨论的固定圈子之内，主张把五四看作一场具有多维试验角度的社会文化运动。要理解五四的复杂面相，有效梳理其历史遗产，就必须把五四发生与延续的时段拉长至20世纪40年代，深度了解五四一代成长起来的“新青年”面对各种时势变迁做出的反应和抉择；二是引入“社会”这个关键词，打通“思想”争论与基层实践的关系。当时涌现出的各种“社会改造”构想和试验不是与五四思想界相互隔绝的历史现象，而恰恰是五四运动的有机组成部分，甚或就是五四青年对世界改造设想的自然延伸。三是注意辨析现当代研究群体观察五四时，其背后所依据的意识形态动机及相互之间的差异。

这次修订在以上几个方面基本延续了旧作的思路。之所以更名为《五四的另一面：“社会”观念的形成与新型组织的诞生》还有一层考量，就是有意淡化纪念五四的仪式感，同时仍想进一步深究五四时期“社会”观念产生的含义以及各类社会改造组织纷纷涌现的缘由。旧作出版十年以来，五四研究出现了较大进展，诠释方法和讨论议题已呈多样化态势。受西方新文化史的影响，对五四的观察往往与对民国

初期世相百态的描绘结合起来，大大拓宽了研究视野。从表面上看，这些观察已触及“社会”与“文化”的诸多层面，但也越来越明显流露出碎片化迹象。其症结在于，对所谓“社会”“文化”面相的考察大多止步在“展示”表层细节样貌的阶段，似乎尽量丰富地展览出一些生活的细枝末节就足以说明历史变化的自然逻辑，这就导致某些细节的展示无法与基层组织乃至政治治理技术的变迁建立起合理的联系。凡是仍在表层描述这些文化样态的实验，其深层逻辑实际上只能在探索不同类型人物的政治动机与具体实践的过程中寻找到。

个人以为，从拓宽研究视野的角度评价，近些年中国史界之议题出现从“经世济民”向“声色犬马”的转向固然无可厚非，但过度沉溺于对历史表象的描摹，必然疏离关注重大问题的轨辙，有舍本逐末的危险。“眼光向下”也好，“民众视角”也好，“基层视野”也罢，其终极目的都是为了寻找到群体政治行动的逻辑，而不是淡化乃至模糊这条线索。过去的政治史解释之所以令人生疑，除了过度刻板的意识形态制约了历史学的想象力之外，就是因为没有充分考虑到“政治”其实并不单纯限于几个大人物的言行，而必须与各类社会文化因素产生关联，但这并不意味着社会文化史的研究就可以脱离主流的政治走向而蜕变成一种自说自话的呓语。

基于以上思考，《五四的另一面》这本修订之作在原有基础上增补了两章，一章是研判无政府主义思想及实践在“社会”观念与组织形成过程中的作用。“无政府主义”的精髓不是主张不要政府，而是在底层“社会”改造方面进行了多项实验，从而为中国社会主义革命的实践创造了基础。另一章则处理五四时期“个人主义”的产生及其与“社会主义”“团体主义”等思潮之间的复杂关系，比较细致地考察了“个人”如何被融入集体行动逻辑而最终湮没无闻的过程，目的是要回答诞生于五四时期的中国自由主义何以水土不服的真实原因。

最后，我要特别感谢世纪文景的章颖莹编辑，由于她的不断督促，我才下决心大规模增补了篇幅，几乎写出了一本新书。

杨念群

2018年12月9日

[1]参见[美]林毓生：《中国意识的危机—“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社，1988年。在该书中译本附录中，林毓生指出：五四“是与自由、民主、法治、科学，这些目标分不开的”。虽然自五四以来这些“目标受到了不少左右政治势力的分化与压迫，以及中国知识分子内在思想混乱的干扰；但，在今天，我们可以说五四对自由、民主、法治、科学的要求是中国人民一致的愿望”。在这套论述中，“自由”被推举到了一个首要的位置。参见同书，第336—337页。

[2]参见彭明：《五四运动史》，北京：人民出版社，1984年。在“前言：我是怎样研究五四运动史的？”中，彭明指出：“在中国近代历史上，太平天国运动和五四运动是两大转变时期的标帜。如果说太平天国运动揭开了中国旧的资产阶级民主主义革命的序幕，而五四运动则是揭开了新的资产阶级民主主义革命的序幕，成为由旧民主主义革命到新民主主义革命的转折点。”参见同书，第2页。

[3]参见[美]周策纵：《五四运动史》，陈永明等译，长沙：岳麓书社，1999年。

[4]周策纵就认为，以胡适为代表的观点是把五四运动看作一场学生的爱国运动，强调其文化而不是社会和政治活动的意义。他和一些持相同观点的人所写的英文著作，使许多西方人把这场新文化运动理解为“中国的文艺复兴”（The Chinese Renaissance）。参见周策纵：《五四运动史》，陈永明等译，第3—4页。

[5]参见[美]林毓生：《中国意识的危机—“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译。

[6]关于从“天谴论”向“道德论”转变的历史状况，参见[日]沟口雄三：《中国的思想》，赵士林译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第10—17页。

[7]黄仁宇在《万历十五年》中一直强调道德意志所发挥的决定性力量导致明朝的体制运转缺乏活力。这个观点对西方中国学界有很大影响，持相似观点者又可参见[美]狄百瑞：《儒家的困境》，黄水婴译，北京：北京大学出版社，2009年。

[8]参见拙著：《儒学地域化的近代形态—三大知识群体互动的比较研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年。

[9]李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，见氏著：《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年，第7—49页。

[10]汪晖：《中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，见《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年，第306—340页。

[11]陈独秀：《偶像破坏论》，载《新青年》，第5卷第2号，1918年8月15日。

[12]梁启超：《驳孙文演说中关于社会革命论者》，见李华兴等编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第527页。

[13]梁启超：《吾今后所以报国者》，见《饮冰室合集·文集》第4册之三十三，北京：中华书局，1989年，第51页。

[14]梁启超：《吾今后所以报国者》，见《饮冰室合集·文集》第4册之三十三，第52页。

[15]梁启超：《吾今后所以报国者》，见《饮冰室合集·文集》第4册之三十三，第55页。

[16]德里克（Arif　Dirlik）的观点是，无政府主义思想是中国激进主义思想的源头，尤其对中国“革命”话语的模塑起到了至关重要的作用。德里克自称其研究的目的就是对五四前后的各种社会思潮，尤其是马克思主义，进行所谓“解构”式的处理，从而重新估价无政府主义在当时的重要作用。参见[美]阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第2—9页。

[17]参见[美]阿里夫·德里克：《中国革命中的无政府主义》，孙宜学译，第85页。

[18]参见杨奎松、董士伟：《海市蜃楼与大漠绿洲—中国近代社会主义思潮研究》，上海：上海人民出版社，1991年，第135—150页。

[19]梁启超：《新民说·论公德》，见《饮冰室合集·专集》第3册之四，第12—15页。

[20]燃（吴稚晖）：《无政府主义以教育为革命说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，北京：北京大学出版社，1984年，第209—211页。

[21]费孝通：《乡土重建》，见《费孝通文集》，第4卷，北京：群言出版社，1999年，第334—364页。

[22]梁启超：《论湖南应办之事》，见《饮冰室合集·文集》第1册之三，第40—47页。

[23]费孝通：《乡土重建》，见《费孝通文集》，第4卷，第356—357页。

[24]匿名（潘光旦）：《笃亲兴仁》，载《华年》，第1卷第28期，1932年10月22日。

[25]梁启超：《国家思想变迁异同论》，见《饮冰室合集·文集》第1册之六，第22页。

[26]“民族国家”的基本界定是：“两种不同的结构和原则的融合，一种是政治的和领土的，另一种是历史的和文化的。‘国家’这一要素在此是指现代理性国家，它形成于西方现代初期，是一种自立于其他制度之外的、独特的、集权的社会制度，并且在已经界定和得到承认的领土内拥有强制和获取的垄断权力。民族，可以界定为一种名义上的人类共同体；它有着一个共同的祖先、历史传统和划一的大众文化，据有一块领土，

所有成员都有劳动分工和法定权利，其中包括种族文化（种族民族主义）因素和现代‘公民’特征。”（[英]戴维·米勒、[英]韦农·波格丹诺编：《布莱克维尔政治学百科全书·民族国家》，中国问题研究所等译，北京：中国政法大学出版社，2002年，第528页。）

[27]谢剑：《文化认同、族群认同与民（国）族主义：以中国的多元性为例》，见刘青峰编：《民族主义与中国现代化》，香港：香港中文大学出版社，1994年，第159页。

[28]S.N.艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第232—238页。艾森斯塔得现通译为“艾森斯塔德”。

[29]S.N.艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第232—238页。艾森斯塔得现通译为“艾森斯塔德”。

[30]刘师培：《废兵废财论》，见李妙根编选：《国粹与西化—刘师培文选》，上海：上海远东出版社，1996年，第155—156页。

[31]Prasenjit Duara，*Rescuing History from the Nation*：*Questioning Narratives of Modern China, Chicago*：University of Chicago Press，1995，pp.17—36.

[32]Prasenjit Duara, Rescuing*History from the Nation*：*Questioning Narratives of Modern China*，pp.17—36.

[33]参见郭少棠：《民族主义理论与发展的再反省》，见刘青峰编：《民族主义与中国现代化》，第84页。

[34]刘师培：《无政府主义之平等观》，见李妙根编选：《国粹与西化—刘师培文选》，第193页。

[35]梁启超：《新民说·论公德》，见《饮冰室合集·专集》第2册之四，第12页。

[36]梁启超：《新民说·论国家思想》，见《饮冰室合集·专集》第2册之四，第16页。

[37]梁启超：《新民说·论自由》，见《饮冰室合集·专集》第2册之四，第44—45页。

[38]梁启超：《释革》，见《饮冰室合集·文集》第1册之九，第44页。

[39]梁启超：《杂答某报》，见李华兴等编：《梁启超选集》，第510页。

[40]梁启超：《杂答某报》，见李华兴等编：《梁启超选集》，第510页。

[41]梁启超：《杂答某报》，见李华兴等编：《梁启超选集》，第527页。

[42]梁启超：《社会主义论·序》，见《饮冰室合集·文集》第3册之二十，第1页。

[43]转引自秋桐（章士钊）：《复辟平议》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年5月10日。

[44]秋桐（章士钊）：《复辟平议》，载《甲寅》杂志，第1卷第5号，1915年5月10日。

[45]梁启超：《吾今后所以报国者》，见《饮冰室合集·专集》第4册之三十三，第51页。

[46]梁启超：《吾今后所以报国者》，见《饮冰室合集·专集》第4册之三十三，第51页。

[47]姜新立：《民族主义之理论概念与类型模式》，见刘青峰编：《民族主义与中国现代化》，第36—37页。

[48]陈独秀：《偶像破坏论》，载《新青年》，第5卷第2号，1918年8月15日。

[49]秋桐（章士钊）：《国家与我》，载《甲寅》杂志，第1卷第8号，1915年8月10日。

[50]鲍桑葵指出："作为最高的权力，国家一方面要对个人生活、家庭和经济生活的领域保持一种外在必要性的态度。它可以使用强制手段进行干预，以排除意外事件和不成熟因素在共同利益道路上设置的种种障碍。但是，国家实质上是这些生活方式内在的明确目的，并坚决要使普遍的目的和人类的特殊利益达到和谐一致。简言之，它是公共意志或真实意志的化身。"（[英]鲍桑葵：《关于国家的哲学理论》，汪淑钧译，北京：商务印书馆，1995年，第269—270页。）

[51]陈独秀：《吾人最后之觉悟》，载《青年杂志》，第1卷第6号，1916年2月15日。

[52]陈独秀：《我之爱国主义》，载《新青年》，第2卷第2号，1916年10月1日。

[53]梁启超：《自由书·国权与民权》，见《饮冰室合集·专集》第1册之二，第24页。

[54]高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，第1卷第2号，1915年10月15日。

[55]高一涵：《共和国家与青年之自觉》，载《青年杂志》，第1卷第2号，1915年10月15日。

[56]余英时：《道统与政统之间—中国知识分子的原始型态》，见氏著：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第84—112页。

[57]郑观应：《易言三十六篇本·论议政》，见夏东元编：《郑观应集》，上册，上海：上海人民出版社，1982年，第103页。

[58][美]张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1993年，第112页。

[59]如杨度就曾劝一位朋友改治《春秋》，理由是："以其精于礼，而礼乐必在百年平定之后。今之西人亦已庶富，以无礼教，势将日衰，欲抱此以用世，中夏不行，必于外域。"（杨度：《戊戌日记》，见刘晴波主编：《杨度集》，第2册，长沙：湖南人民出版社，2008年，第912页。）

[60][美]张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，第112页。

[61]梁启超：《新史学·历史与人种之关系》，见《饮冰室合集·文集》第1册之九，第12—20页。

[62]姜新立：《民族主义之理论概念与类型模式》，见刘青峰编：《民族主义与中国现代化》，第36—37页。

[63]余一：《民族主义论（节录）》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷，下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年，第490页。

[64]陈独秀：《近代西洋教育——在天津南开学校演讲》，载《新青年》，第3卷第5号，1917年7月1日。

[65]陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年9月15日。

[66]胡适：《中国哲学里的科学精神与方法》，见姜义华编：《胡适学术文集：中国哲学史》，上册，北京：中华书局，1991年，第548页。

[67]胡适：《中国哲学里的科学精神与方法》，见姜义华编：《胡适学术文集：中国哲学史》，上册，北京：中华书局，1991年，第548页。

[68]胡适：《五十年来之世界哲学》，见欧阳哲生编：《胡适文集3·胡适文存二集》，北京：北京大学出版社，1998年，第286页。

[69]参见张汝伦：《胡适与杜威—一个比较思想史的研究》，载《中国社会科学季刊》，1997年11月。

[70][德]卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟铭、杨光仲、郑楚宣译，济南：山东人民出版社，1988年，第11页。卡西勒现通译为"卡西尔"。

[71]朱谦之本人是无政府主义者，写有《宇宙革命的预言》和《虚无主义的再生》等无政府主义的论著，但在《文化哲学》一书中，朱谦之却对五四时期的文化讨论方式进行了很好的概括。另外，在无政府主义者中，朱谦之基本倾向于学术活动方面，所以他的有关文化的言论仍具有一定的代表性。

[72]朱谦之：《文化哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第6页。

[73]朱谦之：《文化哲学》，第89页。

[74]朱谦之：《文化哲学》，第34页。

[75]朱谦之：《文化哲学》，第34页。

[76]朱谦之：《文化哲学》，第34页。

[77]朱谦之：《文化哲学》，第228—229页。

[78]朱谦之：《文化哲学》，第160页。

[79]朱谦之：《文化哲学》，第183页。

[80]朱谦之：《文化哲学》，第158页。

[81]朱谦之：《文化哲学》，第158—159页。

[82]朱谦之：《文化哲学》，第159页。

[83]朱谦之：《文化哲学》，第159页。

[84]朱谦之：《文化哲学》，第198页。

[85]朱谦之：《文化哲学》，第198页。

[86]朱谦之：《文化哲学》，第183页。

[87]陈嘉异：《东方文化与吾人之大任》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，北京：中国社会科学出版社，1989年，第306—307页。

[88]陈嘉异：《东方文化与吾人之大任》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第306—307页。

[89]陈嘉异：《东方文化与吾人之大任》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第311页。

[90]朱谦之：《文化哲学》，第234页。

[91]参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1987年，第四章“西洋中国印度三方哲学之比观”。

[92]胡适：《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第538—539页。

[93]胡适：《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第538—539页。

[94]吴宓：《论新文化运动（节录）》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第560—561页。

[95]钱智修：《功利主义与学术》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第57页。

[96]陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年9月15日。

[97]陈独秀：《敬告青年》，载《青年杂志》，第1卷第1号，1915年9月15日。

[98]陈独秀：《旧思想与国体问题：在北京神州学会讲演》，载《新青年》，第3卷第3号，1917年5月1日。

[99]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第104页。

[100]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第103页。

[101]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第56—57页。

[102]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，上海：华东师范大学出版社，2008年，第63页。

[103]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，第54页。近些年法律界也有观点认为民国政权乃是清廷禅让的结果，清帝逊位的正当程序避免了因革命战乱导致的无序糜烂局面的发生，为中国现代民主宪政制度的建立奠定了基础，是一场中国式的光荣革命。（参见高全喜：《立宪时刻：论〈清帝逊位诏书〉》，桂林：广西师范大学出版社，2011年。）类似的看法在梁济的言论中即已隐约出现。

[104]梁济：《梁巨川遗书》，黄曙辉编校，第64页。

[105]卢信：《〈人道〉选录·第四章政治》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第220页。

[106]卢信：《〈人道〉选录·第四章政治》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第220页。

[107]刘师培：《政府与大盗》（《公论三则》之一），见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，北京：中国人民大学出版社，2016年，第47—48页。

[108]自然生（张继）：《无政府主义及无政府党之精神（附自然生告白）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第25页。

[109]志达：《保满与排满》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第280页。

[110]何震：《女子复仇论》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第50页。

[111]志达：《政府者万恶之源也》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第278—279页。

[112]民（褚民谊）：《伸论民族、民权、社会三主义之异同再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，第174—175页。

[113]刘师培：《论新政为病民之根》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第142页。

[114]申叔（刘师培）：《亚洲现势论（附中国现势论）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第133页。

[115]刘师培：《论新政为病民之根》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第148页。

[116]民（褚民谊）：《伸论民族、民权、社会三主义之异同再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第176页。

[117]真（李石曾）：《与友人论种族革命党及社会革命党》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第178页。

[118]国成：《时事罪言》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第333页。

[119]哀鸣：《极乐地》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第347页。

[120]《中国人之爱国》（无署名），见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第295页。

[121]《中国人之爱国》（无署名），见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第295页。

[122]《中国人之爱国》（无署名），见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第295页。

[123]《戒学政法歌》，见万仕国、刘禾校注：《天义·衡报》，上册，第567页。

[124]吴稚晖：《〈论知识以外无道德〉按语（节录）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第213页。

[125]安真：《政府乎？盗薮乎？》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第241页。

[126]叔鸾：《中国革命原论》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第244页。

[127]叔鸾：《中国革命原论》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第245页。

[128]参见杨国强：《民初政治的挫窒和中国人的反思—约法、议会、政党的因名而起与以实而败》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第1期，第17—18页。

[129]李得胜述：《兵士须知》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第390页。

[130]秋霖：《国家的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第420—421页。

[131]秋霖：《国家的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第421页。

[132]秋霖：《国家的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第421页。

[133]梁启超：《欧游心影录》，见《饮冰室合集·专集》第2册之二十三，第8页。

[134]梁启超：《欧游心影录》，见《饮冰室合集·专集》第2册之二十三，第8页。

[135]惠林、芾甘、君毅：《无政府主义与实际问题》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第829页。

[136]道隐：《中国史上的无政府主义派》，载《东方文化》，1942年第1卷第1期，第45页。

[137]劳动：《劳动节》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第367页。

[138]劳动：《劳动节》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第367页。

[139]参见杨奎松、董士伟：《海市蜃楼与大漠绿洲—中国近代社会主义思想研究》，第15—16页。

[140]参见杨奎松、董士伟：《海市蜃楼与大漠绿洲—中国近代社会主义思想研究》，第24页。

[141]梁启超：《社会主义论·序》，见《饮冰室合集·文集》第3册之二十，第1页。

[142]今译“亨利·乔治”。

[143]自由：《民生主义与中国政治革命之前途》，载《民报》，第4号，1906年5月。

[144]梁启超：《新大陆游记节录》，见《饮冰室合集·专集》第2册之二十二，北京：中华书局，1989年，第42页。

[145]梁启超：《杂答某报》，见李华兴等编：《梁启超选集》，第507页。

[146]梁启超：《杂答某报》，见李华兴等编：《梁启超选集》，第505页。

[147]秋霖：《国家的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第421—422页。

[148]秋霖：《国家的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第421—422页。

[149]迦身：《无政府之研究》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第256—257页。

[150]迦身：《无政府之研究》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第256—257页。

[151]震（何震）、申叔（刘师培）：《无政府主义之平等观》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第86页。

[152]马叙伦：《二十世纪之新主义》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第7—8页。

[153]民（褚民谊）：《普及革命》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第183页。

[154]民（褚民谊）：《普及革命》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第184—185页。

[155]真民（李石曾）：《革命》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第168—169页。

[156]真民（李石曾）：《革命》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第170页。

[157]民（褚民谊）：《伸论民族、民权、社会三主义之异同再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第176页。

[158]师复：《无政府共产主义释名》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第280页。

[159]《无政府主义者在漳州散发的传单选载》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第434页。

[160]迦身：《无政府之研究》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第256—257页。

[161]自然生（张继）：《无政府主义及无政府党之精神（附自然生告白）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第36页。

[162]民（褚民谊）：《伸论民族、民权、社会三主义之异同再答来书论〈新世纪〉发刊之趣意》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第176页。

[163]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第87页。

[164]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第88页。

[165]师复：《无政府浅说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第271页。

[166]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第88页。

[167]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第89页。

[168]玄天：《往乡村去（节录）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第643页。

[169]毛泽东：《讲堂录》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，长沙：湖南出版社，1990年，第590页。

[170]非子（卫惠林）：《从自治出发的“革命运动”》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：

《无政府主义思想资料选》，下册，第669—670页。

[171]参见费孝通：《乡土中国》，北京：北京大学出版社，1998年，第59—63页。

[172]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第96页。

[173]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第98页。

[174]申叔（刘师培）：《鲍生学术发微》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第117—118页。

[175]《无政府主义者在漳州散发的传单选载》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第438页。

[176]太朴：《无政府主义与中国》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第498页。

[177]必夏：《我的无政府主义传播及实行法》，载《学汇（北京）》，1923年第225期，第5页。

[178]金满成：《我的无政府主义的家乡》，载《社会月报》，1934年第1卷第2期，第51—54页。

[179]鸣虫：《复归于行动的无政府主义》，载《平等（美国三藩市）》，1929年第2卷第8、9期，第6页。

[180]《张继来函（节录）》（《衡报》第4号，1908年5月28日），见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第152页。

[181]玄天：《往乡村去（节录）》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第644页。

[182]师复：《无政府共产党之目的与手段：上海无政府共产主义同志社公布》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第315页。

[183]师复：《答恨苍》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第322页。

[184]哀鸣：《答怀疑无政府主义者》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第691页。

[185]哀鸣：《答怀疑无政府主义者》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第691页。

[186]太朴：《无政府主义与中国》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第498页。

[187]两极（梁冰弦）：《家族的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第401—404页。

[188]两极（梁冰弦）：《家族的处分》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第401—404页。

[189]迦身：《无政府之研究》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第260页。

[190]《社会党纲目说明书》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第252—253页。

[191]民（褚民谊）：《普及革命》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第191页。

[192]申叔（刘师培）：《人类均力说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第66页。

[193]申叔（刘师培）：《人类均力说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第67—70页。

[194]燃（吴稚晖）：《无政府主义以教育为革命说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第210页。

[195]师复：《无政府浅说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第276页。

[196]汪晖：《吴稚晖与中国反传统主义的科学观》，见《汪晖自选集》。

[197]梁启超：《新民说·论公德》，见《饮冰室合集·专集》第2册之四，第12页。

[198]梁启超：《新民说·论公德》，见《饮冰室合集·专集》第2册之四，第15页。

[199]吴稚晖：《无政府主义以教育为革命说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第210页。

[200]吴稚晖：《无政府主义以教育为革命说》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第210页。

[201]震（何震）、申叔（刘师培）：《论种族革命与无政府革命之得失》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第91页。

[202]韦裔（刘师培）：《利害平等论》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第61页。

[203]重忧：《〈良心〉发刊词》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第248页。

[204]《心社趣意书》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第235—238页。

[205]《程天度与某侄论无政府主义书：汝等将得根本以求大同之道矣》，载《海潮音》，1920年第8期，第5—6页。

[206]皇皇：《无政府主义与教育》，载《民钟》，1927年第2卷第6、7期，第454页。

[207]陈独秀：《中国式的无政府主义》，载《新青年》，1921年第9卷第1期，第6页。

[208]朱谦之：《宇宙革命的预言》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第484页。

[209]朱谦之：《宇宙革命的预言》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第486页。

[210]朱谦之：《宇宙革命的预言》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第487页。

[211]朱谦之：《宇宙革命的预言》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第487—488页。

[212]Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley and Los Angeles, California：University of California Press，1991，pp.23—29.

[213]师复：《孙逸仙江亢虎之社会主义》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第284—286页。

[214]《无政府共产派与集产派之歧点》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第565页。

[215]《“阶级战争”和“平民专政”果适用于社会革命吗？》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第589页。

[216]J.哈贝马斯：《公共领域》，见《社会主义—后冷战时代的思索》，刘锋等译，香港：牛津大学出版社，1995年，第31—32页。

[217]铁坡冰生：《无组织的赞成者》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第519页。

[218]A.D：《我们反对“布尔札维克”》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，上册，第440页。

[219]Immanuel Wallerstein, *Modern World System I*, Academic Press，1974，pp.3—38；亦可参见王正毅：《世界经济、历史体系与文明—评沃勒斯坦的“世界体系论”》，载《中国书评》，1996年5月。关于这段时间内中国知识分子空间观念的变化，可以参见程农：《重构空间：1919年前后中国激进思想里的世界概念》，载《二十一世纪》，1997年10月。

[220]《区声白致陈独秀的三封信》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第568—569页。

[221]《区声白致陈独秀的三封信》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第577页。

[222]《区声白致陈独秀的三封信》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第575页。

[223]《区声白致陈独秀的三封信》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第582页。

[224]陈宗烈：《论说评无政府主义的国家职务观》，载《醒狮》，1925年第64期，第1页。

[225]陈宗烈：《论说评无政府主义的国家职务观》，载《醒狮》，1925年第64期，第1页。

[226]陈宗烈：《论说评无政府主义的国家职务观》，载《醒狮》，1925年第64期，第1页。

[227]志坚：《修正无政府主义》，载《中华周报》，1932年第47期，第1158页。

[228]吴墉祥：《民权主义与无政府主义》，载《国民新闻副刊》，1928年第22期，第3页。

[229]惠林：《无政府主义与社会事实》，载《民钟》，1927年第2卷第6、7期，第432—433页。

[230]姚善裕：《无政府主义》，载《革新》，1925年第2卷第1期，第109—110页。

[231]纪廷藻：《民权主义与无政府主义》，载《江汉思潮》，1935年第2卷第6期，第5页。

[232]吴裕后：《谈无政府主义》，载《策源地》，1935年第4期，第15页。

[233]以往学界只有个别学者对此有所关注，罗志田曾提到，参加过五四运动的许杰先生曾回忆，五四后期，在欢迎德赛两先生之外，又提出欢迎“莫拉尔小姐”的口号。（罗厚立：《历史记忆中抹去的五四新文化研究》，载《读书》，1999年第5期，第37页。）

[234]杨国强：《论新文化运动中的个人主义（上）》，载《探索与争鸣》，2016年第8期。

[235]张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，载《开放时代》，1999年第2期，第16页。

[236]参见[日]沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第10—38页。

[237]黄克武：《严复与中国式“个人主义”的起源与发展》，见黄瑞霖主编：《中国近代启蒙思想家—严复诞辰150周年纪念论文集》，北京：方志出版社，2003年，第293页。

[238]杨度：《游学译编·叙》，见刘晴波主编：《杨度集》，第2册，第74页。

[239]《中国之改造》，载《大陆》，1903年第3期，第5—7页。

[240]汉民：《述侯官严氏最近政见》，载《民报》，1906年第2期，第11页。

[241]光益：《个人主义教育》，载《新民丛报》，1906年第4卷第22号，第7页。

[242]鲁迅：《文化偏至论》，见《鲁迅全集》，第1卷，北京：人民文学出版社，1981年，第50页。

[243]鲁迅：《文化偏至论》，见《鲁迅全集》，第1卷，第55—57页。

[244]莎泉生：《个人主义之研究》，载《牖报》第8号，1908年，第6页。

[245]莎泉生：《个人主义之研究》，载《牖报》第8号，1908年，第4—12页。

[246]陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，见《民国丛书》编辑委员会编：《独秀文存》，第1卷，上海：上海书店出版社，1989年，第36页。

[247]陈独秀：《一九一六》，见《民国丛书》编辑委员会编：《独秀文存》，第1卷，第45页。

[248]胡适：《易卜生主义》，载《新青年·易卜生专号》，1918年第4卷第6期，第497页。

[249]胡适：《易卜生主义》，载《新青年·易卜生专号》，1918年第4卷第6期，第503—504页。

[250]胡适：《易卜生主义》，载《新青年·易卜生专号》，1918年第4卷第6期，第503页。

[251]蒋梦麟：《个性主义与个人主义》，载《教育杂志》，1919年第11卷第2期，第28页。

[252]谷文：《社会教育谈（一）：教育上个人主义与社会主义之趋势》，载《苏岛教育月刊》，1921年第2卷第2期，第5—6页。

[253]朱亦松：《个人主义之经济的机能》，载《科学》，1925年第10卷第1期，第16页。

[254]朱亦松：《个人主义之经济的机能》，载《科学》，1925年第10卷第1期，第16页。

[255]朱亦松：《个人主义之经济的机能》，载《科学》，1925年第10卷第1期，第16页。

[256]朱亦松：《个人主义之经济的机能》，载《科学》，1925年第10卷第1期，第36页。

[257]开时：《人格的个人主义》，载《妇女杂志》，1925年第11卷第2期，第308—310页。

[258]雷声：《个人主义研究》，载《新动力》，1947年第2期，第20—21页。

[259]梁启超：《十种德性相反相成义》，见《饮冰室合集·文集》第1册之五，第44页。

[260]梁启超：《十种德性相反相成义》，见《饮冰室合集·文集》第1册之五，第44页。

[261]梁启超：《十种德性相反相成义》，见《饮冰室合集·文集》第1册之五，第49页。

[262]梁启超：《新民说·论权利思想》，见《饮冰室合集·专集》第1册之四，第36页。

[263]梁启超：《新民说·论自由》，见《饮冰室合集·专集》第1册之四，第44—45页。

[264]梁启超：《新民说·论合群》，见《饮冰室合集·专集》第1册之四，第78页。

[265]梁启超：《服从释义》，见《饮冰室合集·文集》第2册之十四，第13页。

[266]梁启超：《论独立》，见《饮冰室合集·文集》第2册之十四，第9页。

[267]梁启超：《论独立》，见《饮冰室合集·文集》第2册之十四，第10页。

[268]广东省社科院历史研究所等编：《孙中山全集》，第9卷，北京：中华书局，1986年，第281页。

[269]广东省社科院历史研究所等编：《孙中山全集》，第9卷，第272页。

[270]广东省社科院历史研究所等编：《孙中山全集》，第9卷，第282页。

[271]龙今吾：《中国的家族伦理与个人主义：在乐学读书会讲演》，载《海天潮》，1924年，第13—14页。

[272]胡适：《非个人主义的新生活》，载《新潮》，1920年第2卷第3期，第474页。即使以《群己权界论》之名翻译过约翰·穆勒《论自由》的严复，在翻译过程中也对德国的人文主义的个人理想做出了变通理解。如，他把“individual”与“self”翻成“小己”而不采日人翻译的“个人”，穆勒对个人多元性发展之强调消失了。因而开创出近代中国“小己、国群”与“小我、大我”的论述模式，“牺牲小我，完成大我”也在近代历史演变之中成为通用的谚语。黄克武认为，严复所陈述的是一种“非弥尔主义式的个人自由与尊严”（引者按：弥尔现通译为“穆勒”）。他一方面肯定个性的发展具有终极意义，另一方面，这一自由是植根于自我由宇宙而来的道德力量，来克服自我中心，并追求人道的实现与群体的福祉。此一想法接近伯林所说的“积极自由”，也必然会将目标置于群己利益之平衡与融合。参见黄克武：《严复与中国式“个人主义”的起源与发展》，见黄瑞霖主编：《中国近代启蒙思想家—严复诞辰150周年纪念论文集》，第297页。

[273]胡适：《非个人主义的新生活》，载《新潮》，1920年第2卷第3期，第477页。

[274]陈独秀：《虚无的个人主义及任自然主义》，见《民国丛书》编辑委员会编：《独秀文存》，第2卷，第109页。

[275]龙今吾：《中国的家族伦理与个人主义：在乐学读书会讲演》，载《海天潮》，1924年，第16页。

[276]华林：《个人主义战胜：社会破产及衰败》，载《民铎杂志》，1926年第7卷第5期，第2页。

[277]克士：《个人主义和没我的个人主义》，载《读书生活》，1934年第1卷第3期，第4页。

[278]转引自天津《大公报》社论《个人主义的真铨》，载《京沪沪杭甬铁路日刊》，1934年第1058期，第150页。

[279]温培基：《论个人主义与社会主义之关系》，载《沈阳高等师范学校周刊》，

1922年第74期，第18页。

[280]胡善恒：《个人主义之演化》，载《京沪沪杭甬铁路日刊》，1934年第963期，第3页。

[281]魏沐：《个人主义全体主义与国际主义》，载《建军月刊》，1942年第9—10期，第34—35页。

[282][日]沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，第47页。

[283][日]沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，第42页。

[284]邓飞黄：《个人主义的由来及其影响》，载《东方杂志》，1922年第19卷第7期，第35—46页。

[285]马寅初：《个人主义之将崩溃》，载《银行周报》，1935年第19卷第41期，第2页。

[286]今译“托拉斯”。

[287]马寅初：《个人主义之将崩溃》，载《银行周报》，1935年第19卷第41期，第9页。

[288]马寅初：《个人主义之将崩溃》，载《银行周报》，1935年第19卷第41期，第6页。

[289]唐庆增：《中国生产之现代化应采个人主义》，载《申报月刊》，1933年第2卷第7期，第60—61页。

[290]健安：《个人主义和社会主义》，载《芦墟》，1922年第1期，第1页。

[291]陈鸿勋：《个人主义与社会主义》，载《云南训政半月刊》，1929年第9期，第15页。

[292]陈鸿勋：《个人主义与社会主义》，载《云南训政半月刊》，1929年第9期，第17页。

[293]宋斐如：《个人主义制度的兴衰浅说》，载《村治月刊》，1929年第1卷第6期，第2—8页。

[294]华林：《艺术与无政府主义：附伟大的个人主义》，载《民钟》，1927年第2卷第1期，第47—48页。

[295]温培基：《论个人主义与社会主义之关系》，载《沈阳高等师范学校周刊》，1922年第72期，第16—18页。

[296]何畏：《个人主义艺术的灭亡》，载《创造月刊》，1926年第1卷第3期，第15页。

[297]仿吾：《文学家与个人主义》，载《洪水》，1927年第3卷第34期，第415—416页。

[298]黄药眠：《非个人主义的文学》，载《流沙》，1928年第1期，第22页。

[299]黄药眠：《非个人主义的文学》，载《流沙》，1928年第1期，第23页。

[300]黄药眠：《非个人主义的文学》，载《流沙》，1928年第1期，第26页。

[301]侍桁：《个人主义的文学及其他》，载《语丝》，1928年第4卷第22期，第2页。

[302]侍桁：《个人主义的文学及其他》，载《语丝》，1928年第4卷第22期，第4页。

[303]侍桁：《个人主义的文学及其他》，载《语丝》，1928年第4卷第22期，第5页。

[304]李宗文：《个人主义的克服》，载《新中华》，1936年第4卷第7期，第14页。

[305]淑美：《从非个人主义的文学谈到文人的“行”的问题》，载《江汉思潮》，1935年第3卷第2期，第81页。

[306]巴人：《与天佐论个人主义书》，载《鲁迅风》，1939年第18期，第299—300页。

[307]巴人：《展开文艺领域中反个人主义斗争》，载《文艺阵地》，1939年第3卷第1期，第816页。

[308]巴人：《展开文艺领域中反个人主义斗争》，载《文艺阵地》，1939年第3卷第1期，第820页。

[309]巴人：《展开文艺领域中反个人主义斗争》，载《文艺阵地》，1939年第3卷第1期，第820页。

[310]聿飞：《从个人主义到集团主义—现代思想的第三个特征》，载《现代评坛》，1935年第1卷第5期，第2页。

[311]曹树勋：《教育上个人主义与集团主义之消长与协调》，载《中华教育界》，1934年第22卷第2期，第2—6页。

[312]朱枕薪：《布尔什维雪姆与个人主义》，载《学汇（北京）》，1924年第443

期，第5页。

[313]曹汉奇：《新个人主义》，载《南开大学周刊》，1930年第92期，第9—11页。

[314]丽水适生：《评“新个人主义”》，载《南开大学周刊》，1930年第93期，第16页。有学者已指出，“社会有机体论”经严复翻译斯宾塞著作，如《群学肄言》之后，成为许多人的口头禅，成为对社会的想象方式。参见王汎森：《思想是生活的一种方式：中国近代思想史的再思考》，北京：北京大学出版社，2018年，第172页。

[315]蕴浩：《教育上的个人主义与社会主义》，载《乡村改造》，1935年第3卷第30期，第660页。

[316]常燕生：《对于现代中国个人主义文学潮流的抗议》，载《国论》，1936年第1卷第1期，第3—12页。

[317]常燕生：《对于现代中国个人主义文学潮流的抗议》，载《国论》，1936年第1卷第1期，第3—12页。

[318]伯韩：《个人主义和集体主义：精神文化讲话》，载《中学生》，1941年第50期，第70页。

[319]鲁迅：《非革命的急进革命论者》，见《鲁迅全集》，第4卷，北京：人民文学出版社，1957年，第177页。

[320]诗奥（陈康时）：《低能的个人主义》，载《南华评论》，1931年第1卷第13期，第13页。

[321]胡适：《介绍我自己的思想》，载《新月》，1930年第3卷第4期，第6页。

[322]胡适：《介绍我自己的思想》，载《新月》，1930年第3卷第4期，第7页。

[323]胡适：《介绍我自己的思想》，载《新月》，1930年第3卷第4期，第7页。

[324]张熙若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，1935年第150期，第15页。

[325]张熙若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，1935年第150期，第16页。

[326]张熙若：《国民人格之培养》，载《独立评论》，1935年第150期，第16页。

[327]胡适：《个人主义与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，1935年第150期，第2页。

[328]胡适：《个人主义与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，1935年第150期，第4页。

[329]胡适：《个人主义与社会进步：再谈五四运动》，载《独立评论》，1935年第

150期，第4页。

[330]叶青：《胡适批判·序言》，上海：上海辛垦书店，1933年，第5页。

[331]彭：《个人主义》，载《社会新闻》，1933年第4卷第29期，第480页。

[332]余焕模：《论集体主义与个人主义的修养》，载《中华职业学校职业市刊》，1937年第6期，第24—25页。

[333]李芳柏：《中国文化之来源与个人主义之流毒》，载《新亚》，1939年第1卷第2期，第62—63页。

[334]孙伟真：《论个人主义与民族主义的冲突》，载《崇德年刊》，1939年第11期，第2页。

[335]李直：《“封建人物”和个人主义》，载《大陆》，1941年第2卷第2期，第9页。

[336]沁云：《享乐主义的臭虫》，载《学生》，1944年第2卷第6期，第22页。

[337]凌文：《罩着漂亮外衣的英雄主义》，载《学生》，1944年第2卷第6期，第18页。

[338]蓝：《怎样克服个人主义：大家的意见》，载《学生》，1944年第2卷第6期，第20页。

[339]古罗：《恋爱至上主义与独身主义》，载《学生》，1944年第2卷第6期，第21页。

[340]徐如免：《个人与群：所谓个人主义与集体主义》，载《民主周刊》，1945年第1卷第19期，第8页。

[341]卓呆：《个人主义者》，载《星期》，1923年第47期，第5—9页。

[342]石瑛：《与个人主义的我告别：断指日记两则》，载《北大半月刊》，1948年第6期，第15—17页。不少杂志转载了对这个事件的评论，如《东吴生活》1948年第2期上就刊有《砍指为警，告别个人主义》的文章；《清华旬刊》1948年第9、10期也载有《抛弃个人主义》，对石瑛断指事件予以报道评论。

[343]石瑛：《与个人主义的我告别：断指日记两则》，载《北大半月刊》，1948年第6期，第15—17页。

[344]毛泽东：《别了，司徒雷登》，见《毛泽东选集》，第4卷，北京：人民出版社，2009年，第1495页。

[345]毛泽东：《别了，司徒雷登》，见《毛泽东选集》，第4卷，北京：人民出版

社，2009年，第1496页。

[346]曙英：《拿原则精神来代替个人主义：二种文件读后感》，载《正报》，1948年第2卷第49期，第21页。

[347]甦旅：《怎样为人民服务：什么是个人主义？》，载《知识》，1948年第8卷第2期，第18页。

[348]路又明：《我怎样才能进步：彻底斩断个人主义想法》，载《新华周报》，1949年第1卷第12期，第2页。

[349]流金：《论个人主义》，载《天风》，1945年第5期，第6—7页。

[350]周建人：《论中国的彻底个人主义》，载《民主》，1945年第7期，第161页。

[351]康有为：《请废八股试帖楷法试士改用策论折》，见人民文学出版社编辑部编注：《康有为诗文选》，北京：人民文学出版社，1958年，第73页。

[352]康有为：《请废八股试帖楷法试士改用策论折》，见人民文学出版社编辑部编注：《康有为诗文选》，第74页。

[353]参见应星：《社会支配关系与科场场域的变迁—1895—1913年的湖南社会》，见杨念群主编：《空间·记忆·社会转型："新社会史"研究论文精选集》，上海：上海人民出版社，2001年，第208—283页。

[354]参见桑兵：《晚清学堂与社会变迁》，台北：稻禾出版社，1992年，第二章、第七章。

[355]参见上引应星文，见杨念群主编：《空间·记忆·社会转型："新社会史"研究论文精选集》，第234—237页。

[356]陈万雄：《五四新文化的源流》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第2—3页。

[357]陈万雄：《五四新文化的源流》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第60页。

[358]陈独秀：《一九一六年》，载《青年杂志》，第1卷第5号，1916年1月。

[359]胡适的这段议论见于《独立评论》149号，转见陈万雄：《五四新文化的源流》，第70页。

[360][法]布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，见包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》，上海：上海人民出版社，1997年，第202页。布尔迪厄现通译为"布迪厄"（下同，不再一一说明）。

[361][法]布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，见包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》，上海：上海人民出版社，1997年，第202页。布尔迪厄现通译为“布迪厄”（下同，不再一一说明）。

[362][法]布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，见包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》，上海：上海人民出版社，1997年，第202页。布尔迪厄现通译为“布迪厄”（下同，不再一一说明）。

[363]参见陈万雄：《五四新文化的源流》，第50页。

[364]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第66—67页。

[365]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第71页。

[366]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第73页。

[367]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第68页。

[368]李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年，第209页。

[369]Pierre Bourdieu，“Cultural Reproduction and Social Reproduction”，in Jerome Karable, A.H.Halsey（eds.），*Power and Ideology in Education*，New York：Oxford University Press，1977，pp.487—511.转见景军：《知识、组织与象征资本—中国北方两座孔庙之实地考察》，载《社会学研究》，1998年第1期，第6页。

[370]参见[法]布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，见包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》。

[371]毛泽东：《夜学日志》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第97页。

[372]毛泽东：《夜学日志》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第97页。

[373]参见[法]布尔迪厄：《文化资本与社会资本》，见包亚明编译：《文化资本与社会炼金术—布尔迪厄访谈录》。

[374]蔡和森：《蔡林彬给陈绍休萧子暲萧子升毛泽东（一九一八年八月二十七日）》，见《蔡和森文集》，北京：人民出版社，1980年，第14页。

[375]蔡和森：《蔡林彬给毛泽东（一九一八年六月三十日）》，见《蔡和森文集》，第1页。

[376]蔡和森：《蔡林彬给毛泽东（一九一九年七月二十四日）》，见《蔡和森文集》，第22—23页。

[377]李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，第315页。

[378]参见毛泽东起草的《对于“湖南改造”的主张》，见李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，第311页。

[379]杨笃生：《新湖南》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年时间时论选集》，第1卷，下册，第618页。

[380]杨度：《湖南少年歌》，见刘晴波主编：《杨度集》，第2册，第95页。

[381]陈独秀：《欢迎湖南人底精神》，见生活·读书·新知三联书店编：《陈独秀文章选编》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第480页。

[382]陈独秀：《欢迎湖南人底精神》，见生活·读书·新知三联书店编：《陈独秀文章选编》，上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第481页。

[383]毛泽东：《致黎锦熙信》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第85页。

[384]参见萧延中：《巨人的诞生—“毛泽东现象”的意识起源与中国近代政治文化的发展》，北京：国际文化出版公司，1988年，第34页。

[385]毛泽东：《五四运动》，见《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1966年，第559页。

[386]毛泽东：《五四运动》，见《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1966年，第559页。

[387]陈独秀：《调和论与旧道德》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第246—247页。

[388]陈独秀：《调和论与旧道德》，见陈崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，第246—247页。

[389]李大钊：《我的马克思主义观》，见《李大钊文集》，下册，北京：人民出版社，1984年，第68页。

[390]毛泽东：《问题研究会章程》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第396—403页。

[391]陈独秀：《实行民治的基础》，见生活·读书·新知三联书店编：《陈独秀文章选编》，上册，第429—438页。

[392]毛泽东：《湖南改造促成会发起宣言》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第681—682页。

[393]毛泽东：《湖南改造促成会发起宣言》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第681—682页。

[394]毛泽东：《湖南建设问题的根本问题—湖南共和国》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第503—504页。

[395][美]魏斐德：《历史与意志—毛泽东思想的哲学透视》，郑大华等译，贵阳：贵州人民出版社，1994年，第144—145页。

[396]毛泽东：《健学会之成立及进行》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第363页。

[397]毛泽东：《打破没有基础的大中国建设许多的中国从湖南做起》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第507页。

[398]毛泽东：《学生之工作》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第452页。

[399]毛泽东：《学生之工作》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第452—453页。

[400]杨昌济：《达化斋日记（选抄）》，见王兴国编：《杨昌济文集》，长沙：湖南教育出版社，1983年，第14页。

[401]杨昌济：《达化斋日记（选抄）》，见王兴国编：《杨昌济文集》，长沙：湖南教育出版社，1983年，第14—15页。

[402]杨昌济：《达化斋日记（选抄）》，见王兴国编：《杨昌济文集》，长沙：湖南教育出版社，1983年，第14—15页。

[403]参见拙著：《儒学地域化的近代形态—三大知识群体互动的比较研究》，第二章。

[404]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第148页。

[405]杨昌济：《达化斋日记（选抄）》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第4页。

[406]《明儒学案·白沙学案》（上）。

[407]杨昌济：《告学生》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第365页。

[408]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第148页。

[409]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第70页。

[410]毛泽东：《体育之研究》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第70页。

[411]参见拙著：《儒学地域化的近代形态—三大知识群体互动的比较研究》，第二章。

[412]毛泽东：《学生之工作》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第451页。

[413]参见上引李锐、萧延中著作，持类似观点的有王汎森：《中国近代思想中的传统因素—兼论思想的本质与思想的功能》，载《学人》，第13辑，南京：江苏文艺出社，1997年。以往的论者也有笼统地认为近代思想家从整体上普遍受到“心学”影响的看法，而没有从区域学术影响的角度对近代知识群体的思想渊源进行细致的区分。参见朱维铮：《阳明学在近代中国》，见氏著：《走出中世纪》，上海：上海人民出版社，1987年。

[414]杨昌济：《教育学讲义》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第122页。

[415]杨昌济：《教育学讲义》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第122页。

[416]杨昌济：《教育与政治》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第43页。

[417]杨昌济：《教育与政治》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第44页。

[418]杨昌济：《教育与政治》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第45页。

[419]毛泽东：《为湖南自治故告长沙三十万市民》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第528—529页。

[420]毛泽东：《致黎锦熙信》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第89页。

[421]杨昌济：《教育学讲义》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第122页。

[422]杨昌济：《论湖南创设省立大学之必要》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第351页。

[423]杨昌济：《西洋伦理学史摘录》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第357页。

[424]杨昌济：《各种伦理主义之略述与概评》，见王兴国编：《杨昌济文集》，第270页。

[425]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第240页。

[426]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第240页。

[427]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第241页。

[428]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第241—242页。

[429]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第242页。

[430]毛泽东：《民众的大联合（一）》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第341页。

[431]毛泽东：《民众的大联合（二）》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第373页。

[432]毛泽东：《民众的大联合（二）》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第373页。

[433]李强：《严复与近代思想的转型—兼评史华兹〈寻求富强：严复与西方〉》，载《中国书评》，1996年2月。

[434]康有为：《公民自治篇》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年时间时论选集》，第1卷，上册，第175页。

[435]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第146页。

[436]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第120页。

[437]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第157页。

[438]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期

文稿（1912.6—1920.11）》，第273页。

[439]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第273页。

[440]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第273页。

[441]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第185页。

[442]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第185页。

[443]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第162页。

[444]毛泽东：《〈伦理学原理〉批注》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第203—204页。

[445]Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, New York：Oxford University Press，1989，p.12.

[446]Ibid.，p.14.

[447]毛泽东：《学生之工作》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第450页。

[448]毛泽东：《学生之工作》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第455页。

[449]李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，第194页。

[450]李锐：《早年毛泽东—毛泽东的早期革命活动》，第199页。

[451]《张昆弟记毛泽东的两次谈话》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第638页。

[452]《张昆弟记毛泽东的两次谈话》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第638页。

[453]《杨昌济记毛泽东的谈话》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿》，第636页。

[454]Karl Mannheim, *Ideolgoy and Utopia*：*An Introduction to the Sociology of*

Knowledge, London：Routledge＆Kegan Paul Press，1936，p.165.

[455]《张昆弟记毛泽东的两次谈话》，见中共中央文献研究室等编：《毛泽东早期文稿（1912.6—1920.11）》，第639页。

[456]《章太炎全集》（四），第457—458页。参见林少阳：《鼎革以文：清季革命与章太炎“复古”的新文化运动》，上海：上海人民出版社，2018年，第265—275页相关论述。

[457]三木：《什么是无政府主义者》，见葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义思想资料选》，下册，第697页。

礼物的流动

阎云翔……………………………………著

一个中国村庄中的互惠原则与社会网络

李放春 刘瑜 译

THE FLOW OF GIFTS

Reciprocity and Social Network in a Chinese Village

Yan Yunxiang

上海人民出版社

文景

Horizon

图书在版编目（**CIP**）数据

礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络/阎云翔著；李放春，刘瑜译.——上海：上海人民出版社，**2016**

ISBN 978-7-208-14209-1

I.①礼**…II.**①阎**…** ②李**…** ③刘**… III.**①农村**-**礼品**-**风俗习惯**-**研究**-**黑龙江省 **IV.**①**K892.29**

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2016**）第**289149**号

书名：礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络

作者：阎云翔

排版：山东斯麦尔数字出版技术有限公司

ISBN：978-7-208-14209-1

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景 新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

中文版自序

十年以前，当我选择博士论文题目时，我感兴趣的是农村社会那种有序而又“非制度化”的特点。在那里，个体村民的社会地位在很大程度上是由其人际关系来界定的，社会结构就建立在以个人为中心的流动的人际关系网络上。因人成事是社会实践的常态，制度原则不过是防君子不防小人的锁头。怎样才能更好地把握流动的人际关系和非制度化的农村社会呢？礼物交换正巧为我提供了一种具体的、看得见摸得着的研究对象；通过考察礼物的流动，我便可以重建流动之中的人际关系网络，并在此基础上探讨农村社会的结构。为此，我先后在1989年和1991年两次回到我以前曾经生活过七年的下岬村进行实地调查，结果发现光是礼物之流本身便是十分复杂的社会实践过程，于是将我的研究目标限定在农村礼物馈赠文化方面。本书便是根据我的博士论文而改写的一本民族志。

从论文选题的确立，到长期的实地调查，再到论文的写作和本书英文版的完成，前后将近有八年之久。这期间的切身体验，再加上此前两年的课程训练，使我由衷地喜爱人类学并为自己能够如愿以偿地从事人类学研究工作而庆幸。这门学科最使我着迷的有两点：一是长期的实地调查可以使我尽可能地靠近社会生活实践过程，二是民族志这一人类学特有的写作方式给了我再现和探讨这一过程的最有力的工具。

我觉得，人类学家的主要长处就在于他们总是力求从普通人的角度观察和体验老百姓的日常生活，用民族志这一特殊的文体再现社会生活，并以此为基础再深入分析和探讨象征体系、社会制度等等。为了能够找到老百姓而不是学者的视角，为了能够体验而不仅仅是观察老百姓的日常生活，人类学家就必须在他们所研究的社区与他们的研究对象共同生活一段时间（一般都要一年以上）。这里，实地调查（或者“田野作业”）并不仅仅是一种收集资料的方法，而是人类学家理解他人和体验自我生命的过程，也是人类学这门学科得以安身立命的根本。那种手持录音机和笔记本四处访谈的调查方式是人类学家的大忌，因为如此收集来的是零碎的、抽离于生活之流的资料，而不是对于生活过程的观察与体验。所以，许多人类学家终其一生只在一个或两个社区内从事研究，同该社区不少成员结为毕生挚友，并因此而对自己的研究对象怀有深切的同情和强烈的道义责任。这是那种打一枪换一个地方的“游击队”式的调查所无法达到的一种境界。

长期的实地调查和与研究对象的亲密友谊使得人类学家更多了一些常识感，更加关注那些乍看起来微不足道的常规事件的意义，也更加尊重有血有肉的个体行动者和具体而又多变的生活过程本身（而不是关于生活中的人与事的种种概念）。民族志的写作则是人类学家得以向学术界和知识界再现与探讨具体的人与事的“秘密武器”。我觉得，一个合格的人类学家应该是个优秀的讲述者，因为合格的民族志必须是优秀的叙事文本。就揭示丰富多彩的社会生活之奥妙而言，一个好的故事给听众的启发恐怕不亚于一段抽象分析。当然，民族志绝不排斥理论。在优秀的民族志中，理论分析与经验事实的描述水乳交融、相辅相成，从而使人类学家能够将他们对于社会生活和文化现象的阐释建立在对生活过程本身的“深度描写”上，而不是建立在抽象的概念演绎上。

以上所述既是我在研究下岬村礼物馈赠文化中的体验，也是我为自己设立的追求目标，希望能在今后的长期实践中不断努力而成为合格的人类学家。从1993年起，我又三次回到下岬村进行实地调查，现已开始撰写有关该村的另一本民族志，重点考察在过去的50年中发生在农民家庭与个人生活领域的种种变化。回顾以往的体验也许会对今后的研究有些帮助。

记得我在1996年春初次看到本书英文版样书时，欣喜之余也曾为自己不得不用英文写作而感到遗憾。当我现在面对本书中文译稿时，那种七分喜悦三分遗憾的心情再次出现。

我想，最直接的缺憾恐怕来自于语言表达方面的限制。本书最初是面向英语读者，用英文写作的；其结构安排和表述方式在译成中文之后都难免有不符合国情之处。譬如，有关社会交换理论的讨论可能失之于过分简要，而对于农村习俗的某些描述又可能太细致。我本计划用中文将本书重写一遍，根据国内读者的需要做些增删调整。但是，在过去的两年中，几次尝试都因为时间紧张而不了了之。就文字表述而言，尽管两位译者和我本人都努力使译文本土化，不尽符合中文表达习惯的语句仍然未能完全避免。书中不时出现的洋腔洋调使我十分无奈并有些失败感。

假如我是在1998年而不是1991年写这本书，我会更多地考虑女性在礼物交换与社会关系网络建设中的作用。其实，我在书中已经注意到女性村民参加礼物馈赠活动至少与男性村民一样地频繁；更重要的是，她们还通过积极地参与生育礼仪和创造新的仪式（如流产后的仪式）而形成她们自己的女性关系网络。问题在于，我的分析中缺乏对于女性视角的重视；其结果是下岬村女性村民的主体性未能在本书中得到应有的再现。与书中的男性村民相比，女性村民作为个体行动

者的形象是无声的和边缘化的。我在本书英文版付印之后便意识到这一严重缺陷，并准备在关于下岬村的进一步研究中予以改正。

此外，如果能够重新来过，我会努力收集国内学界关于礼物交换、面子和关系与人情的研究成果，并同国内学者对话。我在1991年秋开始写本书的初稿，当时所涉猎的主要是英语文献以及部分在香港、台湾出版的中文论著，对于大陆学者在这方面取得的成果几乎一无所知。另外，作为人类学者，我也更重视自己从实地调查中得来的第一手资料，并且自觉地将下岬村个案与人类学家在世界其他地方（如太平洋岛屿或印度的某个村庄）所进行的研究相比较。这种因专业训练而形成的倾向也使我在比较分析文献资料方面未能尽力；现在想来也是很遗憾的。

本书中译本的完成和出版有赖于王铭铭、梁晓燕、杨念群等的支持和两位译者的辛勤劳动，谨在此表示衷心的感谢！

本书中译本的完成和出版有赖于王铭铭、梁晓燕、杨念群等的支持和两位译者的辛勤劳动，谨在此表示衷心的感谢！

阎云翔

1998年12月于北京大学勺园招待所

致谢

在许多人和有关机构的帮助和支持下，本书才最终得以完成。在此，我首先向我的导师及朋友华生（James L.［Woody］Watson）致以谢意。自从1989年起，和伍迪（即华生）在一起工作，使我享受到一种未曾见闻于中国学术界的亦师亦友的关系。伍迪总是热情、主动并且耐心地助人。在哈佛大学求学期间，正是伍迪对我的工作的用心指导、建设性的批评和一贯鼓励，使我得以克服中西传统间的文化及学术方面的障碍。

非常幸运的是，在哈佛大学有那么多教授关心我和我的工作。我要特别感谢凯博文（Arthur Kleinman）给我的理论灵感、方法论指导和批评性建议。自从1986年有幸师从张光直（Kwang-chih Chang）以来，我一直得到他热情的帮助和支持。魏昂德（Andrew Walder）和华若碧（Rubie Watson）虽然不是我的指导委员会的成员，但也是我的老师和顾问。哥伦比亚大学的孔迈隆（Myron Cohen）在1989年最先读了我关于礼物的研究计划；从那以后他一直给我批评和建议，这对于本项研究的进展起了很大的促进作用。傅高义（Ezra Vogel）是另一个我要特别感谢的“非正式”导师。

就学术成长而言，哈佛内外的许多曾引导我进入西方学术传统的人使我受益匪浅。这里只能提及一小部分姓名：托马斯·戈尔德（Thomas Gold）、凯瑟琳·哈特福德（Kathleen Hartford）、戴慕珍（Jean Oi）、杜维明、安戈（Jonathan Unger）、罗伯特·维勒（Robert Weller）、杨美惠（Mayfair Yang）和崔大伟（David Zweig）。我想特别感谢努尔·耶尔曼（Nur Yalman）和托马斯·巴菲尔德（Thomas Barfield），是他们的慷慨相助使我得以度过在哈佛的头两年（也是最困难的两年）。同样重要的是，我从我的同学那里学到了很多东西，毕业后我非常想念他们。

我也对哈佛的南茜·哈斯特（Nancy Hearst）熟练的编辑技能和斯坦福出版社的缪里·贝尔（Muriel Bell）对本书的热情支持表示感谢。

由于村民们和地方政府中朋友的支持，我在黑龙江省下岬村的田野工作愉快而有成效。我特别感激胡彦君先生和郭恒文先生，他们在整个田野调查中都和我在一起工作。他们是十分可敬而博识的人，并且很有幽默感。如果没有他们的帮助，我的研究将更为困难，甚至将是不可能的。

我的研究生学习很大程度上受益于哈佛——燕京学社。该学社资助了我头三年半的学习，并且为论文写作又提供了一年的奖学金。我在1991年的田野调查由美国国家科学基金资助（获准编号为BNS-9101369）。我还获得了哈佛大学人类学系和东亚研究理事会的奖学金。在此谨对这些提供资助的机构致以谢意。

最后，我要特别感谢龚小夏。在过去的14年里，她始终是我专业追求最坚定的支持者，对我工作最严厉的批评者，也是对于我的思想最有价值的磨砺者。

阎云翔

- 1 导论：人类学中的礼物与中国社会
    - 人类学话语中的礼物
    - 中国社会中的礼物馈赠与人际关系
    - 本项研究的框架
- 2 下岬村：田野工作地点的概述
    - 下岬村的源起
    - 社会变迁与经济发展
    - 身份群体及其近来的变化
    - 亲属结构
- 3 礼物世界：初步的分类
    - 分类范畴和礼单
    - 仪式性场合中的表达性礼物馈赠
    - 非仪式性情境中的表达性礼物馈赠
    - 下岬村的工具性送礼
- 4 礼物经济与关系网络
    - 村民们的随礼开支
    - 义务性礼物馈赠与关系的培养
    - 礼物馈赠与行动中的关系网络
- 5 乡村社会中的关系结构
    - 本土的关系概念与地方的小世界
    - 关系网络的型构
    - 实践性亲属关系与私人网络：深层的含义
- 6 互惠原则与人情伦理
    - 馈赠规则和互惠的变化
    - 人情和礼物交换的道德性
    - 人情的情感方面和礼物交换的意义
    - 关于人情的一个尝试性概括
- 7 礼物交换关系中的权力与声望

    - 礼物交换的不均衡
    - 社会等级中的单向馈赠
    - 非均衡互惠和社会等级的再生产
    - 收礼荣誉与送礼竞争

- 8 婚姻交换与社会转型

    - 彩礼和嫁妆：人类学概念和地方性术语
    - 新郎家的婚姻投入：旧形式和新形式
    - 新娘家的婚姻投入：从间接嫁妆到直接嫁妆
    - 新娘和新郎：婚姻交换中新的能动者
    - 婚姻交换的性质：偿付、资助和家产继承

- 9 结论：社会主义、关系、人情与礼物

    - 礼物和中国的礼物
    - 重审关系和人情：基本形式和扩展形式
    - 礼物经济和社会主义：复兴还是转型？

1 导论：人类学中的礼物与中国社会

本书是关于中国北方一个村庄中的礼物交换体系和人际关系模式的民族志（ethnography）报告。众所周知，礼物馈赠是人类社会中最为重要的社会交换方式之一。义务性的礼物往来维持、强化并创造了各种——合作性的、竞争性的抑或是敌对性的——社会联结。因此，研究礼物交换为我们提供了一条理解和诠释既定社会中不同文化规则及社会关系结构的途径。

虽然我是在接受正规人类学训练以后才理解了礼物馈赠行为的理论意义，但我对这个问题的兴趣却源于自己青少年时的农村生活经历。我生长在北京，后来，从1966年起到1978年我住在中国两个北方省份的农村中。“文化大革命”初期，我父亲和那时候的很多人一样，被错划为“人民的阶级敌人”；结果我们全家被迫离开北京，住到山东省我父亲出生的那个村子里。那年我才12岁，却不得不去体会脱离城市生活意味着什么。不过我对这个新环境挺着迷，这里有我以前从没见过的东西，比如开敞的院落、家禽以及奇特的习俗。其中令我最难忘怀的经历之一就是在农历新年时见到邻居跟他们的亲戚交换礼物。

春节的头一周中村民们忙着互相拜年。很快我注意到，人人都拿了一个篮子或袋子，里面放满了自家做的蒸馍。我很吃惊地得知这些馒头就是村民之间交换的“礼物”。在北京时我曾经认为礼物是种不同寻常的和可爱的东西——一件逗人喜爱的玩具、漂亮的衣服或者一盒糖果。这些馒头怎么能被当作礼物呢？它们只是普通的食品。而为什么每个人都送、收同样的礼物呢？我问我妈妈，她（和我一样缺乏农村经验）告诉我，这是农村地区的习俗。

当我目睹了我叔婶接待一个客人（和他的礼物）后就更糊涂了。来人是我婶子的外甥，他先给我叔婶磕了头，然后拿出个篮子给他们。他说那是他家的礼物，而且是通过它给我叔婶捎好儿。两个男人开始寒暄、喝酒时，我跟着我婶婶进了厨房，发现在红布下面是两瓶酒和一些馒头。我婶婶从篮子里拿出一瓶酒和一半儿的蒸馍，然后十分奇怪的是，她又在篮子里放了一打她自己最近刚蒸的馒头。可能是看到我很惊奇，我婶婶告诉我在这种情况下主人一般收一半礼物，然后再添些额外的物品还给送礼者。她说：“你不能让客人空着篮子回家。”后来客人临走时，我婶婶把篮子还给他并答谢他的礼物，然后来客就赞扬我婶婶的礼物，还说她本来应该收下另一瓶酒和其余的馒

头。我婶婶说：“礼物的情我们领了；我们十分高兴。请把其余的带回你家。”在来客最终回家前，他们来回推让了好一阵子，并再三地相互表达谢意。

1971年我离开了我父亲的老家，独自迁到黑龙江省的下岬村（20年后，我将回到下岬进行促成本书的田野调查）。我迁到下岬住时已经17岁了，所以必须作为一个成年的社区成员参与地方的礼物交换体系。我很快开始懂得为某个屯亲的婚礼或者邻居的丧葬随礼的义务，而且当自己的确没钱履行这些义务时我会感到非常羞愧。我还发现，除了常规的、仪式化的送礼，还有许多个人间交换特殊礼物的情形。我记得，曾有几个村民逗一个年轻人，让他拿出他的烟袋给人们看。当这个青年拒不承认他有这样的烟袋后，他的朋友们就把他掀翻在地搜他的口袋儿，找到了一个上面绣着一对鸳鸯的丝绸烟袋。在朋友们的审问下，这个青年终于承认烟袋是他未婚妻送的礼物。这对他的朋友们来说是个令人激动而高兴的时刻；大家都羡慕这个精美的礼物，并祝贺他找到这么好的未婚妻。

在这村子里住得越久，我就越能理解这些礼物交换的插曲有多有趣。不久我得知在1962年的一次婚礼中三位客人进行了一次公开的随礼攀比，他们恰好是新郎的三位姐夫，为方便起见，我用A、B和C来代表这三个男人。A和B都是农民，而C是哈尔滨市的一个工人；这一时期的中国工人，无论在经济上还是政治上都享有比农民高得多的地位。C在向主人赠送礼物时给的礼金比A和B多，明显意在炫耀他的大方。自然，年长的A和B都被触怒了，并立即想出了一个办法当众羞辱C。

婚礼是农村生活中最重要的礼物交换场合，礼物在仪式的不同阶段被送给不同的受礼者（见Cohen，1976；R.Watson，1985）。除去新郎的父亲（或者主要家长）接受礼物这一主要的送礼仪式外，还有一种新郎新娘给新郎最亲近的亲戚磕头并收受额外礼物的小型仪式。在这种仪式中，A给了新郎新娘80块钱礼金（那时候是非同寻常的大礼）。以此为例，B给了这对新人100元。当司仪大声宣布“现在新人给三姐夫（即C）磕头，请三姐夫就座，准备接受新人叩拜”时，仪式达到了高潮。由于在第一轮中C已经用光了钱，他只得低下头假装没听见；众人的眼睛都盯着他，由于没法忍受这种尴尬，他逃走了。

1991年我访谈C时，他否认是由于羞愧而从婚礼上逃走的。在他的故事版本里，是他岳父（新郎的父亲）的一句“C还太小，不能受磕头礼，别管他了”把他从窘迫中解救出来。无论如何，C承认这段插曲对他来说仍然是一个噩梦，而且他很后悔在第一轮中向A和B挑衅。

这件事已经变成下岬村的一个地方传奇，70年代我在村子里住时，它曾被公开谈论过多次。多年以后我读到了美国西北海岸夸扣特尔人（the Kwakiutl）的夸富宴（the potlatch）时，马上就想到了下岬村的攀礼；由此我对礼物馈赠这一普遍性问题的兴趣变得更大。当我有机会做自己的人类学研究时，深入探讨这一命题就是顺理成章的事了。然而，重要的是要将这项研究置于此前关于礼物研究的背景之中。正如我将在结论一章中所论证的，中国礼物馈赠形式的某些特性将它与人类学文献中描述的其他体系区别开来。

人类学话语中的礼物

人类学的礼物交换理论主要源自马歇尔·莫斯的名著《礼物》（*The Gift*），该书提出了一个核心问题：“在原始或古代类型的社会中，什么是受礼者必须报偿的原则？所送的东西中有什么力量迫使受礼者要做出回报？”（Mauss 1967：1）莫斯在毛利人的“豪”（hau）——一种存在于森林中和某个人送给另一个人的贵重物品（taonga）中的神秘力量——的观念中找到了答案。“豪”总是希望返回它的源地，但只有通过回赠礼品这一媒介才能做到。因此，不回礼可能引起严重的麻烦，甚至包括受礼者的死亡。莫斯断言，就是礼物中的“豪”迫使收礼者要做出回报，他把这称为“礼物之灵”（the spirit of the gift）（1967：8-9）。所以，“一个人馈赠出的礼物实际上是他天性和力量的一部分，而接受某个礼物也就是接受了送礼者的一部分精神真髓。保留这种东西是危险的，不仅是因为这样做犯忌，而且因为它在道义上、身体上以及心灵上来自于某个人”（1967：10）。

因而礼物（不可让渡的［inalienable］物品）所创造的联结，就是人们之间的相互依赖关系。我们可以看到，在莫斯对礼物的分析中，根本问题是要究明人是如何与物以及如何通过物而与他人彼此互相关联的。正如约翰·利耶普所指出的，马克思和莫斯都关注着和资本主义市场经济世界发展相关联的人与其劳动产品间的异化（Liep 1990：165）。不过，与马克思将关注点放在现代社会的商品交换体系并揭示出剩余价值的秘密不同，莫斯关注“原始”社会中的礼物交换并从土著的信仰体系中寻找答案。莫斯将“原始的”、个性化的礼物经济与现代的、非人格化的商品交换体系相比较后，提出了一个三阶段的演进图式：人类最初的交换是“整体性的呈赠”（total prestation），在这一交换中，群体之间转让的物品只是某个更大范围的非经济转让的一部分。第二阶段是那些代表群体的有德之人间的礼物交换。最终，则走向了现代社会中独立个体之间的商品交换（见Mauss 1967：68-69）。

莫斯详尽阐发的这两个论题，即礼物之灵及礼物与商品间的对立，仍然是当代人类学家的主要兴趣所在。事实上，人类学作为一个独立的研究领域，本身便是从一系列关于不同社会中“礼物”特性的争论中凸现出来的。这个说法并不夸张。对我们的学科而言，幸运的是这些争论尚无减弱的迹象。

回礼的动机：互惠规则

在莫斯之前，布罗尼斯洛·马林诺夫斯基已经出版了他关于美拉尼西亚社会交换的民族志报告，详细描述了从“纯粹的礼物”到“真正的交易”的地方交换体系（Malinowski 1984［1922］）。为反对莫斯的礼物之灵说，马林诺夫斯基在后来的一本书（1926）中收回了他的纯礼物概念并明确提出互惠（reciprocity）原则来解释地方的经济交易体系。他认为，经济义务的约束力在于任何一方都有可能诉诸制裁来中断交换联系。一个人给予是因为他期待报偿，而一个人回报是由于其伙伴可能中止给予的危险。一切权利和义务都“被置入互惠性服务的均衡链中”（1926：46）。这样他得出结论，互惠或者“馈赠——接受原则”（the principle of give-and-take）是美拉尼西亚社会秩序的基础（1926：第3、4、8、9章）。

受马林诺夫斯基的研究启发，雷蒙德·弗斯认为互惠（当地叫utu）观念是新西兰毛利人行动的根本内驱力。毛利人极为重视“补偿”或“均等报偿”（Firth 1959：412ff.）。就人类学的礼物理论而言，弗斯对莫斯就毛利人之“豪”的论述提出了最为详尽而有力的批评。弗斯认为，莫斯赋予“豪”某些毛利人并不认可的积极特性而误释了它；他还混淆了礼物之“豪”与送礼者之“豪”；最后，他还忽视了既定交换中的第三方当事人，而这对于理解毛利人的“豪”原初的涵义是至关重要的（见Firth 1959：419-20；MacCormack 1982：287）。

莫斯对礼物之灵的诠释在遭受马林诺夫斯基的理性互惠模式和弗斯的有力批评的挑战之后，又成为60年代的克劳德·列维-斯特劳斯和70年代的马歇尔·萨林斯更为激烈的批评对象。尽管列维-斯特劳斯的结构主义视角最初的灵感部分应归于莫斯的“整体性呈赠”概念，但他不接受莫斯对礼物之灵的诠释。据乔纳森·帕里所言，列维-斯特劳斯认为“有关‘豪’的讨论是人类学家被土著人迷惑的一个令人遗憾的例子；土著人对于其文化的特殊性解释根本不能说明一个一般性结构原则”（Parry 1986：456；另见Weiner 1992：46）。列维-斯特劳斯将社会生活视作一个在群体及个人之间的交换体系，他在严格的妇女交换与一般化的妇女交换间的区分基础上，发展出一套表亲婚姻理论（Lévi-Strauss 1969：61-68）。换句话说，互惠原则仍然支配着列维-斯特劳斯的交换理论，即使它已经被重新诠释为普遍精神结构的投射。

萨林斯（Sahlins 1972）批评莫斯关于“豪”之精神意义的先入之见，及与之相应的对其经济意义的忽视。萨林斯认为，“从taonga的交换中剥离出来的‘豪’的意义与交换本身一样世俗。如果二次礼物是初次礼物的‘豪’的话，那么某一物品之‘豪’就是它的产出，就像森林之‘豪’是它的生产能力一样”（1972：160）。这样萨林斯使礼物之灵

非神秘化，并且强化了互惠原则的可计算性。他确定了决定馈赠与交换之一般属性的三个重要变量：亲属关系的近远、合群度及慷慨度。论证了互惠的普遍性后，萨林斯还提出交换现象的三种类型：一般互惠、均衡互惠和否定性互惠（1972：191-210）。由于萨林斯对互惠机制的细致梳理，礼物才得以继续处于人类学讨论的中心。

今天，许多的民族志报告广泛讨论了礼物馈赠和互惠。事实上，互惠概念已被如此广泛地应用于对社会模式的概括，以至于它已经变成老生常谈。正如杰弗瑞·麦克考尔马克所警告的，“将所有交换形式描述为互惠性的，容易模糊它们之间的显著差异”（MacCormack 1976：101）。

美拉尼西亚和波利尼西亚是人类学礼物研究的心脏地带。许多曾在新几内亚岛做过田野调查的人类学家都对礼物馈赠以及其他社会交换方式的意义发表过看法。在一项关于仪式性族际交换的研究当中，萨里斯堡把仪式上贵重物品的均衡交换说成是“互惠的意识形态”的一个例子。安德鲁·斯特拉森更为关注在等级情境中送礼者较之受礼者的优越性，并指出“这种优越性是导致对受礼者的政治控制还是仅仅意味着送礼者声望的一种收益，则会因不同的社会体系而不同”（Strathern 1971：10）。布利泽在互惠义务支配的兄弟姐妹关系和并不涉及直接互惠性回报的父母子女关系之间做了区分；礼物则是父辈对孩子不求回报的馈赠（Burridge 1969：xix）。

非洲研究方面，博安南（Bohannan 1955）通过分析蒂夫人（系尼日利亚南部贝努埃河两岸居民——译者注）中三个不同的交换领域而帮助确立了现代经济人类学的领域——第一个领域（按道义上从低到高的顺序排列）主要由与市场有关的食物构成；第二个领域由威望性物品构成，诸如牛或者金属条；最后一个领域限于通过婚姻实现的妇女交换。福蒂斯（Fortes 1949）强调在特伦西（Tallensi）社会中，礼物交换与互惠在维持潜在冲突因素之间的社会平衡方面的政治功能。他强调特伦西的稳定是通过一个氏族中不同分支（sections）之间相互提供服务而实现的。从长期来看，每个分支都收到与它送出的东西大致对等的物品（1949：135）。据福蒂斯所述，正式的礼物交换主要在姻亲之间进行（1949：120）。礼物交换的重要性也被许多非洲专家所强调，互惠则被视作是区分亲属与非亲属的方式（参见Krige and Krige 1943；Gulliver 1969）。

自从弗朗兹·博厄斯向学界介绍了在北美西北海岸土人中发现的夸富宴以来（Boas 1897），作为一种特殊的礼物交换类型，它一直是被热烈讨论的话题。在20世纪早期，夸扣特尔人将夸富宴发展到最为复杂精致的形式（见Codere 1950）。夸富宴上表现出的过分慷慨和

刻意浪费意在显示酋长们的个人财富；竞争采用一种争夺给予而非收受优势的象征斗争形式。莫斯认为夸富宴是他所谓“整体性呈赠”的一个典型例子，礼物交换涵盖了社会生活中的宗教的、经济的、社会的以及法律的方方面面（见Mauss 1967：36-37）。

转向亚洲社会，我们发现大多数关于印度种姓体系的研究都涉及通过食品、服务及婚姻交换而实现的种姓内部的馈赠（prestations）和种姓之间的交易（可参见Appadurai and Breckenridge 1976；Dumont 1980；Marriott 1976；S.Vatuk 1975）。对日本的礼物交换的研究也早已开展（如Befu 1966-67；Johnson 1974；Smith 1974）。哈路弥·贝夫认为，在近代日本，礼物馈赠的特征在于它巩固以前建立的社会关系的功能；随着日本社会迅速的现代化，送礼活动已经变得越来越个人化和工具化了（Befu 1966-67：173-75）。相反，科林·约翰逊认为在檀香山的日裔美国人中，均衡的礼物交换有助于缩小社会流动造成的日益分化，而且“礼物授受的义务巩固了人际关系，否则这些关系就可能由于同化人更大的社会中而消逝”（Johnson 1974：306）。

有趣的是，从那些相对“简单的”社会中概括出的礼物交换规则，诸如回报义务和送礼者的优越性，并不总是适合那些更为复杂、分化了的、存在发达劳动分工和显著商业成分的社会的现实。自马林诺夫斯基以降就支配着礼物研究的互惠原则之普遍性，受到来自亚洲的民族志证据的质疑。例如，T.K.莱博若（Lebra 1969）通过考察日本人对“恩”（on）礼的回报而质疑了互换关系中的“完全回报”。她证明，在日本社会的等级情境下，处于下级位置的赠送者根本不能完全回报从上级那里收到的礼物。莱博若（1975）进而认为，互惠的交换方面由两种类型构成，一种趋于对称而另一种趋于不对称。她提出了一种更具包容性的互惠模式，将多方关系都包括在内。

在南亚研究中，一些人类学家已经探讨了印度人不求物质回报的给予观念。V.P.瓦图克和希尔娃·瓦图克观察了种姓等级情境中不对称的送礼关系：“等级地位低的人们——特别是和赠礼者相比如果他们在经济上也处在从属地位的话——一般无须回报他们从高级种姓者那儿收到的礼物；在这类情形中这些礼物被看作‘檀施’（dan）之礼，可以为赠礼者带来功德。”（Vatuk and Vatuk 1971：217）帕里（Parry 1986）和格罗利·拉赫贾都认为，由于檀施之礼将危险的和难以抗拒的死亡负担及赠礼者的罪恶转移到受礼者身上，礼物从统治种姓流向从属种姓的制度化模式创造了一种文化支配的方式（Raheja 1988：28，31，248）。这些发现对互惠的普遍性模式构成了严肃的挑战，从而促使帕里（1986：463，466）重新思考莫斯的礼物之灵

概念。

礼物的不可让渡性：一种新视角

一种逐渐兴起于20世纪80年代的礼物研究的新方法强调物品与其所有者的不可让渡性（inalienability）。这一新方法主要兴起于太平洋专家，特别是那些研究库拉交换制（the Kula exchange）的学者当中。在一篇论战性的论文中，达蒙考察了穆尤瓦人的kitoum：一种个人拥有的库拉交换物品。他论证：由于被谈及的这些物品象征了个体物主的“劳动凝结”，“无论一个kitoum在哪儿，其主人都有索取它的权力”（Damon 1980：282）。所有库拉交换物品都通过特定个体的劳动而纳入到交换当中，并因而构成这一个体不可让渡的kitoum（1980：284）。葛里高利在一个对礼物——债务关系与商品——债务关系间差异的分析中，也提出了类似看法。葛里高利认为，礼债包含了不可让渡的物品在相互依赖的人们之间的转让，而商债源自可让渡的物品在相互独立的交易者之间的交换：“礼物就像用有弹性的带子系着的网球，球主可能暂时丧失对它的拥有，但只要一拽带子，球就会弹回主人手里。”（Gregory 1980：640）达蒙和葛里高利的这些富有争议的文章，已经引发了对于礼物之不可让渡性问题的兴趣的一次新热潮（可参见Damon 1983；Gregory 1982；Keesing 1990；J.Leach 1983；Liep 1990；Weiner 1980，1985）。这次讨论中所得出的最值得注意的一点是，贵重物品的不可让渡性不仅可以说明回报的动机，而且可以说明在诸如库拉交易这样的竞争性体系中原初的参与动机（见Feil 1982：340-42；Damon 1982：342-43；Gregory 1982：344-45）。

礼物之不可让渡性是最近由安妮特·韦娜所发展的一套新礼物交换理论的核心。韦娜对建构于互惠原则之上的正统人类学研究持批评态度。她认为互惠原则深深地植根于西方思想之中，而且从托马斯·霍布斯以来就一直被用于为自由市场经济辩护（见Weiner 1992：28-30）。人类学家们沿袭了这一传统，就想当然地认为在互惠活动中存在某种固有的、神秘的或者天然的自主性（autonomy）。韦娜断言：“互惠的动机是其反面——即在给予与接受的社会压力下保留某种东西的欲望。这种东西是能够证明和代表某个个体或群体社会身份的财产；保留这类财产还确认了某个人或群体与其他人或群体之间的差异。因为对不可让渡性物品的所有权确立了差异，所有权也吸引着其他种类的财富。（Weiner 1992：43）韦娜认为存在一种基本的给予但又同时保留（keeping-while-giving）的原则，正是这一原则而非互惠原则说明了回礼义务这个由莫斯提出的重要问题（1992：46）。有趣的是，韦娜认为莫斯关于毛利人之“豪”的论述是正确

的："作为某种充盈于人的生命力，'豪'被传递给了人的所有物，并因而赋予物品以不可让渡的价值"（1992：65，也可参见D.Thompson 1987）。如此，人类学已经整整绕了一圈。礼物之灵在一种崭新话语的名义下，又被重新引入我们学科的舞台中心。

礼物与商品

莫斯关于个人化的礼物馈赠与非人格化的商品交换关系的区分曾被广泛接受，而且直至最近都很少受到批评。萨林斯在卡尔·波兰尼的三种交换方式理论之基础上指出礼物交换与商品交换间的区分不应被视作一种两极对立，而应视作一个续谱上的两个终端（Sahlins 1972：191-197）。最为重要的决定因素是亲属关系距离："近亲关系导致（短期内不求回报的）一般性互惠；随着亲属关系的疏远，互惠类型也会成比例地向消极（互惠）一端发展。"（1972：196）换句话说，人们倾向于在亲属间交换礼物而在非亲属间交换商品。由于所谓原始社会被认为是以亲属关系为基础的共同体，萨林斯的框架暗示了以宗族为基础的社会中的礼物交换和以阶级为基础的社会中的商品交换之间的对立。10年以后，葛里高利进一步发展了这个论点（Gregory 1980，1982）。

追随马克思对商品的定义及莫斯对礼物的描述，葛里高利提出一个礼物经济与商品经济的二元对立框架："在一个基于阶级的社会中，交换的物品趋于呈现为商品这一异化形式，结果，再生产一般呈现为商品再生产这一特殊形式。而在一个基于宗族的社会中，交换的物品趋于呈现为礼物这一非异化形式；再生产呈现为礼物再生产这一特殊形式。"（1982：41）葛里高利进一步指出："商品交换确立了交易物品之间客观的定量关系，而礼物交换确立了交易主体间个人化的定性关系。"（1982：41）

20世纪80年代期间，许多人类学家都对葛里高利所阐述的礼物交换与商品交换之间的尖锐对立提出疑问。例如，达蒙指出，尽管库拉交易并非一种商品交换体系，但它导致了个体参与者中贵重物品的一种扩充或积累（Damon 1982：343）。伊恩·莫里斯援引历史证据，认为在城邦社会（如古希腊）中，礼物交换也充当着共同体内部及它们之间交换的一种主要形式："公元前700年后，尽管商品贸易可能已大量增加，但理想的形式仍然是个人化的礼物交换……亚里士多德告诉我们，甚至在4世纪时，慷慨地赠送礼物仍是界定贵族时的一个主要特点。"（Morris 1986：6-7）有些学者已经指出，礼物和商品之间的尖锐对立实际上是西方纯粹礼物的观念建构和非西方社会礼物关系浪漫化的一个结果（Appadurai 1986a：11-13；Carrier 1990：20-25；Parry 1986：465；Parry and Bloch 1989：8-12）。帕里和

布洛克运用在他们所编关于金钱的文集中的民族志资料，提出一种理解礼物与商品间区别的崭新途径。在他们看来，多数社会都有两个相关但是独立的交易秩序：“一方面是关系到社会或宇宙秩序长期再生产的交易秩序；另一方面是可以为个人竞争提供场所的短期交易的‘领域’。”（Parry and Bloch 1989：24）

然而对那些强调礼物之不可让渡性的学者来说，礼物与商品之间的区分仍是根本的。斯特拉森（Strathern 1992）坚持认为礼物交换不同于易货贸易（barter）或商品交换，因为礼物的价值是定性的，而不是像商品的价值那样定量地来判定。与此类似，韦娜断言“不可让渡的占有物具有主观建构的绝对价值，并有别于商品的交换价值或货币的抽象价值”（Weiner 1992：191，n.2）。这一争论可能像那些关心回礼动机的争论一样，会在今后继续下去。

中国社会中的礼物馈赠与人际关系

现在让我们转向中国人的礼物交换实践。西方的观察者谈到中国的礼物馈赠时，几乎总是提及另外一种社会现象——人际关系。送礼与人际关系的讨论甚至已经进入流行的旅游指南中（参见Storey 1990：17）。

礼物交换在中国的重要性

从学术角度讲，系统研究中国农村中的礼物交换是十分必要的。首先，尽管礼物交换存在于所有社会，但它在历史悠久的中国文化中却显得尤为重要。中国人对礼物往来的重要性具有极强的意识。与许多别的社会不同，中国的社会关系结构在很大程度上是由流动的、个体中心的社会网络而非凝固的社会制度支撑的，因而礼物馈赠和其他互惠交换在社会生活中扮演着重要的角色，特别是在维持、再生产及改造人际关系方面（参见Jacobs 1979；Walder 1986；M.Yang 1989）。许多中国学者（参见Hwang 1987；King 1988a，1991；Qiao 1988）最近已致力于建立一套基于中国人本土概念——用关系（个人网络）、人情（道德规范和人的情感）、面子（脸）和报（互换）——的分析框架。这种明确界定的中国式视角强调人际关系的重要性，它应该为送礼与社会交换的比较研究提供洞察力。

第二，中国人的礼物交换是嵌入于一个人类学家称为“人格之文化建构”的过程当中的：个人要通过礼物交换实践学会如何去和不同类型的人打交道。礼物交换不仅明确了社会所认可的人的界限（Vogel 1965；L.Yang 1957），而且有助于创造那种“地方道德世界中社会来往（transactions）的主体际媒介”（Kleinman and Kleinman 1991：277）的个体经验。显然，通过研究礼物交换一个人将会开始理解中国文化的核心特点。此外，中国的礼物交换具有使它不同于其他社会中的类似实践之特色，例如，在中国，某些礼物是由社会地位低的人们送给地位高的人们的，而送礼者总是低人一头。这一结果违背了来自经典人类学文献的一般规则，即送礼者总是比受礼者优越。这个问题在第7章中将以专门篇幅论述。

第三，在现代中国社会中，礼物交换仍然是经济和政治生活中一种重要的交换方式——它既是国家再分配体系的一部分，近来又成为市场商品体系的一部分。如果考虑到中国社会生活的现实情形，这一事实本身就是有意义的。探究过去40年间礼物关系的持续延存与转变也许会有助于说明，中国文化传统某些部分如何得以在社会主义制度

下一直存留下来（对所涉过程的有趣讨论，见M.Yang 1986，1989）。而且，礼物交换在某种程度上已被用作一种谋求政治与经济利益的方式（见Chan and Unger 1983；Oi 1985）。托马斯·戈尔德（Thomas Gold 1985）认为，个人关系在改革时期已经变得越来越工具性和功利化了，进而，这引起了对改革开放后中国的腐败问题的高度关注。因而，礼物交换研究还可能对我们理解社会主义的政治经济有所帮助。

最后，礼物交换尚未能成为全面调查的课题；考虑到它在中国文化中自始至终的重要性，这未免令人奇怪。在中国研究的领域中，只能找到少数几本关注礼物交换的著作，其中多数是把礼物作为一种个人间拉关系的手段。这些研究主要关注城市情境中的个人关系与个体策略，而非支配小规模社区环境中社会行为的交换规则。

对中国的个人关系的特征描述

在韦伯看来，“特殊主义原则”是儒家伦理的核心（Weber 1968：236）。帕森斯在韦伯的观点基础之上提出，“为儒家伦理所接受和维护的整个中国社会结构是一种突出的‘特殊主义的’关系结构”（Parsons 1949：551）。作为对这些看法的回应，梁漱溟声言中国社会既非个人本位也非群体本位而是关系（伦理）本位的社会：“不把重点固定在任何一方，而从乎其关系，彼此相交换；其重点实在放在关系上了。”（Liang 1963：94）。费孝通在西方与中国之间做了一个类似的比较并得出结论，中国社会在结构上是由无数的私人网络组成的，这些私人网络由二人的（dyadic）社会联系界定而且没有清晰的界限。在这样一个网络本位的社会中，行为的道德内容是被情境地决定的，而“己”（ego）在每种情境中总是最为重要的考虑。因此，费孝通将中国社会描述为是以“己”为中心的（egocentric），从而与他视作是个人主义的西方社会相对（Fei 1947：22-37）。值得指出的是，私人网络的价值，尤其是私营企业中的家庭关系，在近几年已经吸引了研究所谓工业化东亚“四小龙”之发展的学者们的注意力（参见Hamilton and Kao 1990；Kao 1991；Vogel 1991； S.Wong 1985，1988）。个人关系的首要性以往被说成是中国文化的一个不健康因素（沿循韦伯的论点），现在则被重新评价为中国式资本主义的一个积极因素（Redding 1990）。

傅高义（Vogel 1965）认为，中国在将传统的特殊主义关系模式改造为一种以“同志关系”为名义的普遍主义道德这个方面获得了很大程度的成功。人际关系的这一转变主要是通过劝服和推进削弱私人关系重要性的社会主义经济间的结合而实现的。然而，80年代进一步的研究认为，这一转型并不像外部观察者们所认为的那样成功。在80年

代期间，特殊主义和工具主义逐渐支配了社会行为，而礼物交换变成了人们获取好处（desirable resources）的主要手段（Chan and Unger 1983；Gold 1985；Oi 1985；Walder 1986）。

在诸多有关著作中，特别值得注意的是三项关于中国人际关系的研究；它们都考察了关系这一众所周知的社会现象。布鲁斯·雅可博将关系界定为“特殊主义的联系”（Jacobs 1979：238），并提出了一个初步模型，这个模型包括在建构特殊主义联系过程中个人策略的类型学（1979：238）。雅可博把这一模式应用到一个台湾镇区的政治体系中，揭示出特殊主义联系的操作在地方政治中——特别是在政治结盟与拉选票的情境中——所扮演的重要角色。

雅可博把关系看成中国政治的个人基础，而魏昂德则将关系视作社会主义工厂里制度性文化的一个非正式方面，“一种工具性倾向与个人感情掺在一起的交换关系”（Walder 1986：179）。魏昂德将关系译解为“工具性的个人纽带”，他通过一个连续谱区分了这些联系：依照私人感情的存在与否，以特殊主义为一极而以“仪式化的贿赂”（ceremonialized bribery）为另一极。各种恩惠（favors）的给予和接受是这些私人联系背后的驱动力，它有助于工人们获得本来不可能得到的好处。工人们必须在不威胁到权威的前提下追逐利益，因而魏昂德认为“这些纽带对于权威关系具有某种稳定效应”（1986：186）。

杨美惠采用一种福柯式的视角，进行了一项对中国城市中礼物交换与私人关系的系统的研究（M.Yang 1989，1994）。杨美惠认为，中国的礼物经济与关系网络构成了一种和国家权力相抗衡的非正式的权力。在她的书中，“礼物经济”和“关系艺术”是交替使用的术语（1989：35）。她详细考察了在单位内部和单位之间私人的忠诚、义务与相互扶持的广泛网络。她还分析了五种机制，通过这五种机制，礼物与其赠送者间的不可让渡性使得送礼者能够迫使受礼者回报某种恩惠，从而获得好处。在这样一个寻求恩惠的礼物交换过程当中，礼物经济再分配了国家经济已然分配过的东西，而且还“用一种关系伦理话语取代了渗透在国家再分配交换方式中的普遍主义伦理的统治话语”（1989：50）。与那些强调寻求恩惠的礼物交换之消极后果的学者们不同（例如Gold 1985；Oi 1989），杨美惠认为“虽然关系艺术的当下目的是获得一些物质实利，但同时它对行政权力的微观技术发挥了一种颠覆性的作用”（1989：38），并因而构成了一种“敌对力量”（1989：49）。正如她所指出的，这些私人网络在特定情况下可以充当中国式的某种市民社会或某种次生社会（a second society）的基础。“我建议，在中国市民社会的发展中要关注的一个

领域是关系艺术，一个次生社会的动力因素。”（1994：295）在杨美惠看来，这一基于关系的中国市民社会特征在于其两个“之间”状态：个人与社会之间及个人与正式的志愿团体之间（1994：295-305）。[1]

前面提到的学者们倾向于强调关系在特定社会情境中的工具性角色。与他们截然不同，一些中国学者已经尝试将关系与其他本土概念（诸如人情、面子和报）作为从总体上理解中国社会和文化的概念工具。杨联陞（Lien-sheng Yang 1957）或许是第一位探讨回报在人际关系中角色的学者。据杨联陞所述，报是互惠原则的中国式表达，并且充当着社会关系的基础。“中国人相信人与人之间的——而事实上是人与超自然存在之间的——行为的回应（喜爱与憎恨，奖赏与惩罚）应当像因果关系一样确定，因此当一个中国人行动时他会自然地预期某种回应或回报。”（1957：291）

到目前为止，对中国社会中人际关系最为出色的诠释是由金耀基（Ambrose King 1985，1988a和1991）和黄光国（Kwang-kuo Hwang 1987）提出的。基于对儒家社会理论的分析，金耀基强调个人在中国社会中，特别是在人际关系中的相对自主性（King 1991：67）：“个体自我是……有能力塑造（如果不是决定的话）同他人具有何种关系的。”（1985：64）金耀基还引入人情观念作为研究私人关系模式的主要概念工具（1988a：76-77）。金耀基的另一贡献是他平衡地看待中国社会中特殊主义的盛行和普遍主义规范的存在（1988a，1991）。在认识到私人关系的重要角色的同时，金耀基认为“就在中国文化体系内，也存在使人情或关系实践失效或冻结的文化机制，而给对于维持经济的和官僚的（在韦伯意义上）生活来说是必要的工具理性开辟出空间”（1991：75-76）。

黄光国运用社会学和社会心理学的交换理论，提出了一个人际关系的框架，试图不仅描述中国社会中的社会行为，而且勾勒“一个阐明在大多数文化中的社会互动过程的一般模型”（Hwang 1987：945）。类似于金耀基，黄光国将关系、人情和面子视作理解中国人的行为的关键。他尤其关注个体用以影响他人的策略，并发现“面子功夫”和寻求私人网络是中国社会中最为基本的权力游戏。他得出结论，与西方社会截然不同，在中国，互惠规范在很大程度上由等级性结构化了的社会关系网络形塑，并总是通过“面子功夫”而达成（1987：968）。

---

[1] 不巧的是，直到本书完稿时，我才有机会读到杨美惠1994年著作的最后两章。因此，我在这里的总结绝不是对全书内容的公允评价。

本项研究的框架

前面对有关中国社会的文献回顾揭示了几个令人关注的问题。首先，除了杨美惠的著作（M.Yang 1989，1994），中国的礼物交换体系尚未被作为一个独立的主题来分析，也未与其他社会中的馈赠制度相比较。其次，大多数西方学者对中国社会中人际关系的研究，关注送礼的功利性与私人网络的培育，而忽视了这些社会互动的文化意义。第三，金耀基与黄光国的概念分析触及了人与其所有物之间的关系这一根本问题，但二者均在很大程度上渗透了儒家社会理论的影响，因而需要通过经验研究来检验。

本项研究试图考察中国一个北方农村的礼物交换过程和网络培育。由于礼物交换活动遍及社会生活，故本项研究将不仅仅局限于诸如婚礼、丧葬与祭祖之类的特殊仪式。相反，对礼物交换的系统研究必须包括日常生活中有关礼物馈赠的所有类型的社会活动，诸如亲戚间的互访、邻里间食物与劳动的交换以及朋友间的礼物赠送。因此我把中国的礼物交换视为一种总体性的社会制度，对与礼物交换有关的习俗进行了经验性考察，并以此来检验已有的理论和概念。

与以往的研究强调馈赠行为的动机和策略有所不同，我的分析关注礼物交换的文化规则与运作逻辑。萨林斯观察到“实物交易通常是某种连续性社会关系中的一个短暂的片段”（Sahlins 1972：185-86）；这对于礼物交换而言同样是正确的。在我的研究中，我试图超越以往的研究，并考察在关系紧密的社区中，人们之间持续的交换过程里表露出的社会关系网络。这一视角对于研究社会行为的规范与原则并未高度制度化的中国农村社会特别有用。此外，在中国农村中社会关系是情境定义的，而且，以“己”为中心的社会群体或者如杰里宓·鲍里斯维恩（Boissevain 1968：542）所说的“非群体”，在社会生活中扮演了重要的角色。通过考察静态的制度化社会关系与社会行为来研究中国农村的社会结构是不可能的。我相信，考察个人与群体之间社会互动的动态过程更为有效。

第2章追溯了黑龙江省下岬村的历史背景；在该村我完成了这项研究的田野工作。第3章描述社区的礼物交换体系。应用地方的礼物范畴，我辨识了21种送礼行为，并对村民们所交换的表达性礼物和工具性礼物做出了初步的分类。

第4和第5章致力于研究关系这一复杂的社会现象。通过研究无止境的礼物交换过程，以及迫使村民加入这一过程的道德制约，我探讨

了礼物馈赠和人际网络建设之间的连锁关系。然后我考察了在社会和经济困难时期村民们对人际网络的依赖性，它有助于我们理解村庄生活中礼物交换的重要性。对这些关系网结构特征的分析揭示出，下岬村民建立的人际网络远比现今汉学人类学所能解释的程度要复杂得多。

对馈赠的文化含义和（人际）网络培养的讨论在第6章；这一讨论集中于人情这个概念。馈赠的地方规则为理解村民们为人处世经验的复杂性、灵活性和情境性提供了一种绝好的方式。同时我分析了人际关系的道德和感情方面，将人情理解为一个基于农村生活常识之上的伦理系统。

第7章关注的是在等级化的社会关系中礼物的非对称流动。下岬村的资料显示出与以往概括截然相反的情形。以往的研究认定单向送礼通常创造出送礼方的权力和声望。而在下岬村，收礼而非送礼是声望的象征；在某些情形下，礼物甚至仅仅沿着社会地位等级序列向上流动，而受礼者在地位上总是优越于送礼者。进一步的分析揭示出，许多社会——文化机制支撑着这种单向馈赠并再生产着现行社会等级秩序。

第8章分析了社会变迁对礼物交换模式的冲击，并特别关注最为普遍的礼物类型：彩礼和嫁妆。对过去40年来这两项地方习俗的历时性考察表明，作为对更大范围内的社会变迁的回应，彩礼习俗已经从一种馈赠形式演化为一种财富分配的手段。

我以讨论主导这项研究的三个主题来总结本书：（1）中国礼物交换系统的特征及其对人类学中有关礼物之持续探讨的意义；（2）在中国文化中个人关系网络（关系）和人际行为之道德规则（人情）的复杂性；（3）礼物经济和更大范围内社会变迁之间的关系。

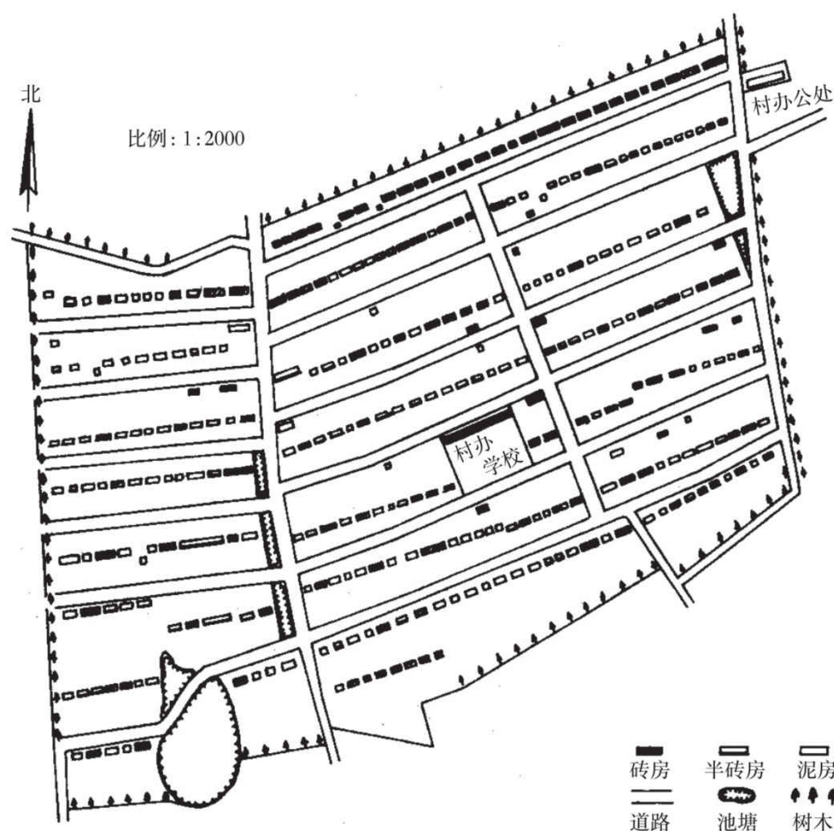
作为一种社会现象，礼物馈赠见于世界各地。然而，它所采取的形式则依据文化母体的不同而不同。本项研究的意义在于它对中国文化在礼物世界中位置的勾勒和诠释。

2 下岬村：田野工作地点的概述

本项研究的田野工作是在我所熟知的黑龙江省下岬村进行的。我曾经作为一个普通农民在下岬村生活了七年（1971——1978），并且从那个时候起就一直和几个村民朋友保持着通信联系。1989年的春天，我在下岬村做了一次短期调查，从而得以了解改革后社会变迁的状况。1991年我返回去进行了为期六个月的田野工作，调查的主题是礼物交换。然后在1993年我再访问该村，做了一个跟踪调查。

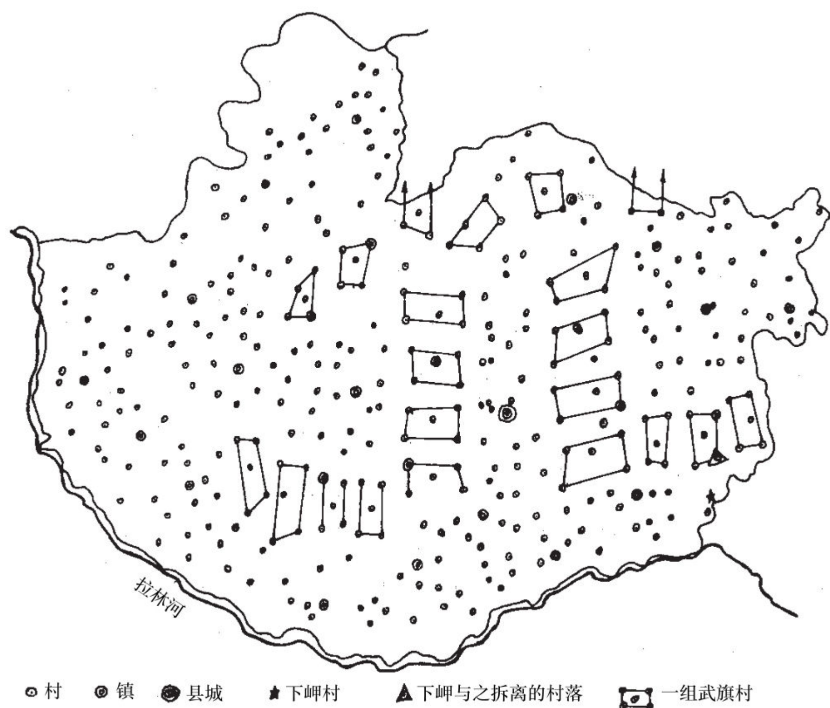
下岬村位于黑龙江省双城县的南边，在省会哈尔滨以南50公里、县城东南24公里处。该村是一个农业社区，主要出产玉米和大豆。村庄北面农田环绕，南面布满了沼泽地，毗邻的村子都不超过三公里远。在下岬村以南五公里，拉林河水隔开了黑龙江和吉林省。下岬村与沿河散布的其他村子一样，大部分的土地经常性地遭受洪水的威胁。

依据1990年的户口统计，下岬村共有365户、1564人。如地图1所示，下岬村的房屋建得非常齐整，由七排房屋组成；其中有六条东西向的街道，另有两条是南北向的。作为一个行政村，下岬在官方统计上还包括邻近一个有97户416人的社区。我的研究限定在下岬的中心社区，而不包括邻近的这个村子。



地图1 下岬村街区图

由于本项研究主要关注礼物交换和社会网络这一特定主题，因而在这个简短的章节中不可能介绍到下岬村社会生活的每个方面。我将简要回顾该村在解放前夕和集体化时期的历史，以图勾勒该社区的社会边界。然后我将描述地方的社会分层与亲属组织体系，这与无尽的社会交换过程及人际关系模式有着直接的关联。



地图 2 双城县的村庄

下岬村的源起

和山海关以南大部分地区的其他村庄相比，下岬村是一个相对年轻的社区，只有不到100年的历史。不过，这对于双城县的村庄来说却很平常。因为直到19世纪早期，清政府才在该地区移民垦殖。

依据历史文献和地方志（以下的历史描述基于ECSG 1990；S.Li 1990；Zhang 1926），直至1815年时，下岬村所在的双城县的大片土地仍未开垦。为了解决由职业满洲士兵（即旗人）人数扩增所造成的财政负担和其他社会问题，清王朝决定动员大量旗人移民到边防地区：中国的东北。从1815到1827年，总计有3000旗人（后来他们的家庭也随之而至）被清政府送到双城地区定居。这些移民选自满族八旗军队的不同单位。[1]1000人来自北京，其余的则来自沈阳市和吉林省的其他地方。每个满族移民分到300亩土地；国家在头三年免以课税（Li 1990；Zhang 1926）。

这些移民抵达双城后，便严格地按照八旗制度建设村庄。每一旗下，建设五个称作屯的居住点。一个村子（屯）位于中心，由28户组成。其余四村分别在中屯的西北、西南、东北及东南方向距中心2.5公里处建造，每村包括24户家庭。村庄按其所在旗位命名。比如，正黄旗中的五个村子，被命名为正黄头屯、二屯等等。

有趣的是，在最初的安置计划之后建设的村庄已经分成了三个等级。这些等级依据的是早期移民的社会地位。在1815年官方的第一次移民浪潮期间，沿着双城县城的东面和西面建起了40个八旗军的村庄（参见地图2——每一旗村群都通过连接线区分开来），它们处于地方等级的顶端。这些旗人村叫“老营子”，主要居民是来自北京的满族人，当地叫京旗。现今老营子的住户喜欢把自己称作“随龙的”，并坚称他们的祖先是跟随皇帝返回黑龙江并定居于此的。

处于中间等级的另外80个旗人村叫“新营子”，它们建于19世纪20年代或者更晚。这些村庄的人来自沈阳和吉林省。如地图2所示，这些新村庄位于最初那40个老村子的外围，因面暴露在危险的边境上。新、老营子的早期住户被赐给了同等数量的土地，这些土地受大清律令保护，非满族人不得开采垦殖。结果，1925年时双城县85%的可耕地仍在满族人手中，此时清王朝已经灭亡15年了（见Zhang 1926：10）。

最低一级的那些村子远离旗人村，散布在双城县南部与西南部沿

拉林河的一带。这些村庄的居民过去是、现在仍主要是从中原过来的汉族移民，所以与旗人相对，他们被称为“民人”。为了保护满族居民的利益，清政府沿旗人村聚集地的外围修建了一条土堤防线，把它们和这些汉人的村子隔离开来。不过无论在这条分割线内外，从官方安置时开始就有许多汉族农民给满族地主干活，因为早期的满族移民不会耕种他们的土地。对于熟练佃农的需求使得迁到这里的汉族村民在数量上很快超过了满族地主。除了拉林河沿岸的民人村庄，在分割线内围绕最初那120个旗人村又建起了许多佃农村庄；这片的住户既有满人又有汉人。20世纪20年代后期，在旗营体系外有346个村子。而到1982年时，这一数字已增至527个。

下岬村便是后来沿分割线建起的村庄之一。据年纪大的村民讲，几十户夏姓家庭迁到一个叫镶白四屯的旗人村庄，在下岬村（见地图2）以北的三公里处，租种满族地主的土地。之后一家夏姓兄弟决定住到离租地近一点的地方，并在下岬村中心的位置造了个小屋。接下来的几年中，这兄弟俩的家室以及一些亲属也从老营子迁入并修建了永久性的房屋。一个小村庄逐渐出现在农田中间。此后，越来越多的村民从邻近的县与诸如山东和河北这些遥远省份迁到这里。官方在20世纪30年代后期正式将下岬村划为一个行政村。

和老营子的住户比起来，下岬的住户只有很少的可耕地。这是因为他们没赶上早期由国家组织的认领大量荒地的机会。在村子里，土地集中在几户满族地主和一些富裕的汉族农民手中；只有不足25%的土地由小自耕农垦种。多数村民给大地主做长工或者短工。[2]由于直至辛亥革命时，土地尚不能在满族人和非满族人之间合法地转让，下岬村三个最为富有的家族中有两个是满族后裔也就不足为怪了。

20世纪上半期，在下岬占统治地位的宗族是王家。这个很小的宗族控制着下岬村一半以上的土地，还有别的邻近村庄的土地。王氏宗族还和地方政府保持着政治联系；一名王氏成员在清朝灭亡的前几年获得科举功名，进而在民国时期成了一个邻近县的政府官员。五个王氏家庭住在一座大院之中，还有荷枪实弹的护院保卫。王家的力量和影响保护了下岬不受沿河岸一带十分猖獗的地方土匪的侵扰。据说有一次，土匪曾经包围了下岬，企图开进王家大院。王家有个很勇敢而枪法又好的人要求和土匪头领一对一地比试枪法。交火以后，他用帽子伪装自己的位置而迷惑了匪首，然后将其击毙。自那以后，再没有土匪骚扰过下岬。[3]一些年老的村民还说，王家虽然有钱有势，对他们的佃户却总是非常厚道，而且很注意与乡亲们处好关系。比如，他们参加下岬大多数家庭的婚丧庆典并同村民保持了随礼关系，包括很穷的佃农。

---

[1] 八旗制度是清王朝的缔造者努尔哈赤在1601年到1615年间创建的。根据原先的基本社会单位——部落——努尔哈赤将其属下分成300人一组的标准化战斗团体，再把这些团体进一步联合成命名为旗的八个大集团，这些旗由其旗帜的颜色、镶边来区分：正黄、镶黄、正白、镶白、正红、镶红、正蓝、镶蓝。满族在全国范围内掌权后，蒙古和汉族的上兵也作为蒙古八旗和汉八旗纳入到这一制度中来。这一军事——政治体制，同时也是一个社会经济体制。满族完全能宣称他们拥有那时候世界上最有效的社会动员机制（参见Kessler 1976：6-14；Oxnam 1975：119-21）。

[2] 0年代末期土改时，下岬村有九个地主和六个富农。土地集中是中国东北地区一个普遍的社会现象。1911年革命后，满族王公贵族们都以低价出卖土地，买主主要是有权势的地方精英和官员。

[3] 这则故事还有后续：这名传奇英雄几年后被当地一群共产党员绑架了，王家人付了一笔数额不小的赎金才将其救回。当年的一位绑架者最近成了邻村政府的干部，他说当时的绑架事件可以告诉人们没人能够反抗共产党。

社会变迁与经济发展

双城地区的土地改革运动始于1946年。在这一社会改造的激进尝试中，先前的社会等级被彻底地改变了。地主们被带到了斗争会上，他们的财产被没收并在穷人中重新分配。依照土改时的经济地位和职业，村民们被归入了某个阶级成分当中。这些成分包括“贫农”、“中农”、“富农”和“地主”。有后两种成分的村民，加上“反革命”和“坏分子”，被划为阶级敌人，又叫“四类分子”。在60、70年代抓阶级斗争的时期，这些阶级成分很大程度上决定了人们的生活机会。[1]但在较早的土改时期，下岬村民并不太懂这些成分的意义。村民们得自己判断他们的经济地位，自划成分，然后把他们的自我评议报告给干部以最后定夺。一个村民告诉我说他母亲曾报告他家应划为富农成分，而且当她的请求被拒绝后还跟干部争论；她相信，在任何情况下富总比穷好一点。

然而，村民们很快便发现贫穷是社会流动的一个重要资源，因为在新社会中以前的富裕村民都遭到歧视。一个羊倌和两个来自赤贫家庭的短期雇农，被当地政府选定为这个村庄的干部。在最初几年这些干部被村民们称为“穷头”；他们在意识形态鼓励下开始把自己的贫苦视为政治资源。据说在一次斗争会上，那位已经变成村庄领导的羊倌十分严肃地声明：“感谢党，现在是我们这些拉绿屎的人说了算！”他的意思是1949年革命前他们穷得只能靠野菜过活，连排泄的粪便都是绿的。

由于这些干部从前在村庄社会中的边缘地位，他们对上级极为忠诚。因此，在随后的集体化运动期间，下岬村成为由国家推动的大多数（如果不是全部的话）社会实验的对象。经历了互助组、初级社和高级社阶段后，下岬村民发现，他们的土地以及其他主要生产工具悉数为集体所有。下岬变成了一个由五个小队组成的生产大队，包括邻近的一个小村子。后来，下岬村是隶属当地公社的17个大队之一。“大跃进”高潮（1958年）期间，下岬的干部决定将邻近的那个小村子改成一个畜牧场。小村子的所有村民迁到下岬，因为他们的房屋须要改建成一个能容纳1万头猪的巨大的养猪场。当这一尝试最终失败后，下岬村村民们只得赔偿重建邻村的费用；就在一个月前，他们刚刚毁掉了它。这类社会实验被接二连三地施行，其中危害最大的一次是在1959年发动的。为了取悦上级和维护下岬作为模范村的地位，村领导强迫村民把包括种子在内的最后的一袋粮食都上缴给国家。结果，1959——1960年和1960——1961年的冬春，下岬的居民遭受了远较邻近社区严重的饥荒。据一些村民讲，甚至在饥荒高峰时，村领

导仍然强迫村民白天干活、晚上学习政治文件。干部们用一种公开表扬/羞辱的方法动员村民：给那些完成工作与学习之要求的人家门前放一面红旗；黄旗则放在那些未能完成指定任务的落后群众家门前。地主、富农及其他政治上失势的人被排除在这类竞赛之外，而且他们的房屋被标以白旗。在中国文化中，这是象征死亡的颜色。

1959——1961年的饥荒标志着下岬村的一个历史转折点，自那时起绝大多数村民逐渐认识到，做典型村就意味着要承受上级指令的非理性的社会试验。下岬村民非常需要一个能考虑到村民利益的领导。1961年，前任党支部书记离职后，一位退伍军人被选为新一任的书记。此人虽没文化，却是个天不怕、地不怕的人。很显然，下岬村村民们想要一个能抵制上面过度要求的领导。然而，这个人只在任了两个月，在他做出抵制上级命令的头一次重要努力后就被调离了。第二年（1962年），村民们进行了保护自己利益的另一大胆尝试：他们偷窃集体土地的收成。短短几天的时间，小型偷窃就迅速演变成公开的抢劫，或者如村民们所说的“随便拿”。形势发展到失控的地步；最后地方政府派遣一队工作组进驻下岬。村民们得自报从集体拿走的粮食数量，并把粮食归还给集体。多数村民自然低报了他们的“收入”，并因此而从中获益。

自1961年不同寻常的村党支书选举和1962年对集体庄稼的大众抢夺之后，接下来的下岬村领导重新调整了其行为。以后25年中，下岬的干部在执行上级命令时相对温和了，下岬在当地公社里一直是一个政治上的“后进大队”。最为重要的变化是，新的领导层更加注重农业生产，而且在这方面取得了巨大的成功。从60年代后期到70年代，下岬大队的平均日工分值（10分）一般为1.10——1.30元；而到1983年包产到户前夕，则已增至2.00元之高。这使得下岬成为中国北方的富裕村。拥有三台大型拖拉机和辅助装置的下岬村，在农业机械化方面也是比较成功的。80年代早期，村里还建起了当地公社17个大队中最好的校舍和最豪华的生产队队部。

毫不奇怪，当1983年农村改革发展到了家庭联产承包责任制阶段时，下岬的干部和多数村民难以接受将解散集体的事实。与50年代期间的集体化政治运动十分相像，下岬村的生产责任制也是自上而下开展的，无视当地的反应和异议。1983年末，下岬集体在一夜之间被解散了，包括拖拉机和其他重型农业机械在内的所有财产都私有化了。农田这一基本生产资料分成了两类：口粮田和承包田。村里每人有两亩配给地，每个成年男性劳动力收到十亩承包地。村民向国家提供低价定购粮的义务只针对承包地施行。

由于交通落后（只有一条土路通往与县城相连的主要交通线），

下岬村在集体化时期没有农村工业。1991年时仅有的几个粮食加工厂，都是家庭作坊。1994年时，多数家庭的主要收入来自农业和养猪或传统手工艺之类的家庭副业。下岬对农业的严重依赖，已成为它在改革后经济发展的一个主要障碍。根据我1989年和1991年的调查，下岬自1985年以来的一般人均收入略低于全国平均水平。[2]这表明集体化时期比较富裕的下岬村，在改革后的时期已经变成一个不太成功的农业社区了。不过，一些家庭能够发展家庭工厂或者将剩余劳动力送到外面做工，所以近些年来已经开始致富。

如前所示，双城地区是满族移民与汉族移民共同开发的。早期的满族居民拥有各种特权，而汉族移民受到清朝的歧视对待，这都是事实。但是，经历了20世纪激烈的社会变迁之后，这两个民族已经发展出和睦的关系，并且已经被整合进融满汉传统于一体的地方文化中。目前，双城县有全黑龙江省最多的满族人口。据1982年的人口统计，满族占全县人口的19%（684 380人口中有128 388人）。下岬村有257人自称是满族，占1991年人口总数的16%。不过，满族人真实的比例可能低于人口资料的显示，因为很多汉族人为了利用政府允许少数民族多生孩子的人口政策而自称是满族人。

满族人全都讲汉语普通话，而且他们和汉族村民在村生活的大多数方面有着共同的文化与习俗，包括通婚。除非检查户口登记，或者如下面说明的那样看祖先祭祀仪式，通过观察村民的日常生活是很难区分得开满族人和汉族人的。有趣的是，下岬的汉族村民觉得他们与满族人而非拉林河沿岸居住的汉族移民更为亲近。下岬的汉族村民认为，虽然他们不是满族旗人，但却在旗。他们愿意与旗人认同，可能有两个原因。首先，由于除了八旗子弟还有蒙古和汉族军人，旗人可能是一个涵义较满族人为广的范畴（见Kessler 1976：II；Oxnam 1975：93-101）。其次，下岬村长期以来一直是一个隶属于其最初的旗人村的亚单位，而且下岬的土地起初是清王朝所赐旗人土地的一部分。这些因素将下岬的汉族村民和那些后来到达拉林河沿岸开垦荒地的民人村村民区分了开来。

据一些满族村民讲，祖先祭祀仪式是区分下岬的满人与汉人的唯一标准。汉族村民跟中国北方中原地区的村民一样（见Cohen 1990），将祖先的名字写在一个彩饰挂轴上并在年初的年度仪式上拜祭它。而满族村民则拜祭一个在家里的小神龛中放置的圣盒；盒子总是用一块黄布封着，里面有祖先的名号和一个叫作佛陀妈妈的裸妇小雕像。据一个广为流传的满族传说，佛陀妈妈是为救清朝开国皇帝努尔哈赤而死的（见Ma 1990）。下岬的满族村民认为，祖上的盒子只能由家里最重要的男性成员在新年仪式期间打开；接下来的宴席应该

在没有一丝光线的黑暗中进行，因为佛陀妈妈不愿暴露她的裸体。根据这一仪式标准，我发现实际上在下岬村只有131个满族村民参加满族的祖先祭祀仪式，这仅占正式登记为满族村民的半数。

---

[1] 迄今为止，杨庆堃（C.K.Yang）的《共产主义改造早期的一个中国村庄》（*A Chinese Village in Early Communist Transition*，1965）仍是关于村级土改的最精彩的民族志报告。还可参见弗里德曼、匹克奥维兹和谢尔登（Friedman，Pickowicz，Selden 1991），韩丁（Hinton 1966），波特夫妇（Potter and Potter 1990）和萧凤霞（Sin 1989a）著作中的有关章节。关于阶级成分的详细解释，参见克劳斯（Kraus 1977）。1979年全国性的经济改革开始启动时，这些阶级成分被正式取消了。

[2] 在下岬村，1988年人均年收入是528元，1990年是616元。这两个年份全国人均收入分别是545元和623元。

身份群体及其近来的变化

尽管土改彻底改变了先前的社会地位结构，社会平等却不是轻易能实现的。将人们纳入不同等级的阶级成分体制，提供了各种获取稀有资源的途径，从而不可避免地制造出社会的不平等（见Parish and Whyte 1978；J.Watson 1984；Whyte 1981）。农村干部显然拥有更多的特权，而且他们的不当行为也常常无人追究。直到近年为止，中国的社会等级和别的社会主义社会一样，都并非基于市场的“阶级秩序”体系（见Walder 1986）。所以，遵循韦伯的方法（1978：305-7）来识别社会主义集体中的“地位群体”（status group）是恰当的。在下岬个案中，根据他们的声望、特权以及获取官方再分配体制中资源与机会的能力，可以识别出四个身份群体：（1）干部，（2）四属户，（3）普通村民，（4）“四类分子”。

干部无疑处于集体化时期社会分层体系的顶层。在实行生产责任制前夕的1982年，下岬大队中有13个脱产干部，生产队一级有20多个半脱产干部。[1]因为干部们控制着农村集体内物质利益和生活机会的分配，他们享受着大量的政治权力、经济优势和社会特权。如同在其他地方，他们对特定的村民们——他们的受庇护者（client）扮演着庇护人（patron）的角色（参见Oi 1989）。此外，还有十多个集体化时期已经离退职的前干部。这些前干部不像在职的干部那样享受同样的特权，但他们仍受到尊重，在生产队中有机会得到最好的工作。因为他们都是党员，所以对村政治有一定的影响力。

另一个叫四属户的群体，也排在农村等级体系的上层。这个源自户籍制度和城乡不平等的身份范畴，很少受到研究中国社会分层的学者们注意。四属户包括国家干部、工人、教师和军官的配偶与子女。这些人供职于政府，因而根据行政分类体系归为城市居民，但他们的配偶和子女仍属于农村居民。这件事比较复杂，需要做点解释。

正如孔迈隆（Myron Cohen 1993）正确指出的，从20世纪早些年代起，中国城市精英就开始把农村人口称为农民。这是一个从日本人那里借来的术语，有着诸如落后和迷信的贬义。[2]然而，这个充斥着意识形态的概念在解放后还有着行政含义，成为一个官方术语。根据50年代末建立的户口制度，中国人被分为农民和工人或城镇居民这一更有包容性的范畴。城市居民的身份意味着可以买到某些补贴价的商品，拥有一份有退休和医疗保障的工作，并享受政府提供的各种社会福利项目。相反，农村居民则享受不到所有这些方面的权益。城/乡身份从母亲那里继承而来。直到十年前，未经官方许可而从农村向

城市移民是非法的。因而，许多嫁给城市居民的农村妇女仍然只能是“农民”，她们的子女也一样（参见Cohen 1993；Potter and Potter 1990）。

作为城乡间社会不平等的结果，农村中那些有城市关系的人比那些没有城市关系的人地位要高，那些城市居民的配偶地位自然最高。因而出现了四属户这一特殊群体。四属户同时享受着国家和集体的好处。一方面，既然户主在政府供职，这些家庭就有国家发放的有保障的现金收入；另一方面，尽管他们不参加集体劳动，他们却可以从集体分配体制中得到粮食份额和其他低价物品。因为这个原因，他们也被称为“队老绅”。[3]

在该等级制中社会地位的一个重要标志是免除体力劳动的特权。例如，大队干部们几乎从不干农活，而生产队长们也只是偶尔为之。由于下岬的村民一直顶着太阳耕田，因而他们叫自己“黑爪子”。特权者们则被叫作“白爪子”，因为他们可以不必由于干农活而把手晒黑。机会获得的不平等和歧视——从手之黑白的区别中可略见一斑——导致了社会不平等的严重问题。

干部和四属户占据了下岬村社会等级的上层，而普通村民则处在中间。按照阶级理论，贫农是农村地区唯一可靠的革命力量；特殊的机会（如干部或教师的职位）应该留归他们。由于贫农阶级成分可能带给即使是普通人以某些利益——诸如让他们觉得比别人优越以及保证他们在生产队的工作安排中讨价还价的权力，进一步将这些村民和中农成分的村民分开来是恰当的。

如人们所料，前地主和富农（下岬没有反革命和坏分子）位居底层。他们被视为阶级敌人，在政治上与社会上受到歧视。他们被置于群众的控制之下，而且在历次政治运动中总是头号目标。他们在日常生活中只能接受最差的工作安排，报酬却最低。在已确立的社会分层体系中，他们无望提高自己的地位。

总的来说，三个基本因素构成了下岬村的社会等级制。第一个因素是集体对村民生活的控制。社会分层是基于官僚等级的等级制，干部自然拥有比较高的政治和社会地位。第二个因素是自50年代末以来就已由官方支持的户籍制度中城乡地位间的划分及其造成的不平等。这一划分使得享受国家工作“铁饭碗”的四属户优越于单单依靠“泥饭碗”（比喻种田）过活的普通村民。第三个因素是“阶级路线”，毛泽东时代建立的社会流动的意识形态标准。阶级路线视四类分子为社会等级中实质上的贱民；它还保证了贫农较高的社会地位与精神优越性（见Unger 1984）。

因此，身份群体基于三组二元对立的关系，即干部——村民、城市——农村以及红的——黑的（阶级出身方面）。[4]值得充分注意的是，这三组对立同时得到国家（由地方政府与基层干部代表）和村民有意识的认可。在官方术语中，人们被依照领导与群众、城与乡以及敌我之间的关系来分类。在普通农民的眼中，前两者等同于白爪子和黑爪子的对照，后者则是好成分和坏成分的对立。

70年代末，这一体制在经济改革的冲击下开始变化。首先，阶级成分连同对政治斗争的强调于1979年被官方废止了。结果，四类分子得以重获社会与政治权利。其次，尽管农民仍无法得到城市户口，但被允许在城市找临时工作。改革还削减了市民的特权，从而在一定程度上缩小了城乡间的鸿沟。此外，包产到户打破了干部对资源的垄断，并因而削弱了他们对普通村民生活的控制。结果，大量的普通村民，包括一些以前处于不利地位的人，既在经济上又在社会上受益于此。中农出身的村民表现得尤为出色，挑战了干部和四属户的优越地位。从前的社会等级也因而被一种双重的社会分层体制所取代；这种体制以官僚等级与基于市场经济的秩序的共存为特征。关于下岬村及其他地方的这些变化的详细讨论，可参见笔者的有关研究（Yan 1992a，1994和1995）。

---

[1] 随着农村改革的发展，干部的数量显著减少；到1989年春天，下岬村只剩下五个专职干部。

[2] 孔迈隆认为，“农民”一词进入汉语与马克思主义者和非马克思主义者对“小农”（peasant）的认识有关，“以这种新颖的有时又是极具贬义的用法来称呼中国农村人口，由此施加西方文明遗产的强大影响力”（1993：156）。这一中国式的农民概念，转而又对研究中国的西方学者产生了影响（1993：160）。依照孔迈隆的见解，我在本研究中，仅仅在行政术语的意义上使用“农民”这个词，即，用以表明一个人的定居状况。在其他场合，我使用一些不具意识形态色彩的词，比如村民或农村居民。

[3] 在农村改革早期，中国领导人一个重要的考虑是：四属户会不会变穷。为了论证改革的合法性，改革积极分子们千方百计表明，四属户和其他村民一样确实从改革中受益了。

[4] 集体化时期，家庭中劳力／人口的比例（还有生命的周期）显然是导致村内不平等的一个重要因素。因为它在大多数社会中具有同样的重要性，所以不能被视为下岬村的社会等级制中一个独特的因素。在本研究中，我不打算对它进行讨论，尽管我充分意识到能干的劳动力对家庭兴旺的重要意义。相关的研究，可参见帕里什和怀特（Parish and Whyle 1978）和谢尔登（Selden 1985）。

亲属结构

最后，在转到人际关系这一话题之前，有必要考察一下当地的亲属制度。作为贯穿其历史的持续移民的结果，下岬的亲属结构呈现为孔迈隆所称的“显著的宗亲异质性”（pronounced agnalic heterogeneity）（Cohen 1990：511）。今天的下岬村由38个宗亲群体组成，其中包括33个姓。最大的群体是夏家。1991年时，共有104户夏姓人家。除夏家，有七个超过了15户的群体。剩余32个当地叫“独门小户”的小群体，有半数包括三户或更少的家庭。如果我们向前追溯这些小群体两代的历史，其中多数是单户。

在下岬村的社会生活中，父系宗族组织的角色显得不是十分重要。1949年以前，组织有序的宗族只能在较大的宗亲群体中找到；这些群体中的宗亲凝聚力，在清明节和农历新年期间的年度仪式上展示出来并一再被强化。比如，夏姓宗族集体拥有树林和祖坟附近的一小块地。清明节期间，夏家的男子集中起来祭扫离村子六里远的祖坟。祭扫完毕后，族长在家里准备宴席。这些活动的当地说法是吃会。类似的聚会也在农历新年举行，祖先宗谱挂在每一房辈分最高的男子家中的正厅。该房所有子孙要拜祭他们的先祖，但没有酒宴提供，这和清明的聚会不同。其他像许姓和刘姓这些宗亲群体也进行类似活动，不过规模要小一点。对多数属于小宗亲群体的村民来说，宗亲纽带只存在于家庭内部互动的情境中，没有庆祝父系继嗣的精细仪式和别的制度性安排。

1949年后，特别是在50年代后期激进的集体化高潮以后，宗亲组织在下岬的势力被大大削弱了。一座公墓在村子的东南口外建了起来。夏家以及其他祖坟离下岬比较远的族群，开始在公共墓地埋葬死者。清明时对祖坟的祭扫以及伴随的吃会都逐渐消失。旧历新年对祖先的拜祭一直持续到了“文化大革命”，中断之后又在80年代早期得到恢复。不过它主要是家庭内部对死者的崇拜，宗亲间有组织的活动没有保留下来（见Cohen 1990）。

与宗亲组织相对弱小的角色成对照，村民把姻亲纽带看得很重。在诸如婚事、寿诞及房建等的重要庆典中，姻亲被当作贵宾看待。而且在这些场合中，对姻亲的颂扬往往遮蔽了对宗亲的热情（应该指出，葬礼是由宗亲观念主导的）。日常生活中的相互扶助、农业生产或买卖中的长期合作以及政治联盟，更经常是基于姻亲而非宗亲。

更重要的是，村内通婚（village endogamy）在下岬已经实行几

代了；所以许多村民是靠姻亲而非族亲联系在一起的。族内通婚可以追溯到早先的移民时期。依据负责安置项目的傅将军在1819年拟就的一份官文报告，姻亲纽带是早期满族定居者组织日常生活的一个重要手段。傅在报告中写道，在旗人村中，“有半数的住户彼此是姻亲”（引自S.Li 1990：38）。由于清律禁止满族住户与汉族移民通婚，满族居民只得在同族旗人中寻找配偶。辛亥革命后满汉通婚的禁令被解除、满族的特权被取消以后，新来的移民与本地村民（满族和汉族）之间的婚姻成了通常的模式。

在下岬村的个案中，比较小的宗亲群体，多数是通过和早期住户（如夏家）的姻亲联系而迁入的。对于那些迁进来之前没有任何亲属关系的人来说，跟本地村民建立姻亲联系是在当地社会立足的最好途径。例如一位村民在50年代初退伍以后迁入。大约30年后，他的三个女儿已经全部嫁在本村里，从而将他和三个较大的族群联系起来，并使得他成为当地社区受人尊敬的人。更近的例子是林家和杜家提供的，这两家分别在1974年和1976年移民到下岬。1991年重访下岬时，我发现林家的儿子娶了夏家的女儿，而杜家的女儿则嫁入了当地另一个族群许家。

集体化进一步促进了村内通婚的风俗。青年妇女尤为倾向于村内通婚，她们结婚前通常要在集体里劳动五到七年。这期间，她们在工作或闲暇时发展私人友谊，而且还有许多和年轻男子接触的机会。集体主义的强调与对妇女在集体农业中的劳动动员，鼓励了青年妇女在配偶选择方面做出自己的抉择。青年男子也是如此；不同的是他们在婚后继续有许多的社会交往。结果，一种以罗曼蒂克的爱情和婚姻感情为特征的新型的恋爱和婚姻出现了。今天，许多年轻人愿意和本村人结婚，当然是基于个人的选择。[1]根据我1991年的统计调查，下岬有126个男子从本村择妻（约占全部365户的35%），其中102人是在解放后结婚的。通过直接的姻亲纽带，这126位男子与另102位男性家长（即他们的岳父或大舅子）联系起来。这样，通过姻亲纽带联系在一起的家户，总数已达228户，也就是下岬总户数的62%。村内通婚在同一社区内创造了大量的姻亲，这进而对人际关系行为产生了深远的影响。

在村内通婚方面，下岬村绝不是独一无二的。1989年我在山东和河北的调查表明，在许多杂姓社区里，村内通婚被认为对新娘及其娘家有利。正如在下岬，集体化期间村内通婚的数量有所上升。这些发现与稍早在广东省的观察遥相呼应，那里在1949年后不仅出现了村内通婚，而且开始出现族内通婚。威廉·帕里什和马丁·怀特认为，“60年代中期以来同村同族的通婚明显增加了，尽管这一趋势近来有所反

复”（Parish and Whyte 1978：171）。在他们看来，这些变化是由于宗族组织重要性的削弱和个人选择配偶的兴起（1978：170-72）。苏拉密斯·波特和杰克·波特（Potter and Potter 1990）报告了集体化时期广东省的单姓村中同姓婚姻禁忌的衰亡。陈佩华、赵文词和安戈（Anita Chan，Richard Madsen，Jonathan Unger 1984：188-91）在他们的村庄研究中讨论了类似的“婚姻革命”模式。他们发现，“由于有一个女儿在身边显然是另一防老的措施，几年时间内陈村的内部婚姻就成了优先选取的形式，占全部婚姻的70%——80%”（1984：191）。

除了他们自己关系亲近的姻亲（如妻子的兄妹），下岬村的男子还特别关注妻子的其他亲戚，尤其是妻子的妹夫，用当地的叫法就是连桥。连桥在字面上的意思就是“通过一座桥连接起来”，桥显然是指妻子和她妹妹的姊妹关系。按当地风俗，姐姐常常把妹妹介绍给她丈夫的男性邻居，以在同一社区里维持她们的亲密关系。结果，一些娶了外村女人的下岬村民发现自己又与本村的某人成了“连桥”。1991年时有86个下岬男子被这种姻亲关系联结到了一块，其中46人从外村娶妻。如果我们把这46个案例加到先前那228个靠村内通婚联系起来的姻亲上，那么下岬姻亲的总数是274户，几乎占到总户数的三分之一。

而且，按当地习俗，兄弟的姻亲被认为是自己的亲戚，在这种次级或者更远的姻亲中可以谋求相互的扶助。如果我们考虑到这些次级的姻亲的话，很明显下岬村的所有家庭实际上都通过某种姻亲纽带相连接。难怪日常生活中姻亲在相互扶助与合作方面较之宗亲更为活跃，而姻亲称谓是最常用的称呼方式。人们显然把他们的村子想象成姻亲组成的共同体。然而，正如在下面章节中所表明的，姻亲的显要位置通过礼物馈赠与人际关系的模式得到了最好的说明。

---

[1] 在其他地方，我已详细讨论了夫妻性（conjugality）的兴起和发展及其对下岬家庭的影响（参见Yan 1992c）。

3 礼物世界：初步的分类

住到下岬村两天后，我在一次聚会上告诉我的村民朋友说，我准备对日常生活中的礼物交换作一次系统的调查。许多村民不理解我怎么会对这么一个简单、明白的事情感兴趣，不理解为什么它值得认真地研究。一个老朋友就说："你不知道随礼和母鸡下蛋一样平常吗！它天天发生。"有些人以为我是在开玩笑，还讥笑我说："你不该念那么多书。15年前你在这儿的时候比现在要精明。"但是，当我请他们列举通常所送礼物的类型以及当地礼物馈赠的行为规则时，他们显得很困惑，还说："你知道，这些事情相当复杂，不是几句话能说清的。"然后，我们开始进入严肃的讨论；我的朋友们争相罗列各种礼物，就合适的范畴展开争论。从那一刻开始我确信，关于中国农村礼物馈赠的探索需要从对礼物与交换关系的系统分类开始。虽然这一主题在人类学中已被广泛讨论与研究，但对中国相关问题的研究却并不多见。

分类范畴和礼单

人们可以采取很多方法来建构礼物交换或总体的交换关系的类型学。贝夫在一篇回顾性的文章中，总结了五种交换关系模型：（1）可察觉到的一对一交换；（2）偶发性交换与制度性交换；（3）一般性交换与均衡交换；（4）直接交换与间接交换；（5）横向交换与纵向交换（见Befu 1977：261-69）。这些模型的侧重点有所不同，但它们都将交换关系的复杂性化约为某种抽象的二元对立。对社会——文化人类学家们来说，关键问题是某种模型或者类型学在多大程度上能符合他们所研究的社会。换句话说，如何能够更为准确地用学术语言来对社会行为的地方体系加以分类和呈示？克利福德·格尔兹曾经主张，最佳的办法是“找出并分析人们在每个地方真实地向自我和他人表述自身的象征的形式，如言语、形象、制度、行为”（Geertz 1976：225）。我准备沿循这一途径，尝试构建一个符合当地关于不同馈赠活动的概念的分类体系。不过，这样做时我就得介绍许多地方术语，并因此而在某种程度上会让读者们感到生疏。

“礼物”一词由两个字组成。第一个字“礼”的意思是仪式、礼节以及诸如忠孝的道德理念的仪礼性表达（见Weber 1968：156-57）。第二个字“物”的意思是物质的东西。值得注意的是，从词源上讲这个汉语词暗示了礼物（gift）不只是物质的礼品（present），它承载着文化的规则（礼节）并牵涉仪式。所以，无礼之物就只是物品而不是礼物。下岬的村民们完全意识到这个词的复杂内涵。在日常生活实践当中，他们常常把这个词缩略为“礼”，以突出礼物的文化符码，而不是其物质方面。例如，那些未能在预计的仪式情境中赠送礼品的人，会被村民们指责缺礼或者不懂礼。换言之，礼物的物质内容和它的文化意义及仪式情境是浑然一体的。故而礼物交换的分类不能单纯基于所赠物品的类型，或者只是基于礼物交换中潜在的经济原则。受村民们反复强调各种馈赠仪式的启发，我发现构建一个分类体系的最好方法是把礼物交换的场合（occasion）作为基本范畴，进而通过这些场合所置身的不同情境（context）来区分它们。“场合”在这里意指通常会牵涉到馈赠活动的社会事件；这些场合中的交换行为受到文化符码的限定（culturally codified）。“情境”的意思是指送礼者与收受者间的社会关系。

同时，我还借用了贝夫关于表达性与工具性的二分法，以区分下岬村各种礼物交换的动机特点。贝夫认为，礼物交换同时具有表达性和工具性的功能。“表达功能即赠者和收者之间既有的地位关系决定了礼物交换的情状（要送礼物的种类与价值），而馈赠支持了该地位

关系。这与礼物馈赠的工具性运用形成了对照。在后一种类型中，交换状况（礼物的特点与价值）决定了地位关系；即，一个人通过送礼而操纵了地位关系。”（Befu 1966-67：173-74）在我看来，表达性的礼物馈赠以交换本身为目的并经常是反映了馈赠者和收受者间的长期关系；与此相对，工具性礼物仅是达到某种功利目的之手段并一般意味着短期的关系。不过，在实践当中，没有纯粹的表达性的和工具性的礼物；表达性与工具性的因素在几乎所有的馈赠活动中都同时存在，只是比率不同而已。下岬村是一个封闭性的农业社区，其居民终其一生为长期关系所缚；那种非常明显地把工具性作为主要目标的送礼在村里很罕见。

为了进一步对礼物交换的情境进行分类，这里有必要介绍另外一对范畴，即仪式化的和非仪式化的礼物。在地方话语中就是“大事”和“小情”的区别。事情这个词也用于指代人生礼仪以及别的重要庆典。例如询问婚礼日期的地方表达是：“你什么时候办事？”类似的，“大办”这一措辞的意思是举行一次隆重的典礼，而“不办”的意思是过一次没有正式庆典的人生仪式（通常是经济原因）。“大事”包含了庆典性的因而是制度化的送礼情境，而“小情”则通常指称日常生活中所有的馈赠事件，诸如亲戚之间的互访。“小情”不要求举行庆典。因此，后者可以称为“非仪式化的交换关系”。这些关系在中国研究当中很少受到学术关注。如下所示，虽然无论在质量上还是数量上，非仪式化的礼物都不及仪式化的礼物引人注目，但是它们在乡土社会中生活意义的创造和社会网络的强化方面却扮演着同等重要的角色。

在大事场合中的仪式化送礼，以主人设宴、对精选的（重要的）客人的正式邀请及礼账记录为特征，所有这些特征在非仪式化送礼当中都不存在。宴席或“酒席”在诸如订婚、婚礼和盖房之类的重大家庭庆典中提供。主人要请一小群帮手来准备饭菜，其中包括一位手艺好的厨师。酒席的规模通常是通过在整个仪式期间供用的饭桌数量来计算的。一个饭桌通常能坐四位客人，比北方普通的饭桌小至少一半规模。这是因为东北农村居民会在炕上吃饭，所以桌子不大。因为一席酒宴一般要办25桌或者更多，所以只有最重要的客人才能在主人家吃饭；其他客人都会被带去主人的邻居家，这样就需要一些帮手（主要是小伙子）。他们的任务是把盘子从厨房端到不同房间的饭桌上，还要招呼客人酒菜。饭菜的质量和数量各家不一样，要依主人的经济能力和个性（大方还是小气）而定。不过，总是有一个反映整个村子富裕水平的一般标准。80年代后期和90年代初，酒席一定要有肉含有肉或鸡蛋或者二者都有的八盘菜、上好的米饭、白酒和烟。当然，像肉和酒之类的贵重东西，主人总可以在数量和质量上做些选择的。“上席”（即主人家里的桌子）的客人，要用主厨另烧的好菜来招待。

只有那些已经随了礼的人才有资格坐席；从来还没有过只是来吃而不随礼的情况。因此，可以把酒席看作是主人对客人的即刻回报；对于多数村民来说，参加一次婚礼酒宴是他们为数不多的享受好吃好喝的机会。这在从50年代到70年代早期的阶段尤其重要，那时多数下岬村民和中国其他地区的农民一样遭受了长期的贫困。正如孔迈隆写道："大多数情况下，招待客人的精美食物跟他们平时的伙食相差很远；就生计而言，庆典期间所消费的食物就可能具有非常显著的营养功能。"（Cohen 1970：xx）不过，客人们通常贡献给主人的要超过他们可能在宴席上吃回来的。由于农村地区廉价的原材料和劳动力（帮手们仅被"付"以饭食），村庄一次酒宴的花费要比在城市地区饭店里的花费少得多。据一些受访者讲，一次酒宴的花费通常是庆典期间主人收到的礼金的五分之一。对那些拥有较多朋客（特别是上大礼的重要客人）的主人来说，酒宴花费相应地要少一些。在任何情况下，酒宴充其量只是主人在收礼以后马上互惠性地回报客人的一小部分而已；社会债务的主要部分必须在将来类似的庆典活动中偿还。

与酒宴一样，正式邀请，即"请帖"，构成了主要庆典的一个重要特征；不过，与提供给所有参加仪式并随礼的客人的酒宴不同，请帖只送给那些近亲好友与住在村外的重要客人。正式邀请通常用毛笔写在红纸上，措辞礼貌而优美，近似文言文。请帖由信使传送，或者不太正式地由随便哪个凑巧准备造访对方所在社区的人捎去。跟我在河北和山东省访问的村庄比起来，下岬村以及周围地区的邀请程序和请帖都不够精致与正式。为求方便而用口信代替请帖的情况比较常见。更为重要的是，村庄社区内部不发邀请，主人仅仅通过闲聊这种非正式渠道来宣布举办庆典。

我的受访者们提供了几个理由，来解释为什么不正式邀请社区里的客人。首先，村民们觉得没有什么现实理由要送请帖给就住在对门或者村子另一头的哪个人。家庭庆典是平常聊天时的中心话题，所以每个人都确切地知道别人家里有什么事或者要发生什么事。而且，由于拒绝邀请等于是终止它所基于的社会关系，请帖本身造成受请者必须参加仪式并随礼的义务。因此，发送请帖时的轻率被认为是不负责任和贪婪，即，他们为了敛集钱财而试图迫使别人参加庆典。为了避免这种指责，村民们发送请帖时总是慎重考虑。一位受访者指出，必须考虑到三种情况：（1）在主人和发送对象之间，以前是否存在送礼关系；（2）对方是否愿意收到请帖；（3）这人是否住在村外，因此需要用这种方式来通知。

进而言之，下岬村民相信随礼的正当方式是积极地给予，而不是仿佛正在偿还一项债务。换句话说，理想的送礼应该基于馈赠者的给

予意向，而不是请帖造成的社会压力，这实际上是为何在村庄社区内部不需要发送请帖的潜在逻辑。据村民们讲，如果人家真的对家庭庆典的主人有这份心意的话，他就会主动通过赠送礼物来表达它。一位受访者告诉我：“牛不喝水强摁头不好。人不应该从别人口袋里强取礼物。”

结果在多数庆典场合中，都有没料到的客人主动出席并且赠送礼物；这类客人越多，主人的面子就越大。这对本村的人很方便，因为他们本来就未期待会收到请帖。有时候，不请自来的客人太多了也可能会令主人尴尬，如果后者不能用合适的酒宴款待客人的话。

尽管下岬村是一个联系紧密的社区，有关家庭庆典的消息传播得很快，但仍有可能有人错过了仪式并因而未能随礼。在这种情况下，他可以事后再拜访主人并送上耽搁了的礼物，在当地这叫“补礼”。所有受访者都同意，错过典礼是件尴尬的事；因此，为了弥补没能在合适的时间和场合送礼的过失，应该增加补礼的价值。换句话说，补礼只是最糟糕的情况当中的一个比较好的策略，所以下岬村民们总是留意着家庭庆典的日子，这又强化了那种社区内不必发放请帖的看法。

最后，仪式化的送礼是和制作与保留礼单的习俗联系在一块儿的。礼单是红纸制成的册子（葬礼单用黄纸做），用毛笔书写，又称为礼账，是家庭仪典的主人收到的所有礼物的正式记录。

在所有涉及礼物馈赠的重要仪式（诸如生日庆祝、婚礼和盖房）中，为了记录收入的礼物，要在正屋旁边一个方便的地方设置记账的桌子。该场所叫“账房”，通常由一个显眼的手写标志来指示。进入正屋之前，所有客人都要光顾记账的地方。他们在那里上礼，并看着他们的礼物登记入册。共有三个人在账房工作。一个人负责收取送礼者的礼金，并大声宣布“某某某礼金20元”。第二个人（通常受过教育并善于书法）在礼单上写下赠礼者的名字和金额。第三个人（和主人关系亲近）从第一个人那里拿过钱来并放到一个盒子里妥善保管。到典礼结束的时候，三位记账员要向主人汇报礼物总额，并把礼金连同礼单转交给主人。

应该指出的是，记礼账可能是在中国和其他亚洲社会广为流传的习俗。1989年我在山东和河北省的村庄首次进行田野研究时就观察到这种习俗。几位韩国朋友告诉我，在他们祖国的一些地方，村民们也记礼账。30年代时，西德尼·甘博报告过河北的类似实践：“一本‘婚礼的账簿’备好了，一个人担任文书，将收到的所有礼物都记入账簿。”（Gamble 1968：383）孔迈隆在台湾的一个村子里观察到相似的习俗：“客人来了后先要到一个桌子前，在那里一个人收下他的礼

金并把金额记入一本小账簿中。”（Cohen 1976：159）[1]希达·贝斯特（Theodore Bestor）在其著作《邻里东京》（*Neighborhood Tokyo*，1989：200-205）中，详细描述了礼单在日本人葬礼的情境中是如何制作的。非常有趣的是，记礼账的习俗在檀香山的日裔美国人当中也很盛行："在一个精确的账单中，仔细记录了收到的礼物，以便在将来合适的时机履行他回礼的义务。”（Johnson 1974：296）

核查礼单是主人在典礼之后要做的头一件事。主人想清楚地知道谁参加了、谁没有参加以及礼物的价值。换句话说，人际关系方面的任何变化都会在礼单中反映出来。主人将把礼单保存在一个安全的地方，并把它看作社会关系和所接受之人情的记录。当他需要决定自己在类似的情境中回赠给某人多少时，他还常常会以礼账为根据。

在调查期间，绝大多数受访者很愿意和我一块数次翻阅他们的礼账。而且，在多数情况下，他们会回忆起在仪式当中发生的各种故事。我逐渐明白，礼单就像相册一样可以作为人们生活历程中的里程碑或者甚至是纪念碑。这一记忆功能也有助于说明礼单记录的仪式特征。由于一个里程碑具有仪式意义而且值得在多年以后回顾，它必须以相称的方式精心制作。

从客位的（etic）观点来看，礼账把仪式固定在所记录的时间里，而且记实性地描述了作为地方史一部分的日常生活的交换活动。因此，礼单是变化着的人际关系的资料库，也是送收双方私人的关照、恩惠、感情以及物质交换的监视器。在这一意义上，礼单可以被看作社会地图，它记录并显示了人际关系的网络。

但是，从主位（emic）观点看，礼账不仅仅是一种简单的记忆和理性计算的工具。在村民眼中，礼单赋予送礼活动以仪式意义和神圣性。账房的情景充满了文化象征：一位有教养的和受人尊敬的簿记员在使用红纸和毛笔。这些象征传递着文字书写的力量。众所周知，自中华帝国晚期起，中国已经是一个书写记录与文献在生活的各个方面都具有了实际重要性的社会。在农村社会，识字不仅被看作地方精英的权力与影响的重要因素，而且是成功的农业管理与商业的关键（见A.Smith 1970）。“书写材料彻底融入到了仪式的和宗教的活动当中；实际上，书写作品本身经常是宗教崇拜的对象。”（Cohen 1970：xv）先前只具有经济功能的现金，在礼金的范畴下进入礼单以后，就转化成了构成赠收双方之间社会债务的礼物，并因此而在村民们的私人生活中获得了社会涵义（见Parry and Bloch 1989：9-23）。此外，老是有一群人围坐在一块，抽烟、闲谈，有时还要对他们目击的送礼活动做一些品评。在这种情境下，一个人必须仔细算

计他的礼物的合适与否，因为社会的奖惩正是通过现场的闲话而实施的。

因此，毫不奇怪，下岬居民把礼单有无作为区分不同等级的送礼情境的一个标准，从而将一些仪式划为“大事”而另外一些则划为“小情”。在日常会话当中，询问是否要设置账房，是打听某次仪式的性质和决定自己如何随礼的一种委婉方式。因此，记礼账与设酒宴为我们划分下岬村送礼活动的类别提供了一个重要的标准。

---

[1] 我十分感谢孔迈隆提醒我礼物记录习俗的跨文化存在及有关甘博和贝斯特著作的线索。在最近的一次交谈中，孔迈隆告诉我，他在上海郊区、河北和四川省都发现了写礼单的习俗。这个习俗在中国大陆、台湾、香港以及日本和韩国的盛行是否显示出一种从中国传播到东亚其他地区的基本文化要素，尚不得而知，却发人深省。

仪式性场合中的表达性礼物馈赠

在今天的下岬，计有十种仪式性的礼物交换场合。其中婚礼、生日庆祝、葬礼以及上梁系主要的典礼，它们都包含了礼单的书写和主家招待的一次大型酒宴。这类典礼中的馈赠，是一种公开而庄重的行为，或者用凡·吉内普（Gennep 1960：30）的术语说就是一种交换仪式。仪式性送礼给地位与关系的显示提供了一个特别的场所，是一个人能够动员的关系资本的可见证明。与参加者更为亲近、数量也较少的非仪式性的馈赠场合不同，在仪式性的礼物交换中反映出来的网络，真实而具体地表现了某家的社会关系的总体。据几位关键受访者讲，一家的随礼花费中通常80%以上用于仪式性的场合中，这意味着仪式性礼物馈赠被认为在经济上比非仪式性礼物馈赠要重要。我请我的受访者列举礼物馈赠的场合时，许多人是由回顾生死婚丧而开始的。我在下面的描述遵循这一自然的事件顺序。

生育庆典

生育庆祝在当地叫作“下奶”。孩子出生后头一个月中的任何时间里，亲戚朋友来看望新出生的婴儿并给妈妈带一些礼物。在这种情形中馈赠的礼物，通常由村民们认为有营养的各种食品构成。在众多物品中，鸡蛋和红糖是最合适的；从娘家来的亲戚尤其喜爱赠送这类礼物，因为他们想确保礼品会让妈妈本人消费。此外，毛毯和婴儿衣服也是合适的。不过，自从80年代中期以来，人们已经开始赠送礼金（1991年时一般是十块钱）。因为物价的上涨已经使得购买足够数量的传统礼物变得困难。

生日典礼的礼物馈赠一般由妇女负责。当地居民相信，男人出入新生婴儿的屋子会影响母乳。拿着典型的男性用具（诸如马鞭或匠斧）的年轻男子，被认为对母亲和婴孩特别危险。据村民们讲，母亲和她的孩子都十分脆弱，很容易被男人（特别是年轻男子）的阳气所伤。用一位老婆婆的话说：“这个时候母亲很虚弱，很容易被某种不清楚的力量惊吓了而断了奶水。这就是人们说男人会带走母亲的奶水的原因。实际上，男人只是使奶水断了。”作为这种地方禁忌的结果，这一情境中的礼物交换形成了很大的一块妇女亚文化领域。通过产子庆典时的礼物馈赠活动，妇女有了建立她们自己的社会关系的机会。例如，我的房东甚至不知道他妻子有一个单独的“下奶”礼单，直到我和这对夫妻讨论起这件事来才发现这本礼账。在这个意义上，生育庆典可以视作仪式参与中一种性别专门化的形式。

流产与妇女绝育

与自村民们记事起就已存在的生育庆典不同，针对流产和妇女绝育的礼物馈赠是一个全新的社会现象。70年代末期，个别针对流产的礼物馈赠行为在下岬出现，并很快变成一个地方风俗。进入80年代，针对妇女绝育的礼物馈赠很快开始了。这两种礼物馈赠诉诸的是补偿性的仪式，而不是庆典（在结论一章中对新仪式的创造会作进一步的讨论）。作为社会实践，它们尚如此之新，以至于还没有合适的本地名称。村民们一般叫它们“流产”和“绝育”。

据我的受访者讲，除了婴儿衣服，在这两种情境中所赠礼物的类型和生育典礼的一样。而流产情形中涉及的社会关系（礼物馈赠者）范围，也和生育庆典差不多。村民们有时也把针对流产的礼物馈赠叫作“小下奶”，这个说法来自当地惯用语“小产”，意思是流产。相比起来，女性绝育被视作更为正式的礼物交换情境，而且有更多的人卷入随礼事宜。尽管妇女仍是主体，不过男人们也开始加入到妇女绝育的礼物馈赠当中来了。1991年春我住在下岬村时，有21个妇女做了绝育手术。后来有一次不寻常的礼物馈赠浪潮，所有21户的典礼都集中在同一个星期里。我见了多次男人馈赠礼物的情形。其中一次，一个男性村民带了不下十件礼物并一户接一户地把它们赠送出去，仿佛他正在送信似的。在这一送礼情境中，男人的参与可以通过这个事实来解释，即，绝育不仅象征着女性生育能力的终止，而且影响了男性的香火延续。

订婚仪式

在下岬村和周围的地区，订婚仪式叫作“开单”。这里“单”一词是彩礼单的缩写，意思是订婚礼物的清单。两家就所提婚事取得共识之后，未来的新娘和她娘家的主要成员参加新郎家里举办的订婚仪式。仪式的中心目的是就订婚礼物达成一致意见，并形成一个记录所有订婚礼物的正式礼单。这一单据完成以后，第一轮的订婚礼物从新郎家里转到新娘的家里，新郎的近亲也要送给新娘一些小礼品，比如一双袜子。该仪式旨在公开宣布婚姻协议。应该指出的是，以上我所总结的仅适用于革命后的时期。在过去，新娘是被排除在订婚仪式之外的：她父母接收新郎家里所送的礼物。

然而从80年代初期起，订婚仪式已经具有其他新的特点。新郎的家庭现在也收到亲朋好友的礼金，结果就要准备酒席来招待所有前来送礼的客人。进而，为了记录收入的礼物，写礼单的账桌也已经开始出现在订婚典礼上。这个变化根源于目前礼物馈赠的铺张趋向和私人网络的扩张。这是个有趣的现象，后面将对它进行分析。

婚礼

下岬的居民认为婚礼是生活中最重大的仪式；相应地，在婚礼仪式上的馈赠活动也是最复杂的。婚礼上赠送四种礼物：（1）客人给主人的礼金；（2）送到新房的各种礼物；（3）送给新郎新娘的个人礼物；以及（4）给那些提供各种服务及帮助仪式主人的专门人员的现金或者别的礼物。[1]

不用说，账房和收礼人员的选择是仪式主人必须首先考虑的事情之一。两位司仪（一男一女）被请来指导和掌管仪式期间的各项程序。他们负责给已经到账房上了礼的客人安排席位，而且更重要的是，要决定如何以及何时代表仪式主人向特殊的客人和其他仪式的专门人员另外赠送礼物。他们责任的性质，很好地反映在“代东的”（即“东家的代表”）这一头衔上面。婚礼期间，司仪们掌管着所有的礼物交换。

送给主人的礼金，无论在数量上还是在质量上都是最突出的。礼物的价值（或金额）反映了送收双方的亲密程度。新娘的娘家在新郎家里履行典礼的前一天所完成的典礼，通常不太隆重，所交换的礼物也相应较少。这可能是由于人们相信真正的婚礼是在新郎家进行的，而新娘家举行的只不过是一个告别仪式而已。

除了送给东家的礼金，还有一些礼物是送给新郎新娘自己用的。新郎父母送给这对新人的实物（例如婚床、家具及主要用具）和新娘父母送给女儿的嫁妆，在婚礼期间正式而且公开地搬进新房。这些礼物，再加上男家在订婚仪式上送给女家的聘礼，构成了彩礼与嫁妆的复杂现象。我将在第8章中详细地分析。

新娘和新郎还收到私人的礼物。在娘家的典礼期间，新娘收到她姨舅和别的近亲的礼金。这些礼金叫作“压腰钱”。在第二天的婚礼上，新娘在招待夫家的主要亲戚烟酒的时候还收到小额的现金礼物。她必须给婆婆头上戴花，然后大声叫“妈”，仪式性地宣布她作为媳妇的新地位。与此同时，婆婆要送给新娘一个红信封，里面装有一定数量的现金（见Cohen 1976）。新郎就远没有新娘幸运了，他只在去接新娘和送亲途中收到礼物：在此他收到新娘家的一套衣服，并且在新娘的兄弟帮助下马上换上这套新衣服。这件礼物成了他正式的结婚礼服。

代表新郎家的司仪即刻送给新娘的兄弟一笔礼金，作为对他帮助打扮新郎的酬谢。当然，这一回礼属于上面提及的第四类，亦即送给那些提供了特殊仪式性服务的人的礼物。除了新娘的兄弟，还有其他

一些新郎家必须满足的“索礼者”，比如在新娘向夫家转移时坐在她身边的学龄前的男孩与女孩（象征她的生育能力）。礼物还必须送给女方的送亲人，他们护送新娘并帮忙布置了新房。婚礼期间，新娘家还要给那些为新郎家干活的厨子和乐手们送礼。

盖房

盖房仪式以将主梁放在屋顶的活动为中心。社会地位的标志就是系在主梁上的红布数目；每块红布都代表了在这一场合中送的主要礼物，它被象征性地视为主家的吉兆。红布礼在当地简单地叫作“红”，这些礼物的展示叫作“挂红”。一个收到了大量红布的主人，肯定是社区的领袖性人物。此外，客人们也以与在婚礼上相类似的方式赠送礼金，这使得账房和酬谢客人的酒宴成为不可或缺的部分。针对盖房的礼物馈赠，其社会范围通常较之婚礼的范围要小，但这也取决于主人社会网络的范围。在1991年我见到的一个案例中，主人是一位下岬所属乡镇有影响的干部；他从300多位客人那里收到4950元的现金，这个数字比普通村民能够从一次婚礼中收到的都要多得多。

主家迁到新居后还要举行另一个小型典礼。下岬居民把它叫作“温锅”。传统上，这是一个小型的家庭仪式，只邀请近亲和好友。这种情境下赠送的礼物是厨具和生熟食品。主人用茶水和香烟来招待客人，不提供酒宴，也没有礼单。这是一种典型的“小情”，或者小型的礼物交换仪式。不过在近年来，至少发生过两次主人已经将“温锅”典礼升格为正式仪式的事情。在这两个案例中都有记礼单的账房，客人们赠送的礼金也高达几千元。但在1991年时，人们尚不清楚这一典礼会变得多么隆重。一些村民预测，它不会变成“大事”，因为它在时间上跟上梁仪式靠得太近。

拜寿

下岬的村民们把生日庆祝叫作“拜寿”，它生动地描述了那一儿孙们给寿星佬磕头的仪式时刻。不论男女的生日都要庆祝，60岁被认为是头一次过生日的合适年龄。接下来在65岁、70岁、75岁，此后每隔五年的生日都被认为值得特别庆贺。这个庆典的送礼圈通常比较大，而且典礼也包含了礼单记录和酒席。和其他典礼中赠送的礼物相比，拜寿时多赠送实物，尤其是适合老年人吃的食品。应该指出的是，一个人不能为自己拜寿，因为这一仪式应该是儿女孝行的展示。自然，这一场合中的客人来自父子两代的社会网络。

丧礼

丧礼是个体在这个世界上最后的仪式，也是卷入社会交换网络的最后机会。由于已经有许多致力于中国人的死亡仪式的学术研究（特别见J.Watson and E.Rawski 1988），而且下岬的情况并无显著不同之处，因此，这里提一下丧礼情境中礼物馈赠的特点就足够了。丧礼中赠送的特殊礼物是仪式供品，生者通过它与死者沟通，并且期望死者将来的回报。正如华生所言："死亡并没有中断中国人的互惠联系，而只是改造了这些纽带，并且经常是使它们更加强劲。"（J.Watson 1988a：9）食物供品组成了送给死者的最为重要的礼物（Thompson 1988：71-108）。姻亲则常常赠送纸糊的马、女佣、侍从以及役畜模型。

客人们主要赠送黄纸，它被视作阴间的货币。礼单簿记准备就绪，不过正如上面指出的，它是用黄纸所制，和造纸钱所用的材料相同。为期三天的葬礼结束之际会简单地招待一顿饭，不过没人把它视作酒席，因为它规模很小，而且气氛不愉快。葬礼当中仪式参与的社会范围，要比其他任何典礼的参与范围都大。村里多数的住户都至少要委派一个代表去告慰亡灵。死者的族亲和姻亲们必须每次都参加这种仪式。没有正当的理由而缺席，被认为是一种极不友好的姿态，而且可能导致既有人际关系的中断。

偶然的庆贺

除了以上提及的生活仪式以外，还有一些礼物馈赠的偶然情境，即对不寻常的喜事的庆贺。这类庆贺中，最常见的是为获得向上流动机会——如被大学录取或参军——的年轻村民举行的庆典。由于城乡之间的巨大差别，任何一个离开农村的机会都被认为是一个重要成就。而且，在中国的社会等级体系当中，所有大学毕业生都被认可为国家干部，并且直至最近，多数退伍军人可以被分配工作。在农村社会，有一个孩子上大学或者参军会提高父母的社会地位。因此，主家通常要举行一个庆贺仪式，来的客人可能和订婚仪式一样多。主人一般可收到礼金，都记在礼单上，而且要举办一个酒宴。

虽然被大学录取和参军是最常见的庆贺理由，其他的事情也值得引起注意。我知道的最古怪的情况是，一位村民在他的母牛下崽时举办了一次庆典。尽管这是个极端的例子，但它表明礼物交换的仪式化情境可以为出于私人目的的个体村民所创造或操纵。

年度秧歌舞

最后，当地欢庆春节时的"秧歌舞"也是一个仪式化的礼物馈赠场合。在旧历新年的第三天，秧歌队要拜访社区里的每户人家并在门前

表演秧歌。这被视作一种特殊的拜年形式。户主要在他们的门前迎接秧歌队的队长，并赠送给秧歌队一些小礼物（香烟或者现金）以表酬谢。村民们相信秧歌能给他们家带来好运，所以每个人都愿意送礼物给舞蹈人员。和以上提及的仪式——强调的是个人之间的长期互惠——不同，这种情境中的礼物馈赠创造了一种共同体情感、团结以及村民之间的相互关联。[2]

---

[1] 对中国婚礼仪式方面的分析，参见弗里德曼（Freedman 1979）、华若碧（Rubie Watson 1981a）。孔迈隆就婚姻中礼物交换和其他形式的财产配置做出了详细的说明，并重点分析了新婚家庭作为一种产权单位的形成过程（参见Cohen 1976：165-85）。

[2] 我在下岬时，曾加入秧歌队，但不是跳舞的，而是负责管理队长收到的礼烟。我们队长认为我最适合这项工作，因为我不抽烟。

非仪式性情境中的表达性礼物馈赠

我用“非仪式性礼物馈赠”这一术语，指并不涉及任何正式的典礼但已成为日常生活常规的礼物交换活动。在当地关于大事与小情的两分中，非仪式性礼物属于后者。然而，对于社会关系的维持而言，小情绝非无关紧要或意义不大。

亲戚间的互访

下岬的居民把亲戚间的互访叫作“走亲戚”。近来，更多的村民也已经开始拜访朋友了。村民们把对亲戚和朋友的拜访视作维持良好关系的一个重要手段；最佳的拜访时间是旧历新年期间和农闲时期。如果考虑到礼物馈赠，则旧历新年的拜访尤其值得注意，因为此时人们绝不能空手而来。这类拜访和礼物馈赠实际上也是仪式性的，因为人们在这期间不是因一时冲动而互相拜访；他们清楚地知道需要去拜访谁以及送什么礼物合适。这一情境下赠送的礼物主要是实物而非现金，包括白酒、罐头、香烟、糕点、新鲜水果以及其他。这些礼物本身没有等级次序；某个特定馈赠的等级是通过它包括多少类物品来判断的。其范围从两种（如白酒和香烟）到八种礼物的合成：酒、烟、罐头和糕点，它们都以双数赠送以示吉祥。

在山东和河北的村庄（我于1989年在那里进行过田野研究），人们依照安排好了的日程互相拜访。农历正月初一是宗亲之间内部拜访的日子（见Cohen 1990）。正月初二拜姥爷姥姥和舅舅这些母亲家最近的亲戚。姑姑姨姨则在初三拜访，而岳父岳母则要等到初四了。相比起来，在下岬村及周围地区，除了第一个要拜的亲戚必须是岳父岳母以外，没有这种拜访的安排日程。为什么会有这种不同呢？正如在第2章所说明的，由于历史原因，姻亲联系在下岬村民们的社会生活中扮演了重要的角色。旧历新年期间的拜访中，丈人丈母所享受的优先权也证明了姻亲纽带的中心地位。因此，赠送给岳父岳母的礼物也是在这一特殊情境下所交换的礼物中最拿得出手的。

拜新年和挂线

旧历新年期间各种类型的拜访者当中，新婚夫妇是特殊的客人。他们的拜访在当地叫作“拜新年”，它以迅速的礼物回报为特征。按照习俗，新婚夫妇必须拜访女方和男方所有主要的亲戚，而且要向他们拜访的亲戚赠送实物礼物（诸如上面描述的食品）。被访者则必须给新人现金回礼，表示对他们的婚姻的认可。

与拜新年的习俗类似，“挂线”是新婚夫妇接受礼物的另一时机。这对夫妇有了孩子以后，妈妈会抱着孩子去拜访主要的宗亲和近亲。受访的人们必须把一条由五彩线（红、黄、蓝、白与黑色，这些在中国的宇宙观中与“五行”的观念密切相关）组成的绳子挂在婴儿的脖子上，这被认为可以防止婴儿的灵魂让野鬼偷走。此外，他们还要送给那个母亲现金礼物（一般20块钱）以感谢她的拜访。值得指出的是，族亲也卷入了这一礼物馈赠的情境当中。婴儿象征着一族香火的延续，因此他们应该向新族亲的妈妈表示感激。

孝敬礼和压岁钱

在日常生活中，有两种特殊的礼物在年轻人和老人之间交换。第一种一般叫作“孝敬”，意思是“向长辈赠送礼物”。长辈是一个包括父母、年长的亲戚和别的权威形象（比如老师）的范畴。孝敬由两个汉语词组成：孝和敬。因此，这个词在词源上意味着在某种等级情境中礼物的向上流动。孝敬礼是不求回报的，而且接受者总是比赠送者优越。这样一种不对称的、向上流动的礼物，已经获得了深刻的社会内涵，并发展成亲属圈外的等级性礼物馈赠的一种特殊形式；它和印度人单方面的礼物馈赠，即檀施（dana），形成了有趣的对照（详见本书附录，Yan 1991）。我将在第7章中把下岬的个案置于人类学对一般意义上礼物的研究的情境下，详细地讨论这个问题。

在乡村生活中，孝敬的礼物主要是高档食品、新衣服以及诸如成年孩子送给其上了年纪的父母或主要族亲的烟斗之类的小物件。孝敬礼完全地融入了日常生活的惯制中，不过还是可以通过细致的观察及从村民们的谈话当中发现孝敬礼的流动。上了年纪的人通常喜欢接受他们自己并不享用的礼物，并转而把这些礼物送给他们的孙儿们。

“压岁钱”是成人在除夕送给孩子的钱，这个古老的习俗可以一直追溯至汉代（Ye and Wu 1990：32）。“压”的意思是“压制”，而“岁”最初的意思是“魔鬼”或“幽灵”。因而，礼物（开始是铜钱）用于保护孩子免遭夜游神的侵害。然而在今天的实践当中，村民们已经把第二个字“岁”诠释为一个异音同义字“年”了，他们认为送给孩子的现金礼物是新年好运的象征。像孝敬礼一样，压岁钱也是一种单向的、代际的礼物，它并不暗含着对回礼的期待。

探望病人

探望病人是涉及礼物馈赠的又一情境。据受访者们讲，不去探病会严重破坏双方之间的相互关系和感情联系。在这种情境当中，礼物馈赠的表达性是主要的，村民们强调通过向病人赠送礼物而表达的私

人感情。针对这种情境的礼物常常是病人会喜欢的食品，比如水果、罐头以及糕点。礼金是不合适的，除非是由于住得太远而不能亲自来赠送礼物。

日常生活中的食品交换

食品在中国的社会交换当中扮演了一个重要的角色。作为礼物的食品可以分为两类：（1）上佳的食品，它是在上文所提到的各种仪式性或习惯性的礼物交换情境中赠送的；和（2）妇女们在日常生活中交换的各种食物。前者限于通常是在商店里购买的传统食品，按村民们的生活标准来说是相当奢侈的：糕点、酒、罐头、糖以及酱肉（还包括鸡蛋，它是生育典礼的主要礼物）。由于这类礼物是用现金购买的，它的价值很容易就可以由其市场价格来判定。相比起来，给日常生活中交换的食物礼物估一个货币价格就很困难了。它们通常是家里做的准备日常消费的普通食品。它们体现了其制造者（当地的家庭主妇们）的心灵手巧和个人特点，因此是一种表达感情联系和友谊的个性化的方式。

安德森在一部颇有见地的著作中认为，食品的社会功能是促成中国人精美的烹饪的一个关键因素。他指出：“美食是生活的一部分，即使对农民们来说也是如此。”（Anderson 1988：36）实际上，村民们在平常闲谈时喜欢讨论跟食品有关的话题，还不厌其烦地争论他们中间谁的老婆是村里烹饪手艺最好的。成长在一个烹饪受到赏识的文化环境当中，许多妇女发展了她们的专长，而且她们渴望通过显示烹调技巧来获得社会认可与尊敬。显然，食物交换是展示烹饪技术最为方便的途径。

在日常生活中，食品礼物在几个层次上交换。首先，每个已婚妇女都有她自己亲近的女性朋友圈子，她们可能是她丈夫的族亲和邻居的妻子。媳妇们间的相互拜访是常事，在当地叫作“串门子”。当一个妇女做了一种特别的食物时，她可能会和她串门子的圈子里的妇女们一起分享。这种情境中交换的食物变化很多，礼物馈赠是非正式的，孩子们经常被派去传送食物。农村妇女们还喜欢向亲朋邻里传授她们最拿手的烹调专长，特别是在农闲的时候。有时，这种在那些非常擅长烹饪的妇女之间的食物交换超越了村庄的界限。日常生活中食物交换的另一途径是，某个人与其社会网络中的那些人分享她的园艺产品，主要是蔬菜。由于所交换的东西既非买的也不是做的，所以这些活动是最平常的并因此而和对某种合适的回报的期待关系甚少。

日常生活中的食物交换几乎全部是妇女们完成的，是非正式妇女网络的一个部分，它跨越了更为正式的、男子中心的家庭网络。此

外，下岬的村民们只和同等社会地位的人交换食物；这类交换活动所巩固的关系在性质上是私人化的、情感化的和平等的。这种模式与印度种姓等级制度下的食物交换模式形成了有趣的对照。在印度种姓等级制度下，食物（特别是加工过的食物）总是从较高等级向较低等级流动，它是强化统治种姓与附属等级间既有不平等关系的一种方式（参见Dumont 1980：141-46；Marriott 1976：114-23）。

爱情信物

尽管私人生活研究是人类学最主要的关注点之一，然而性与爱的角色在汉学人类学的文献当中却很少受到注意（少有的例外之一是William Jankowiak 1993年的著作）。几乎所有有关中国农村生活的民族志报告，都只是强调了夫权意识形态和大男子权威支配下的对个体情感生活的压制。结果，中国的村民们经常被描绘成理性和禁欲的实用主义者。根据我对中国农村生活的观察，这个画面即使不是歪曲也是不完整的。来自下岬的民族志资料表明，爱情实际上在乡村社会中是重要的；它存在于村民们婚前的浪漫关系、婚外恋以及夫妻关系当中。情歌和爱情故事在所有的中国农村地区都很流行。爱情在乡村生活中的位置，无疑是一个值得研究的主题（见Yan 1992h）；在这里我仅关注两性之间表达爱情与私人感情的礼物。

在农村社会中，多数爱情故事是和婚姻联系在一起的。因此，依照它们在推进婚姻方面的角色，可以辨识出三种爱情礼物来。第一种在当地叫作“情物”，是在未婚的两性村民之间交换。正如已经在第2章里说明了的，下岬是一个杂姓社区，村庄内部通婚已经实践了好几代。男女青年之间小礼物的交换并非新鲜事，但在1949年后已得到进一步的发展。在这一方面，集体化和其他政治运动无疑积极地推进了未婚青年中爱情的增长。政治运动不仅为年轻人在工作和闲暇期间打成一片提供了机会，而且在意识形态层面使爱情关系合法化。交换的礼物就金钱价值而言是无关紧要的；在很多情况中，它们是赠送者自己亲手制作的礼物。一个漂亮的小工具、一些从草地搜集来的鸟蛋或者一个小镜子，都是小伙子送给姑娘的最好礼物。姑娘回赠的礼物可以是亲手缝制的烟袋，或者是精美的食物。自50年代后期起，这类小物什的交换，加上在工作和日常生活其他方面的相互扶助，大大有利于村里的年轻人发展导向订婚与结婚的良好关系。

订婚以后，新人仍旧看望对方（如果他们是同村）或者互相探访，并且要以他们各自家庭的名义交换一些或多或少是仪式性的礼物。除了这类礼物外，年轻人还可能互相赠送私人的礼物。订了婚的女孩送给她未来丈夫的礼物，最常见的是手工的鞋袜，上面有美丽的刺绣花纹，反映了女孩的心灵手巧。小伙子则常常为他们的未婚妻买

诸如新衣服和化妆品之类的礼物。订了婚的男女之间的礼物，比那些在家庭典礼中交换的礼物更多地体现了私人感情。而且更为重要的是，它们在礼物的象征形式和赠送方式上都是个体化的。

爱情信物的第三个次类和婚外性关系联系在一起。婚外恋在乡村社会中是不为人所接受的。不过，那些纯粹由于感情原因而卷入到婚外恋中的人则可能被乡亲们原谅。在这些不合法的情人之间交换的礼物没有什么特别的名称，但人们经常用“意思”这个词。有趣的是，当婚外恋或迟或早暴露了以后，这类情人之间的礼物馈赠经常成为流言蜚语和笑话中最引人注目的话题。在1990年的一个案例中，一位已经卷入婚外恋几个月的妇女从村里的商店买了一包烟。她的动机受到店老板和旁观者们的怀疑，他们在烟盒下面做了一个特殊的记号。果然如他们所料，第二天这包烟到了她的情人手中。

下岬村的工具性送礼

下岬村的村民把表达性礼物馈赠叫作“随礼”，而把工具性礼物馈赠叫作“送礼”。“送礼”指为了私人恩惠的直接的礼物馈赠。据村民们讲，如果某个人突然向他以前并无来往的人赠送礼物，他的动机就值得怀疑；这叫送礼。而“随礼”的意思是“跟从别人赠送礼物”，它常用以描述在仪式或习惯性情境下义务性的、表达性的礼物馈赠。当然，收礼者本来就是赠送者人际网络中的人。换句话说，旨在改变先前既有的社会关系模式的送礼行为多半会被下岬的村民们视为是工具性的。习俗性的礼物馈赠——遵从传统的规则并维持着既有社会关系——在性质上是表达性的。如果我们把这一起始性和功利的特点作为工具性礼物馈赠的地方标准，则可以辨识出三类工具性礼物。

间接付酬

一旦某个村民在日常生活中需要帮助，他（或她）会首先求助于他（或她）私人关系网络中的那些人。然而，一个人也可能会从既有网络之外的人们那里求得帮助，从而在得到帮助以后欠下帮助者的人情。回报人情的一种方式是送礼酬谢，这被双方视为是一种间接的付酬。但是，如果希望继续这一新建立的关系，他就会选择等待一个合适的时机，比如对方儿子的婚礼。在婚礼上，可以在主人没有邀请的情况下赠送结婚礼物。一个新的关系可能因此而发展起来。

这里有两点值得指出来。首先，在乡村社会界限以内，在求人帮助之前就赠送带有功利目的的礼物是不合适的。这会被认为是对接受者的侮辱。表达谢意的最佳方式是通过事后的礼物馈赠。此外，回礼的时机和场合是把表达性礼物跟工具性礼物区分开来的重要因素。皮埃尔·布迪厄注意到，“客观主义者所忽视的礼物交换的时间结构，使得界定了礼物全部真理的两种对立事实的共存成为可能”（Bourdieu 1977：5）。下岬村民的实践支持了布迪厄的命题，并且揭示了仪式化情境的特点在规定某一既定礼物交换行为的性质方面的重要性。初始礼物与回礼之间的短期间隔可能作为一种将新近建立的尚很暧昧的关系转化为平衡关系的策略，而那种延迟的并深嵌于仪式化情境之中的回礼则可能用于构建某种长期的表达性关系。

溜须：巴结性礼物

“溜须”这个词意味着价值判断，而不是礼物馈赠活动的一个客观范畴。然而在日常生活中，村民们经常评论有些礼物是巴结性的而有

些就不是。根据我的观察，一个可能的标准是送收双方之间社会地位的可察见的不同。如果某个人出于寻求保护或者其他私人利益的功利目的而向地位优越的人（如农村干部）赠送礼物，这种给予被视为一种巴结行为。为了说明这个区别，一位受访者给我举了一个例子：一个野心勃勃的年轻村民借各种时机给下岬村的领导们送礼，为期两年半之久。后来，他升到了干部的位置上。这位受访者用了“送礼”一词来描述这种礼物馈赠行为，并且按捺不住他对那个送礼人的蔑视。

因此，与间接付酬的礼物——在社会同辈之间交换并用于结束送收双方的工具性关系——形成对照，巴结性礼物以上级与从属之间的垂直交易为特征。送礼者提供这些礼物的动机是要继续工具性关系，而不是要结束它。此外，巴结性礼物不必是实物或现金的形式；它经常以私人服务的方式呈献。

上油：润滑作用的礼物

正如许多学者已经指出的，由于过去几十年间持续的经济短缺和国家对资源的垄断，特殊主义纽带成了中国经济中的决定性因素。“走后门”这一策略已经成为人们获取他们掌握之外的资源的一种正常方式（如见Walder 1986）。结果，礼物馈赠已被用作建立庇护网络的最为重要的武器，并且导致了礼物经济在国家再分配体制的边缘出现（见M.Yang 1989）。这些概括也适用于下岬村。村民们将这类送礼活动与其他类型区分开来，他们把它叫作“上油”。如果“溜须”的礼物可以视为是基于巴结的一种交易，那么“上油”的礼物在其宽泛的意义上最好视为是一种贿赂行为。

据受访者讲，润滑性礼物最明显的特点是它必须在求人帮忙之前赠送。先前的私人关系基础是不需要的。如上所述，这一种情况一般不会在村子里面发生。紧随润滑性礼物之后的通常是商业化的、理性的、计算的行为。它只能促成送收双方短暂的、纯粹工具性的关系。这种交易被下岬的村民们描述为“一锤子买卖”。润滑性礼物的赠送者并不觉得比收受者低等；相反，是收受者欠了赠送者一个人情，并因而陷于不利位置。

村民们一般不推崇绝大多数的工具性送礼活动。他们认为，与一个人的道德水准及整体能力有关的某种奖赏，不应出于物质目的而交换。例如，在村民们的眼里，录取大学或职业晋升应该是靠成绩、品质和能力，而不是靠溜须性礼物的交换。下岬的一个依靠送工具性礼物而获得大学录取资格的年轻人被许多村民瞧不起，他们家也被别的村民所鄙视。我听说了关于一个干部的类似评论，他通过送给他的上级一头牛而爬上了高位。在这种情况中，收受者也是公众批评的靶

子。针对这类工具性礼物馈赠，最常见的谴责是“没良心”。这里的“良心”，指一个人应该保持的基本的自我约束。

相比起来，商品交换不涉及道德考虑，因而通过工具性礼物馈赠来获取稀缺资源是可以理解的，而且在某些情况中甚至是值得赞许的。通过走后门来购买国家控制下的工业产品，诸如水泥、钢材（用于盖房）和木材，是完全可以接受的。村民们经常只是在给负责再分配的人员送了礼以后，才获得采购这些物品的权利。这种给予——接受被视作交易，上油式礼物是必须的额外费用。

上油式礼物在集体和个人的层面上都能发现。有时，为了整个社区的公共利益而走后门是必要的。农村干部和受委派的有较硬私人关系的个人代表全村赠送从公共基金中拿出的礼物。一个典型例子是60年代末下岬安电的事情。由于经济条件的限制，地方政府只承诺安装沿公路的主要电缆。为了通电，村民们只得另想办法。当时的物资供应是十分有限的。因为村民们没有城市购货本，他们甚至无法买到灯泡。因此，下岬居民组织起一个特别小组来寻找一切可能的人力资源，即后门。例如，通过两个中间人，村干部试图找到40年代后期曾负责下岬土改的政府官员。同时，每个村民都被发动起来寻找可能对获得电力供应有帮助的城市关系。下岬村还向外送出各种礼物，以图建立关系网络。

事实上，我本人就是电力安装战役期间所交换的礼物之一。1971年，抱着能在严峻的食品短缺时期找一个安身之处的希望，我从山东省的一个村子来到了黑龙江。正当我各处漂泊打零工糊口时，下岬的电力供应小组被介绍给了我的表兄。他是哈尔滨市一家国有企业的销售人员。我表兄卖给了下岬电线和灯泡。作为一个互惠的人情，我被允许迁入这个村子。

除了村庄层面策略性的礼物馈赠外，当个体村民们离开社区去采购、做生意或者处理个人问题（如看病）时，润滑性礼物也是有用的。在他们自己社区外面应用工具性礼物馈赠的策略方面，下岬的村民们通常没有心理上的困难，尽管它在村子里是不能接受的。这一不同的态度，植根于村民们对群体内和群体外的人的判断。对前者而言，应该通过表达性的礼物馈赠活动来培养和维持长期的道义关系；而对于不熟悉的生人或者外人，就不可能建立长期人际关系的任何基础。已知在社区外交往的工具性质，也就不必考虑表达性的礼物馈赠了。因此，工具性的礼物馈赠成为村民们追求私人利益的最佳方式。为了接近选定的资源控制者，人们可能赠送各种各样的礼物。在市场经济引入以前，村民们最常送的礼物是国家严格控制下的农产品，诸如上好的小米、猪肉、鱼以及食油。由于现在几乎任何东西都可以在

自由市场中买到，现金已经成为普遍能接受的工具性礼物。村民们必须首先把他们的产品变成现金，然后再找路子把礼金送给所需资源的控制者。

这种情境中的工具性礼物交换最有趣的特点是不能简单地向目标对象赠送礼物，因为它会被作为不能接受的贿赂而遭到拒绝。礼物必须通过熟人的某个既有私人关系网络来传送（见M.Yang 1989；Qiao 1988）。例如，一位受访者曾经在购买盖房用的钢材时遇到了困难，他就给负责建材供应的国家官员送了礼。令他吃惊的是，这个官员拒绝了他，而且甚至还对他怒目相向。后来一些有经验的村民告诉他，接受一个普通村民的礼物对这个官员来说是非常尴尬的事情，他本来应该让认识这个官员的人把礼物转交给该官员才对。最后，他实现了买钢材的目标，但他决无机会清楚地看见他的礼物是如何运作的。因为它是通过两个中间人转交的。这两个中间人都为他们的服务索要了回扣。

对下岬的居民来说，找到一个工具性送礼的合适媒介是比较困难的。因为他们的生活范围限于村子里。在多数情况中，他们必须首先通过在村里的交往，或者至少是从亲朋们建立的社会网络中找到后门的路子。换句话说，如果没有经年的表达性礼物馈赠（发展社会网络的关键）所建构起来的长期关系的初始支持，工具性的礼物馈赠也就无法实现。因此，在乡村生活的情境中，对形成工具性关系的周期性需要实际上强化了表达性关系的培养。

总结起来，下岬村的礼物馈赠关系可以按照主位法的概念划分为21类。从经济学的角度来看，这21种礼物包括了从马林诺夫斯基所称的“纯礼物”（见Malinowski 1984：177-90）到间接付酬的交易。为什么会有如此之多的礼物交换活动呢？这些礼物在多大程度上能影响村民们的经济和社会生活呢？更重要的是，为什么村民们想要参与这一繁复的礼物交换体系呢？最后，关于下岬的社会关系结构，礼物交换模式能够告诉我们什么呢？建立分类体系的努力已经引发出很多的问题；不过我会在以下章节中尝试回答这些问题。

4 礼物经济与关系网络

了解中国社会的人中，很少有人会不同意“关系”是理解中国人际关系的一个最为复杂而重要的概念。按通常的用法，“关系”可以翻译成英文的“relations”、“relationship”、“significance”或“affecting”。然而，它也被广泛地视作一种称为“私人关系”、“社会网络”或“特殊主义纽带”（particularistic ties）的社会现象。正如乔健正确指出的，这些翻译中没有一个能充分把握住“关系”的丰富涵义（Qiao 1988：119）。[1]

困难不只是来自翻译；在“关系”的主位认识和客位诠释之间就存在偏差。下岬的村民们同时在道义上与经济上卷入了交换网络并被其束缚。通过无止境的礼物馈赠过程，交换网络再生产着村民们的自我。村民们在会话中以关系这一地方概念指涉他们的交换网络，而且将关系网视作他们生活其中的社会的客观基础。

然而，在西方的学术阐述中，关系主要被当成了追逐私人利益的个体之理性计算的结果。它被诠释为“工具的——私人的联系”（Walder 1986：6-7），“一种有些随意和非持久性的联盟”（Oi 1989：131），或者“特殊主义的联系”（Jacobs 1979：238）。结果，礼物馈赠被看作是建立个人交往层面的工具性关系网最为重要的策略（M.Yang 1989：35-36）。依据这些研究，关系是一个以工具性和个人操纵性为特征的过程，从而这个术语本身就带有了贬义（见Gold 1984：660，n.18）。

铭记主位和客位看法之间的不同，在本章中我将着重分析日常生活中礼物馈赠所体现的关系培养过程。对关系的结构分析，将留到下一章中进行。我先从村民们用于礼物交换的花费开始，然后描述迫使村民们参与礼物经济并培育关系网络的道德约束。之后，我考察村民们在社会经济危机期间对关系网络的依赖，这会对我们更好地理解礼物交换在村庄生活中的意义有所帮助。

---

[1] 金耀基在一篇重要论文中，响应了乔健关于“关系”必须作为社会研究的一个概念工具的主张。“如果一种新的关系科学将要发展出来，那么‘关系’就是一个不能被置之度外的概念。”（King 1991：63）

村民们的随礼开支

在上一章中，我描述了不下20种制度化的礼物交换情境。1991年春，我在开始了系统的调查之后不久就获得了一个观察礼物馈赠对村民们经济生活影响的机会。

一天早晨，我去拜访一个老朋友黄先生时发现他正处境尴尬。他正在竭力向一位来访的亲戚解释没能按时还借款的原因。由于我已经认识黄及其亲戚多年了，所以我的来访没有打断他们。黄告诉我1991年中他已经参加了许多需要随礼的典礼，而且在手头不够时跟他的亲戚借了钱。他回忆说在正月期间，他一天就收到过三处邀请。知道这三家都不能忽视，他只好自己去参加其中最重要的一个（他外甥的婚礼），而让两个儿子参加另外两家的典礼。仅那一天总共就花费了70块钱，这使得黄在下一个邀请到来时已经债务累累了。

黄在1991年时65岁，是个普通农民，有六个女儿和两个儿子。由于他的儿子比女儿岁数小，黄和他妻子曾经为人多劳力少而苦苦挣扎多年，他们的经济状况因此而直到最近仍处于平均水平以下。70年代我在这个村子里住时，黄已经以当地的“卖女儿者”之一而闻名。因为经济困难，他在女儿出嫁时非常吝啬。村民们对黄在礼物交换活动方面的参与也有不好的评价，因为他经常不参加典礼以图逃避随礼。结果，黄在那个时期朋友很少，亲戚网络也很小。

有趣的是黄在1991年头两个月里随了那么多礼，而且不介意借钱参加典礼。我问他一年在随礼活动中开支多少，他告诉我是400元到500元。“这已经不是我头回借钱随礼了。你不知道那个流行的说法吗？随礼[1]如灭火，它等不得。一个人如果不能遵循随礼的规矩，而且逃避责任的话，他在别人面前就没地位了。”

我对黄的行为，尤其是他笃信礼物交换的必要深感惊讶。在接下来的调查中，我特别留心了村民们就其礼物交换开支的说法以及对别人同类行为的评价。根据我的访谈和问卷调查[2]，用于礼物馈赠的花费构成了下岬村村民们年度现金开支的一个重要部分。正如表1所示，在1990年，52%的下岬村民在送礼活动上的花费超过了500元，31%的花费在300到500元之间。最大方的礼物赠送者是村党支书，他记录了所有花销，发现一年开支了2650元。[3]考虑到1990年每户平均现金收入约为2500元，那么对多数家庭来说，500元的开支就意味着家庭纯收入的20%用在了礼物交换。“礼物经济”这一术语在应用到下岬村时实际上已不只是比喻性的了。

表1 1990年下岬村的随礼花费

数目	户数	%
<300 元	16	17
301—500 元	29	31
501—700 元	29	31
701—900 元	9	10
>900 元	10	11
总计	93	100

可以理解，礼物开支依据每家的经济条件和人口结构而变化。表1中的第一组主要包括年轻夫妇和穷人家。所有那些随礼支出超过500元的家庭，都处于平均经济水准之上。考虑到贫富间的收入差异，则穷人家花在礼物馈赠上的钱，实际比例要大于富人家的开支比例。在十户送礼开支超过900元的家庭中，有六户是最富裕的家庭，其余四户也比普通家庭要富有。在1989年进行的一次调查中，我发现位于顶层的十户家庭其人均净收入在1988年超过了700元，而最贫困的家庭则不足300元（见Yan 1992a：9，n.17）。1990年时，根据我对经济状况变迁的跟踪调查，这两个数字各自增至850元和400元。1990年的人口统计表明，下岬村的一般家庭有四到五（4.28）个人。在最富裕的家庭中，家庭年收入的10%到15%用于随礼活动；对于那些随礼开支在700到900元的家庭而言，这一比例还要更高（20%），因为他们的年收入少于前面十户的收入。换言之，随礼的负担对穷人来说要比富人更大。

据受访者们讲，近年来，尤其是自1984年包产到户以来，礼物支出已经迅速增加了。这是由于几个因素。首先，80年代出现了新的仪式，诸如妇女绝育和流产的补偿性仪式（已在第3章中讨论），它提出了新的随礼要求。其次，礼物的耗资越来越大了。70年代早期的礼单显示，一般礼物的价值在两到五元之间，最低0.5元。这些数字在80年代已经翻番，有时甚至是三倍。1990年时，一般的礼物是十元。第三，通货膨胀是一个起了部分作用的因素；五块钱在80年代后期时几乎买不到任何贵重物品，因此人们不得不花更多的钱来购买用于重要仪式（如婚礼）的礼物。最后，近年来农村收入的增加也和随礼花费的增加有关系，因为人们在生活水准提高后变得越来越大方了。

关于村民们礼物开支和家庭财政管理之间的关系，王先生的私人账簿提供了一个无价的具体实例。39岁的王被广泛认为是村里最有条理、最勤恳的男人之一。1976年他和妻子组成家庭时，他们全部的收入是259.37元。付给生产队127.32元的粮食以及其他消费物品（如食油）的钱以后，他们仅剩下132.05元钱用于当年的其余一切开支。经过15年的辛勤劳作和节俭经营后，到1991年他们的经济状况已经提高到村平均水平之上。王的故事最让人感兴趣的地方在于，从1976年开始，王为了计划好他的家庭预算，一直记录他的一切收入和开支。他慷慨地允许我誊写了整部账簿。表2概述了这家七年的经济往来。

表2 王家经济往来记录，1984——1990年（元）

年份	年现金收入	消费品开支	农业生产投资	医药费教育费	随礼花销	年盈余
1984	1250.00	290.65	193.77	12.53	48.00	705.05
1985	1535.10	410.83	101.70	11.86	69.00	941.71
1986	1605.25	378.07	147.40	129.85	216.00	733.93
1987	1930.50	597.52	247.70	47.08	223.00	815.20
1988	2383.02	725.33	334.60	56.50	250.00	1016.59
1989	2820.35	894.52	296.25	70.10	270.00	1289.48
1990	3067.00	625.79	389.00	72.30	344.00	1635.91

应该指出的是，诸如食品和食油之类的消费物品的开支，并不包括在王的账簿中。因为他和大多数中国村民一样，认为只有花钱购买商品才叫花费。自包产到户以来，粮食和食用油已经由村民自己来生产了。因此，它们不包括在消费开支的记录中。同样，消费的粮食和其他生活用品也不被视为收入。所以，表2中的生活开支仅指衣服之类的商品。教育费用是为他的两个孩子开支的。还应该指出的是，和工人不同，农民常常在年末卖掉余粮以后才收到他们绝大多数的现金收入。表2中最后一栏显示的盈余数额必须留作来年开支。

我之所以仅选择了1984年以来的记录，是由于王直到他和妻子组建家庭十年后的1986年才开始积极参与礼物馈赠。王告诉我，1976年刚刚组建了自己的家庭时他还太穷，没有能力参与很多的随礼活动。而且，作为新家之主，他除了一些朋友和姻亲外没有许多的社会关系，也不需要操办什么家庭典礼。然而，当他的孩子逐渐长大以

后，他和妻子觉得有必要更积极地参与了；由于他们的孩子接近了婚龄，他们需要一个更大的经济与社会支持网络，以便将来操办订婚、结婚以及盖房之类的家庭典礼。王的情况对刚刚建立家庭的年轻夫妇来说是典型的：通常他们只有最小的交换网络，而且在他们的孩子长到十几岁前尽量避免卷入到无止境的礼物交换过程当中。换句话说，礼物馈赠的模式与发展着的家庭组织周期有关。老年夫妇在他们的孩子组建了自己的家庭以后逐渐退出礼物交换，这意味着他们已经完成了在礼物馈赠和家庭典礼方面的绝大部分义务。

1986年以来，王的礼物开支一直至少占他年收入的10%，占他家全部消费开支的20%还要多。由于收入的增加，王家不得不在礼物上面花费更多。比较表2中的第四栏和第六栏，我们可以看到，王家花在礼物馈赠上的钱和用在农业生产上的（包括购买种子、化肥、农药等等）差不多。

正如前面提到的，王和他妻子以控制家庭预算及计划开支的特殊能力而著称。实际上王一直竭力减少随礼开支，因为他个人并不喜欢这一习俗。当地把刚刚进入礼物交换游戏的年轻夫妇叫作“小户”，而把那些孩子们已经接近婚龄因而正处于举行各种仪式的高峰期的家庭叫作“大户”。考虑到像王家这样的小户在礼物馈赠上开支都如此之大，对下岬村的大多数家庭（特别是那些大户）而言，礼物交换在日常生活中的中心地位就不言而喻了。

---

[1] 参见第3章关于表达性和工具性馈赠——即“随礼”和“送礼”——区别的详细说明。

[2] 这个问卷包括22个有关随礼态度和礼物交换活动的问题。该调查基于分层抽样样本。由于随礼行为与家庭的发展周期紧密相关，我决定以年龄组作为抽样的基本标准。根据年龄、性别、婚姻状况和经济处境，我选择了100个调查对象，共收回了93份有效问卷。

[3] 即使是对一个村支书来说，这也是不寻常的一大笔费用。因为他两年来一直在为二女儿的城市户口奔波，已经在工具性送礼上花了超乎寻常的钱。据他和他妻子说，在正常条件下，他们的随礼花费是在1000元到1200元左右。

义务性礼物馈赠与关系的培养

尽管我在田野工作初期就已经了解所有这些事实并搜集到了统计资料，我仍旧不太理解为什么村民们把收入的10%到20%花在随礼上面。然而，参加了很多仪式并真正参与了几次礼物交换以后，我开始体会到那些驱使村民们争做大方的礼物馈赠者的社会和道德力量。刘先生家的一次生日庆典，是我得以体验给予与接受义务这一人类学礼物交换研究的经典主题的一个仪式化情境。

一天，我正在村委会办公室里和几个村民闲聊。一个男孩带来消息说刘要操办他父亲70大寿的庆典。这男孩说他看见刘妻在村里商店买食品，而刘正准备记礼账用的账桌。我头一个念头就是观察朋友们的反应，因为自从来到这个村子后，我已经听了许多有关刘在以前为他父亲生日操办典礼的闲话。

据一些村民讲，刘从1986年以来每年操办一次生日仪式，许多人怀疑刘的动机是想收礼。有趣的是，刘家却总抱怨他们是由于村民们的良好意愿才不得不举行仪式。根据他们的故事版本，他们在庆祝了父亲65岁生日以后就不想再操办了。然而客人们的光临迫使他们违背自己的意愿而接连不断举行典礼。

不出我所料，这个消息马上招来了批评。虽然如此，所有在屋的村民还是开始计划参加典礼。我的问题是：既然他们不想随礼，那他们为什么必须要参加这个典礼呢？一个主要受访者是这样给我解释的：

如果我没有听说这个消息，我可能就任它去了从而节省些钱。但既然我已经听说了，我就只好去刘家并且赠送礼物。如果我只是图省钱而故意躲避这个典礼，我会觉得不舒服的。住在一个村子里，整天低头不见抬头见的。如果我今天错过了典礼，让我明天怎么有脸见刘？我还怎么在我的关系网里维持一个好的形象？红花需要绿叶配。你想做人，就需要朋友，需要卷入与此类似的情境。这就是关系。

我问他如果躲避这个典礼会觉得怎么不舒服。他想了一会儿，然后说：“我会觉得羞愧。”另一位村民补充道，不参加“感觉就像你正在偷熟人的东西时被当场抓获”。第三个在屋的人告诉我，打小他就已经知道一个人可以赖赌债，但绝不可以放弃礼物馈赠的责任。一个人如果落下拒绝随礼义务的名声，他就会失信于全村，并且由于没有关系网络而受到孤立。

这里有趣的一点是，尽管这些村民没有收到刘家的任何（书面或

口头的）邀请，他们却全都感到了要参加仪式和随礼的社会压力。他们为什么不假装没听说这事，从而避免他们所抱怨的送礼义务呢？这里必须注意的是，正如我在第3章中所讨论的，一个人的意向对于村庄共同体里的表达性礼物馈赠是非常重要的。按照定义，表达性礼物意味着表达一个人的道义或情感的关心，而这样做的最好方式是不等主人邀请就去赠送礼物。从主家这方面来看，仪式操办的消息会很快在村里传开，所以不需要发请帖。就像现在这个案例，那个到村办公室玩的男孩给屋里的所有人带了信，而这和主人发出正式邀请一样有效。当然，送不送礼最终还是取决于那个人自己；但是不去参加就标示了这个人不愿和主家维持（或建立，如果是初次）良好关系的意向。正如在第3章中提到的，当地的补礼习俗堵死了没听说办事的消息这种借口——如果有意送礼的话，他（或她）可以在以后补上。

因此，尽管怨天尤人，那天早上屋里这些人最终没等任何邀请就都去了刘家。每个人赠送了十元现金礼或者同等价值的实物礼物，自然他们都受到刘家热情的欢迎，然后便扎到酒席上的人堆中去了。总共129位客人参加了这个仪式。根据礼单记录，刘收了1470元现金，外加一些酒、罐头、水果和饼干之类的实物礼。

后来，刘和他妻子对我解释，他们本不想操办仪式，无奈有许多人登门送礼。他们觉得实际上他们是被迫举办这个仪式的。刘的一些亲朋好友向我证实刘说的是实话。他们承认，最初他们说服了刘为他父亲举办一个小型典礼，以给他们提供一个聚到一起增进感情的机会。然而，许多意外的客人没等刘的邀请就来登门庆贺生日，进而刘家为了记礼账不得不把账房设起来。我通过不同的渠道进一步检验，发现确是如此。最初由刘的朋友们组织的小型生日宴会，事实上被意外的客人们升级为大型的公开庆典。这些客人似乎是被一种看不见的强制力所驱使，而自愿地去履行他们在其交换网络内部馈赠礼物的义务。

表3 刘家随礼记录，1991年1——6月

	受礼人与刘的关系	送礼的场合	价值（元）
1	姐夫	女儿的婚礼	100
2	丈母的表亲	儿子的婚礼	10
3	堂内兄	儿子的婚礼	10
4	姐夫的哥哥	女儿的婚礼	10
5	妻子的表姐夫	妻子结扎	20
6	嫂嫂的兄弟	母亲的丧礼	20
7	姨表兄	女儿的婚礼	20
8	姑表兄	父亲的丧礼	10
9	姨父	儿子的婚礼	20
10	干姨的儿子	儿子订婚	30
11	干姨的儿子	儿子订婚	10
12	好友	儿子的婚礼	40
13	朋友	女儿的婚礼	20
14	朋友	儿子订婚	10
15	屯亲	上梁	10
16	朋友	上梁	20
17	屯亲	上梁	10
18	屯亲	父亲的丧礼	10
19	朋友	上梁	20
20	朋友	妻子结扎	20
21	朋友和邻居	妻子结扎	20
22	屯亲	妻子结扎	10
23	朋友	妻子结扎	20
24	屯亲	妻子结扎	10
25	屯亲	妻子结扎	10
26	屯亲	妻子结扎	10
27	屯亲	妻子结扎	10
28	屯亲	妻子结扎	10
	总计		520

意识到我对他的情况有浓厚兴趣之后，刘给我看了他送礼花销的私人记录和他父亲生日庆典的礼单，还大方地准允我誊写了它们。为了突出礼物馈赠义务性的一面，我在表3中罗列了刘随礼的私人记录。依据这个记录，他在当年上半年的开支已经超过520元；而礼物馈赠的旺季尚未到来，因为订婚仪式和婚礼大多在秋收以后举行。此外，旧历新年期间拜访亲戚的礼物开销（超过200元）还没包括在记

录之内。刘告诉我："实际上，一些客人来是因为以前我给他们随过礼。你在记录上能看到。我们只不过是交换东西而已。"

表3的记录揭示了几个值得注意的地方。第一，这一记录里的28人中有23人参加了刘父的生日宴会并回了礼。其余的人则是由于特殊原因而未能参加。例如，6号住在远离下岬村的县城里，显然不会听说这次没预计要操办的仪式。19号是当地镇政府的干部，由于其特殊的地位而没被期望出席。[1]27和28号是在刘父生日之后收到刘的礼物的。只有刘的表兄（7号）一个人是没有明显理由而未回礼，这使得刘不禁疑心是不是他们的关系出了什么差错。刘认为现在猜测还为时过早。但是，如果刘的表兄不做出任何积极的姿态，比如给个解释或者补礼，或者如果刘决定以在仪式情境中不给他表兄回礼这种消极方式回应的话，那么他们之间的关系可能就会终止了。显然，刘的随礼记录是入礼的凭据单，而他的生日庆典（入礼）礼单则变成他将来必须偿还的借账簿记。

还应指出的是，回礼要比此前收到的礼物大一些。例如，刘的干表兄（10号）的儿子在3月订婚时，刘送了30元现金礼。三个月后，这个表兄在刘父生日庆典上回了40元的礼。类似的情形也可见于刘的好友12号。他在2月初其儿子的婚礼中收到刘40元；生日庆典时他送了刘50元。

表3中的礼物接受者名单也表明，在刘的私人关系网络中，亲属纽带（特别是宗亲）不如朋友关系重要。这是下岬村网络结构的一般特征，下一章中我再回过来讨论这一点。

人际关系出了岔子时，既有礼物交换模式可能会受到影响；然而，面对变化了的人际关系，有很多修正送礼义务的方式。退出交换网络是最简单的策略，但肯定不是最合适的。更为经常的是，村民们继续馈赠礼物，而同时想办法表示他们的不满。下面这个案例就是如此。

1991年7月中旬的一个晚上，当地政府高副乡长请别人将婚礼请帖捎到了我在下岬村的好朋友李先生那里。这个意外的邀请立刻成为我们讨论的中心话题。依我以往的经验，这类讨论的焦点通常是礼物的合适价值以及谁去送它。然后，谈话将转到回忆此前两家交往中一些难忘的事情。令我吃惊的是，那晚引发的头一个问题却是李家是否应该参加婚礼，而且李主张不去。由于我知道15年前我住在下岬时李和高是朋友，这更让我感到奇怪，因此我询问了两家的关系。李妻告诉我，两家虽然不再是好朋友了，随礼关系仍然在继续。最后的来往是在1983年，高参加了李的大儿子的婚礼并送了10元现金礼。所

以，他们的回礼应该是20元左右。

李解释道，因为高伤了他的感情，他想通过不回礼而向高传达一个信号。据李所讲，1988年开春期间，李和一个村民发生一次直接冲突之后辞去了村务职位。此后，他的心情非常压抑。几个月以后，他给二儿子举办了一个隆重的婚礼。包括乡政府干部在内的很多人都参加了婚礼，以示他们对李的同情和尊敬。但是高却没有出席婚礼，而且以后几天里也没出现。李说高的缺席是对他近来失势的势利反应，他觉得这是绝对不该在朋友之间发生的事情。李强调高的缺席令他很是伤心，因为他以前一直把高看作他在乡政府中不多的几个值得信赖的朋友之一。“我并不是要摆平，”高说，“因为现在高和我的社会地位差一截子了。我只是厌恶跟他保持这种随礼关系，而且我想叫他知道这一点。”

李妻同意李的看法，但不同意他的计划。她认为，高不是个好人，所以做事才那么不光彩。“但我们不是那种人，我们也不做那号事。如果不回礼，我会觉得十分难受的。而且，下岬村也不是谁都知道高做的错事，所以也不是每个人都明白你的感受。他们可能认为你太小气，舍不得随礼，或者把你看作不懂怎么和朋友处关系的人。”

最后，此事以一种十分微妙的方式解决了。李没有参加婚礼，他的妻子代表他，托人捎了十块钱礼物送给了高。婚礼那天，李妻去了高的儿媳妇的娘家，送了20元钱作为结婚礼物。十分有趣的是，她探访的这家人就住在高家前面，所以她正是通过当众漠视高家的婚礼来象征性地表达不满。因为她的举动，所有的人都知道是社会差距和感情纠葛使她没能亲自给高送这十元钱礼。李妻既遵从了礼物交换的规则——履行了回礼的义务，又表达了她对受礼者的不满和愤怒。

这个故事向我们表明，长期关系必须通过有关双方的表达性礼物馈赠来精心维持，当相互关系被打断或破坏了，就不得不通过做出额外的努力来重修和好。高没有出席李的二儿子的婚礼损害了他和李之间的友谊，而他随后几天的不露面进一步破坏了他们的关系。尽管若干年后，高向李发出了正式邀请，以期恢复关系，他却没有做任何额外的努力。当然，高的举动可能与他较高的社会地位有关，因为一个来自上级的邀请本身就会被许多人视为关系网建设中的一项珍贵资源。然而，与高的预期相反，李夫妇对高的地位没有另眼相看，他们并不认为一个敷衍了事的邀请足以挽回他们的关系，显然，令李和他妻子气恼的是高在礼物馈赠和关系培养上的行为欠妥。尽管他们意识到高具有较高的社会地位和较大的权力，但他们没有将功利性考虑置于道德和感情因素之上。从一个纯工具性的观点来看，他们的决定是不理性的，为了出一口气，他们既破费还损失了与高的私人关系。然

而，从道义经济的角度来看，他们的行为又是非常合理的，因为他们终结了一份不愿维持的关系，同时又以一份平衡的回礼履行了他们的义务。他们保持了道德上的优势，而把高置于一种不利的位置上。当然，他们不仅仅根据意气或者道德准则行事，而是把公众可能的反应也纳入了考虑，精心部署了他们的行动。显然，理性计算也在他们的决定中扮演了角色，尽管是一个辅助性的角色。

我们可以从上述例子中得出两个结论。第一，在行为层面上，送礼受礼的义务支配了个人的选择及其对礼物交换特定情境的态度。我们可以看出，礼物交换构成了一个道义经济的体系，在那里，道德原则常常超过了经济考虑，就像黄借钱随礼那样。习俗（比如礼物交换）在渗入一个人的社会生活之后，可能会向他施加其独立的影响力。这就是刘的情况，在这种情况下，客人和主人都身不由己地卷入到礼物交换当中。

第二，在功能的层面上，义务性的送礼受礼为村民们提供了一种培养、维持和扩展其关系网的基本方式。詹姆斯·斯科特认为："农民经济余地的狭小促使他选择那些安全的技术，甚至放弃平均水平的收益。社会的方面也是一样，农民原则上谋求尽最大的可能将其经济风险转嫁到其他制度上——破财免灾。"（Scott 1976：35）我们在下岬所发现的代价高昂的礼物交换参与可以理解为是村民们转移经济风险，并从一种可靠的制度亦即关系网络中寻求社会支持的努力。

---

[1] 不过，刘可以指望以后从他朋友那得到报偿——可能是以购买化肥的特别许可证的形式，因为后者掌管着地方的供销社。关于等级背景下礼物交换关系的详细讨论，参见第7章。

礼物馈赠与行动中的关系网络

如本章开头所示，关于中国社会关系网络的早期学术论述，主要集中于个体行动者为了追求私人利益而运用人际关系的策略（例如Jacobs 1979）。关系培养被诠释为权力游戏（Hwang 1987），或创造个人关系网的艺术（M.Yang 1989，1994）。问题是：把礼物馈赠和关系建设仅仅视为个人和家庭为了所欲求的资源而展开的权力游戏是否恰当？即使假定私人利益的追求是主要动机，仍然有必要探究礼物经济怎样扮演这个角色，人们又怎样通过私人网络的机制交换资源。不过，下岬个案表明，乡村社会中私人网络的培养既是一种权力游戏，又是一种生活方式，关系不仅涉及工具性和理性计算，也涉及社会性、道德、意向和个人感情。关系对于下岬村民的丰富意涵，在其经济、政治和社会功能中得到了最好的说明。

经济功能

下岬居民对其关系网络的严重依赖，从经济上讲是由于农业生产和私人资金的需要——自从包产到户以来，还包括不同形式的相互帮助和合作的需要。集体化时期所有的村民不得不在干部的指导下，以一种高度组织化的方式相互合作；现在，下岬村民必须独立解决所有农业生产中的问题，从春耕前的买种子到秋收后卖谷物。农忙时节，在以下六个关键性的、劳动力密集型的工作阶段中，相互帮助是格外重要的：春耕、下种、夏季施肥、割玉米（当地主要作物），收获时节掰玉米棒子以及脱粒。所有这些工作需要劳动分工和效率，因为它们必须在一个有限的时段内完工。互助的形式有两种。两个家庭间劳力的直接交换在地方上被称为“换工”。那些缺少劳动力的家庭必须从他们的亲友处寻求帮助，以后再待机回报；这被称为“求帮工”。

除了这些人人皆需的常规性互助场合，如果一个人要做生意或者从种玉米转向种植经济作物则需要大规模的合作。比如，种西瓜在下种和收获的季节需要许多额外的帮手。做这样的规划时，一个人必须判断在这些关键时刻需要多少帮手。盖房子也需要帮工：通常至少需要100个工作日的帮工。对于那些没有众多关系的人来说，有时候这会带来巨大的困难。最近，把工作承包给专业建筑队已成为解决盖房子问题的一个有效办法，但这只适用于房子的主架，仍有许多其他工作要靠帮工完成。

从经济的观点来看，互助对于主家绝不是无偿的。实际上它的花费并不比雇用有偿劳动力少。东道主必须供应好饭好菜、好烟好酒，

对工作的质量和完工的时间，也很难控制，因为帮助是来自朋友而非雇工。而且，伙食的质量得不断提高，因为主家为了表达谢意，得对帮手们热情有加。这些转而提高了互助的花费。

尽管求帮工花费可观，它仍是社会所接受的办事途径。受访者坚称，能从亲友处寻求帮助时，雇佣外来工是不得体、不可思议的。一些人告诉我，在村里单靠钱不能解决一切，而“这就把我们与什么都靠钱的城里人区别开了”。然而，也有宁愿以商业化方式来寻求帮助的村民，但他也必须遵从社区规则，因为他们是住在村里的。正如一个年轻人向我解释的，一个人雇人去干那些传统上是无偿帮忙的活儿是很尴尬的，因为那是在向世人表明，他在村里没有面子，他的关系几近于零。而且，多数人不会仅仅为了几元钱的报酬而干活，他们宁愿无偿帮忙，以便日后在类似的情况下可以得到同样的回报。在一个关系紧密的乡村社会，私人网络在许多情况下比物质或金钱更珍贵；互助的需要强化了随礼的习俗和关系网络的培养。

依赖于关系网络的第二类经济活动是私人融资。到最近为止，社会主义中国仍没有私人银行，所有的金融资源都在政府的严密控制之下。然而，对于村民来说，融资帮助十分重要——尤其当他们要举办一个重要仪式或投资生产时。由于很少有村民能从地方的银行或信用社贷到款，他们只能依靠传统的信用和贷款体系，即从私人关系网络中得到融资帮助。下岬村民区分了两种私人借款。一种称为“借钱”，不管借多长时间都不收利息；如果收利息，就叫“抬钱”，年利息从10%到50%不等。借入者和借出者之间的紧密关系为融资交易提供了一个道德基础。要利息的贷款也需要私人联系。所有的交易都要靠借出者和借入者之间既存的相互信任，否则，就需要一个中介人负责联系双方，为其建立相互信任和道德义务。关系网络和它的道德价值充当着本地非官方金融体系的基础。

社会保障功能：饥荒的例子

礼物赠送和关系网络也是社会援助体系；它可能以两种方式帮助个体村民渡过生活危机：（1）个人遇到非常情况时，提供诸如食品和避难处等基本需求；和（2）在生命周期的危急时期提供社会援助。关于前者的一个很好的例子，就是下岬村民们从1959年到1961年的饥荒经历。

多少个世纪以来，中国农村人口不断地遭受着饥荒的冲击（见Mallory 1926）。随之而来的苦难成了农民生活的一个部分，因此传统中国就建立了许多旨在对付这些阶段性危机的机构，诸如公共的或宗族的粮仓（见Wong and Will 1991）。家庭和亲属组织也长期充当

了对付饥荒及其他社会压力的重要机构（见Freedman 1966；Skinner 1971）。在过去，社区内部和社区之间的社会交换对于饥荒时期的生存一直至关重要（见Li 1982）。后来这些传统机构消失了。结果，1959——1961年饥荒期间，有成千上万的人非正常死亡（Ashton et al.1984：614-30；Bernstein 1984：350-69；Ding 1989：109-16；Jowett 1987；MacFarquhar 1983）。[1]

从1958年到1960年，下岬的村民们和全国的农村居民一样，经历了最为激烈的生活变迁。下岬遭受的饥荒打击比其他临近社区都要严重，这是因为它在“大跃进”期间很不幸地成了典型村。而这是村支书的激进主义的结果。这个人紧跟每一个使村庄革命化的激进政策，他为了完成高征购额还强迫村民们把他们几乎所有的粮食都上缴给国家。他的工作深得上级赞赏，因而在1959年他作为一名基层代表被挑去参加北京的国庆典礼。村支书个人的荣耀意味着下岬村民们的灾难——他们在挨饿而其领导却正在北京大放卫星。

据村民们讲，下岬是1959年初冬该地区最早粮食告罄的村子。而且，由于所有的私人存粮连同其他财产在公社化期间已经归集体所有，当集体的粮食用尽时下岬的村民们马上就开始挨饿。这持续了几个星期，直至国家接济粮拨到才得到缓解。正是在这个紧要关头上，私人关系网络显示了它们最为重要的社会援助功能。那些和别村的亲朋有着良好关系的村民从他们的关系网络中受益，而那些没有这类人情资源的村民则遭受了严重得多的饥饿，甚至被饿死。

郭先生回忆说他妹妹多次饿得昏了过去，而他在饥荒期间也感到十分虚弱。然而，由于他那嫁到下岬以北40里的一个村子的姐姐的大力帮助，他们家遭灾情况没有别人家严重。尽管也受到饥荒威胁，他姐姐家还是借给了郭家180斤粮食。郭说：“我还清楚地记得我姐夫来我们家的那个晚上，他在自行车上驮了一麻袋玉米。那救了我们全家。”在另一个个案中，一位村民荒年前在他家藏了一些粮食。当村民兵挨家挨户搜查粮食时，他由于和民兵队长的友谊而得以保住其粮食储存。这使他们家半年没有挨饿。我在1991年调查时，搜集了不下20个借助他们在下岬村外的关系网络帮助而得以受苦较少的个案，以及四个由于户主与村干部或民兵的私人关系而成功地隐藏了粮食的案例。毫无疑问，关系网络在帮助家庭渡过饥荒方面起了重要的作用。

与此形成尖锐对比的是，那些没有村外关系网络的村民受尽了饥饿之苦。由于没有村外关系网络，一位59岁的妇女饿死了。[2]这些村民大部分是普通的政治积极分子，即，他们在土改和接下来的运动中积极地响应共产党的每一个号召，但他们既不是干部也接近不了干部所控制的资源。他们是贫穷的、缺乏竞争力的雇农，是从前乡村社会

中的边缘分子；因此他们在土改时很容易被干部动员起来。1949年革命以前他们的关系网络就比一般人的小，因为他们的经济困境使他们没有能力培养个人关系网。革命以后，他们是愿意接受共产党所倡导的新人际关系模式的第一批人。共产党批判传统的私人关系网络，而倡导一种新型同志关系模式（见Vogel 1965）。尽管这些村民以村党支部为中心而形成了一个政治积极分子群体，但他们的私人网络却较过去小了。而且，由于在政治活动中的过激行为，他们也得罪了许多人，这使得他们在村中更加孤立。遭饥荒打击时，他们中的多数人才发现自己处于几近无助的境地：他们那基于同志关系的网络没给他们带来任何粮食或钱物的实际帮助，而又很少有私人关系可以求助。结果，他们除了等国家的救济粮外别无其他的选择。

家庭与亲属网络对付饥荒的功能，在有关社会危机的学术探询中已经得到承认（如Dirks 1980；Jelliffe 1971；Prindle 1979：54；Torry 1979：520）。对1944——1945年荷兰饥荒的经验研究证明，在最困难的时期亲属和朋友网络可以在获取食物方面发挥重要作用（见Stein et al.1975）。

下岬村的个案为说明亲属和朋友网络在应付社会危机方面的积极功能，进一步提供了经验的证据。这在道义经济中尤为重要。正如斯科特所指出的，“在直系亲属以外存在的关系网络和机构，在农民生活的经济危机期间可能而且的确常常充当了减震器”（Scott 1976：27）。毫无疑问，所有在灾荒期间相互扶助的例子（如郭的个案），都是在那些先前与他们关系网里的其他人交往密切的人们中发现的。道德义务，连同先前的社会交换所造成的人情债务，创造了一种高度可靠的紧急援助机制。在郭的个案中，他姐家冒着自家挨饿的风险而帮助郭家，是因为他们在道义上和社会交换上有义务这样做。

爱泼斯坦（Epstein 1967）和彼特·普林德（Prindle 1979）的研究都表明，印度农村的饥荒威胁增强了当地人的互惠联系；而且，扎马尼（Jajmani）体制也被危机时期对相互援助的需求强化了。与此类似，1959——1961年的饥荒经历教给下岬村民一个难忘的教训：关系网对于困难时期的生存是至关重要的。正如一个受访者所言：“不管什么时候，我们老百姓总是吃亏，除了实在亲友以外谁也靠不住。”

饥荒以后，传统的交换模式和仪式操办的复兴（如第8章讨论的订婚礼的精心置办）绝不是偶然的。即使在“文化大革命”中对传统文化和习俗的激进攻击期间，礼物馈赠和关系网的培养仍然活跃在农村生活之中。因此，下岬居民社会交换活动的持续和他们的饥荒经历之间的关联是无论怎样强调也不会过分的。

社会支持功能：生命周期仪式的例子

诸如婚礼与葬礼等生命周期仪式，构成了关系网充当社会支持系统的另一领域。某个人在乡村社会中的社会地位与位置，生动地显示在客人的出席数以及在仪式期间这些客人所展示的精神支持上。按照当地习俗，来参加的客人越多，待的时间越长，主人的社会声望和“面子”就越大。看热闹的人们也受到欢迎，因为他们会让仪式显得更喜兴。客人们向主人赠送完礼物之后，理应尽可能地参与仪式的举行。他们还可能在仪式场合中彼此聊天，或者以某种方式帮主家的忙。最低限度，他们应该停留到足以表明对主家的精神支持时。这在葬礼中尤其重要，因为在那种场合没有为吊唁者准备的酒席。

在1991年的田野工作中，我得以观察了下岬村的三次葬礼。其中的两次按当地标准来说是正常而成功的，因为在为期三天的仪式的每个重要时刻，仪式场面上都满是客人、送葬者以及旁观的人们。第三个葬礼则被村民们认为是失败了。主人因对死者（他丈母）的慢待而名声不佳，其他村民认为他不懂人情。他意识到不会有太多的吊唁者来他家，因此把三天的葬礼仪式简化为两天，试图避免被亲朋忽视的尴尬场面。即使如此，葬礼也变成该村民的灾难，因为只有很少的人来送葬而且除了这家人外没人陪同去下葬死者。村民们表达他们对一个人行为的不满的典型方式，就是在重要场合故意地孤立那个人。

有人告诉了我在1990年发生的另一个案。一个人不孝敬老母，甚至通过限制食物供应来虐待她。当他母亲在84岁时去世后，许多村民表示了他们的不满：他们在简单地吊唁完死者后就马上离开仪式场合，甚至不问候主人。据主人最好的朋友讲，在吊唁当天的几个小时中，场面上只有两个客人（其中包括他在内）。尽管随礼的记录最后显示至少有不下150位客人来吊唁过死者并赠送了礼物，然而却只有十几位客人参加了埋葬仪式。对主人来说这是极为尴尬的事情。客人们对葬礼的联合抵制，也让主人在社区里丢了面子。

在河北省一个我进行过短期调查的村子里，村民们以类似的方式惩罚了社区中一个最能干的企业家。这个人是个成功的建筑承包商，而且他依据非个人化原则与纪律组织他的建筑队。从这个意义上说，他是一位改革弄潮儿。他的工人们能获得可观的收入，但是他并没有赢得乡亲们的赞誉。因为他对待工人们非常冷酷，并毫不留情地解雇不合适的工人而不顾及私人关系。结果，他在村里得罪了很多人，还毁掉了他的关系。这位企业家的父亲去世时，没有人参加葬礼或者在仪式中帮他的忙。即使他有钱并乐于付酬，但还是找不到足够的人手把棺材运至坟地。最后，他只得拜见村里的长者并乞求原谅。自那以后，这个人离开了该村去为一个城建队工作，并永远放弃了在村里出

人头地的雄心。

政治功能

最后，礼物馈赠和关系网络在地方政治中以及在发生各种争端时也是十分重要的。对村干部来说，培养和上级的良好关系至关重要。横向网络的建构有助于干部们行使他们的权力和维持官位，因为村干部们与每个地方的政治家一样都需要支持者和同盟。即使集体选举尚未涉及礼物交换（见Jacobs 1979），关系网络也能创造和毁灭某个政治联盟。第7章分析礼物交换与社会支配的关系，对这个问题会详细论及。在这里我将探讨这一问题的另一面，即关系对于普通村民而言的政治意涵。

当村民们和村干部或者地方政府办事人员发生冲突时，一个比较大的私人关系网络可以充当他们的保护机制。那些拥有广阔而密集的关系网络的人，在村子里拥有比较高的地位。他们受到村干部的尊敬，并能够对地方事务发挥影响。例如，自1949年革命以来，一位裁缝始终单干。即使是在最激进的时期，他也被豁免了集体劳动和开会的义务。他的秘密武器很简单：他在村子里培养了最庞大的交换网络，以致村子里的所有干部和其他有影响的人都是他的关系网上的结点。他作为一名职业裁缝的独立地位，为他维持并扩展关系网络提供了坚实的经济基础。而网络转而又保护他免遭政治批判，从而保障了他的生财之道。

曾经有过几例村民们与地方干部发生冲突，但是通过调动他们的私人网络而获胜的情况。在一个我得以目击的有趣案例中，一位寡妇被人怀疑偷盗公家的树木。当两个地方警察试图没收她家的摩托车作为罚金时，双方发生了身体的冲撞。这个寡妇斥责警察打她，并宣布她将动用县公安局的私人关系惩罚这两个冒犯者。尽管没人知道她是否有掌权的亲戚，地方警察还是决定不去冒犯上级的权威，并怂恿村委会给寡妇50块钱作为赔偿。虽然如此，公安人员不想在村子里丢面子；两个星期后他们以赌博的罪名拘留了寡妇的儿子，还要求寡妇交300元罚款才放她儿子。寡妇看来是失败了；然而令所有人吃惊的是，她去了县城，并带回来一张县政府某官员开的条子，上面要求当地公安局退还她的钱。这个案例说明，最重要的自我保护手段是培育一个比较大的个人关系网络。

---

[1] 遗憾的是，1959——1961年的大饥荒（Ashton et al.1984：614），仍然是一个有待深入开展的课题，这主要是因为缺乏确切的材料。然而，至少有一份报告1989年在中国出版，题目是《乡村三十年：凤阳农村社会经济发展实录（1949——1983）》。该书基于地方政府档案、会议记录和未出版的调查报告写

成，是一份珍贵的史料汇编。关于“大跃进”和随之而来的饥荒，读者从中可发现关于群众动员、公共食堂、大炼钢铁、深翻土地、饥荒、非正常死亡的详细记录（参见Wang et al.1989，尤其是164——203页）。

[2] 据村民们说，那是可以直接归因于长期饥饿的三个例子中的一个。然而，有十多起死亡是由饥饿或营养不良引起的各种疾病造成的。

5 乡村社会中的关系结构

人类学关于礼物交换的研究，主要关注的是交换方式和社会结构之间的关系。[1]受莫斯启发的交换理论，将礼物馈赠视作一种创造、维持并强化各种社会关系的文化机制。这些社会关系可以是合作性的、竞争性的抑或敌对性的（Mauss 1967）。因此，在社会整合的辩证过程中，礼物交换与人际关系是紧密相关的。正如萨林斯所概括的：“实物流动和人际关系之间的联系是相互的。某一特定的社会关系可以界定物品的既定运动，但某一特定的交易也同样能促成特定的社会关系。如果说朋友创造出礼物，那么礼物也创造了朋友。”（Sahlins 1972：186）

沿循这一理论传统，下面的探讨将从下岬村民的关系概念开始。关系是地方世界的动态结构，它可以通过无止境的礼物交换过程来加以最好的说明。接下来，通过分析礼单所记录的人际关系模式，来考察关系网络的结构特征。最后，我将讨论姻亲联系和社区关系在下岬村民的关系网络中所扮演的重要角色。我的发现对宗族范式在中国北方农村社区的适用性构成了严重挑战。

---

[1] 贝夫在其对交换理论的总评中，区分了结构主义视角和动机分析视角。前者主要与人类学家相关，后者则主要在社会学家和社会心理学家中流行（参见Befu 1977：206-7）。

本土的关系概念与地方的小世界

在整个调查过程中，我都为下岬村民们感觉其关系网络的方式所吸引。每当我讨论礼物馈赠主题或者别的社会交换形式时，村民们就总是以这种或那种方式涉及“社会”这个说法。一位受访者把他家关系网络的扩展解释为“在社会上混得好”的征兆。私人关系被叫作“社会关系”，而那些在社会交换的情境（诸如婚礼或社区仪式）中活跃的人们则被称为“社会上的人”。[1]应该指出，对于村民们来说社会这一范畴并无清晰的界限。在关于北京或者村外其他地方发生的事情的讨论当中，社会一词可能是指整个国家。当村民们在讨论社区事务时，这个术语又被用于指称他们的村子。然而在多数情况中，社会可能是意指围绕某一个体的私人关系这种关系网络。这是身处地方性世界之中的村民们理解关系的通常方式。

界定某一关系网络中不同私人关系之特点的地方范畴有三个：（1）“实在亲戚”，（2）“靠得住的”和（3）“一般亲友”。根据当地的定义，我把这些术语分别译成关系网的“核心区域”（personal core）、“可靠区域”（reliable zone）和“有效区域”（effective zone）。“实在亲戚”由一个人的家庭成员组成——亲近的族亲与姻亲——比如兄弟姐妹、亲姑舅表亲以及妻子的兄弟姐妹。这一群体也是一个人的亲属网络的中心，这个圈子里的所有人既通过血缘同时也通过相互的责任与权利而联系在一起。“靠得住的”由一个人的好友

们组成。核心区域与可靠区域之间的区别并不是很清楚的，因为最好的朋友可能被认为较亲戚还要亲近，从而可能进入一个人私人关系的核心。与前两个范畴不同，“一般亲友”包括了更多的人，而且在吸收新成员方面也更为开放。所有的亲戚、朋友、同事以及一些屯亲，都包括在一般亲友之内。一般亲友在理论上可以扩展到整个村庄社区的范围，因为乡邻关系（coresidence）以及成员意识也提供了相互扶助和其他交往的必要渠道。然而实际上很少有人能把整个村庄纳入到他们的私人网络之中，因此村民们通常把乡村社区视为私人关系的外围。

根据访谈和礼单分析，我在图1中呈示出关系网络的结构布局。应该指出的是，这些关系区域的划分在实践中只存在于社会互动——特别是礼物交换——的动态过程之中。图1实际上再现了一个象征空间，它依据私人关系可靠性程度的不同而被划分成几个区域。一个个体村民的地方世界，由核心区域、可靠区域、有效区域以及村庄共同体组成。越过这些区域，这个人将进入外部世界。原先的关系在那里

几乎毫无用处，他（或她）不得不求助于短期的、工具性送礼活动。在这种情况下，关系变成了一种办事的手段；而在村庄边界内则不能这样做。这一基于可靠性的象征空间不仅包括了亲属关系，而且包括其他的个人纽带。因此，它不同于萨林斯著名的原始交换模型。萨林斯（Sahlins 1972：199）将亲属距离作为决定三种互惠类型的主要社会变量，这三种互惠类型是：一般互惠、均衡互惠和否定性互惠。该模型的主要问题是，亲属的亲近度（proximity）并不总是必须导致慷慨的行为；而且，在特定情境下，人们会对客人们、生人乃至潜在的敌人表露出非同寻常的热情。莱博若批评萨林斯道："他把亲属距离、社交能力和慷慨这三个变量看作是完全重叠的部分，仿佛它们必须彼此聚合在一起；而这三个变量本来应该被看作是部分地重叠。"（Lebra 1975：552）

馈赠场合[a]	核心区域	可靠区域	有效区域	村庄社区	村庄以外
生育庆典					
流产					
妇女绝育					
订婚					
婚礼					
盖房					
生日典礼					
葬礼					
祖先祭祀					
偶然的庆贺					
秧歌舞[b]					
互访					
拜新年[c]					
挂线[d]					
孝敬					
压岁钱					
探望病人					
食物交换					
爱情信物					
间接付酬					
溜须礼					
上油礼					

图1 礼物馈赠关系与关系结构

注：箭头表示在每一送礼场合中所牵涉的私人关系的跨度。关系依据可靠程度分组，从最可靠的（核心区域）到可靠性最低的（村庄以外）。

a 这些送礼场合及其情境，除了祖先祭祀以外均已在第3章中详细地讨论了。

b 年度的游行，其间下岬村民们要向游行参与者赠送礼物。

c 一种要求新婚夫妇在旧历新年期间拜访近亲的地方习俗。

d 一种要求新婚夫妇生了头一个孩子以后拜访近亲的地方习俗。

图1呈现出几个有趣的地方。首先，关系区域实际上的边界是在礼物交换的动态关系中维持的。在既定关系网络中，离中心越近，牵涉的送礼关系就越多。核心区域这一个人关系网络的最为基本也最为重要的部分，涉及除工具性送礼活动以外的所有礼物馈赠活动；工具性礼物主要是被用在社区界限之外。在可靠区域与有效区域之间存在一个弹性地带，在那里人们得以调整他们的相互关系。关系网络的规模，主要依据个人扩展他（或她）的可靠区域和有效区域的努力而变化。

其次，在某些情境中存在清晰的界限，它通过图1中不带箭头的直线反映出来。针对祖先祭祀（第9条）的礼物馈赠严格限定在父系近亲，或者如村民们所说的五服以内；而作为一种年度游行的秧歌舞则包括所有村民，从而代表了整个村庄社区。第3章讨论的爱情信物主要与婚姻有关，因而象征了婚姻家庭的边界。换言之，这些礼物馈赠关系分别界定了夫妇结合体（conjugality）、父系继嗣（patriliny）和社区，从而代表了一个人的基本社会关系：姻亲关系、父系亲属关系和乡邻关系。

第三，和表达性与工具性送礼活动之间的分界相平行，可以在村庄社区与外部世界之间画一条清晰的线出来。正如图1中所示，除了最后三类礼物交换以外的其他所有礼物交换，都属于表达性的礼物类型；而所有的工具性送礼关系都越过了村界。到目前为止，学术界的注意力主要集中在后三种礼物特别是贿礼（第22条）之上。显然，行贿的礼物馈赠只是众多送礼关系当中的一种而已。因此，那些仅仅（或者主要是）基于贿礼分析的早期研究，难以全面把握社会生活中的关系网络。

第四，许多礼物关系是无限度的（在图1中以箭头表示），尤其是婚礼和葬礼情境中的礼物馈赠关系。间接付酬与行贿礼提供了把村民们和村庄外部的人连接起来的最有代表性的机会。在很多村外的礼物馈赠情况中，市场交易和礼物交换混合在一起，这时货币礼物既作为报偿又表示感激，例如雇请民间乐队，或者找中医看病。通过这些

交换以及其他市场交易，村庄和外部世界相连接。另一方面，个人关系网络中最为重要的部分仍然是在村界之内。因此，对多数村民的生活而言，关系是个人的地方性世界或者他们所说的“社会”。这种概括关系网络的本土方式，可以从人们对于“死门子”的态度中得到更好的说明。

既然关系网对于下岬居民在村内确立他们自身来说至关重要，那么那些没有培养这种网络的人无疑被置于不利的地位。当地把这些人叫作“死门子”——与“走后门”这一著名术语一样，这里的“门”意指私人联系或关系。这些人一般被认为“没有任何的关系”，或者“不会做人”。后一指斥听起来更严重些，但含义是一样的，即：这个人未能在社会中确立一个受人尊敬的位置，从而暴露出对于为人处世的无知。因此，“死门子”象征了这些人的无能和死板，从而在更深的层次上象征了他们在社会交换与网络建构领域中的社会性死亡。

值得注意的是，我在其他地方也发现了类似的本土用语。在河北省的北部，那些极度内向、不能维持私人网络的人被叫作“死皮”，而在山东省的农村地区则叫“死性”。应该指出的是，“死”在所有这些情况中都被用作修饰词。考虑到中国人对冥府凶险的普遍信仰以及与此相关地对死者的畏惧（如，参见J.Watson 1988b），这些用语的否定性内涵就显而易见了。与此形成鲜明对照的是，那些在网络建构方面积极而能干的人则被广泛地描述为“活”，其字面意思指灵活、活泼、朝气蓬勃。例如，说某某人“路子很活”，意思是指有很广泛的私人关系，因而是非常能干的、灵活的、重要的。在这里，汉字“死”和“活”构成了在死板与灵活、无能与能干以及最后在（社会性的）死亡与生存之间有趣的二元对立。关系网络的社会重要性，在这些描述性用语中得到了充分的表现。

社会交换和网络建构方面的失败，其不利不只限于口头上的表达，还有社会的制裁。通常，那些没能履行其礼物馈赠义务和其他形式的社会交换的人在村里会受到大家的孤立，而在个人危机时期这种孤立就会变成严重的社会制裁。我曾目睹了一对夫妇极度尴尬的处境：妻子做了结扎手术，却没有一个人来探望她。一些村民认为这两口子是自作自受。因为妻子的高中学历，可能也因为丈夫经常在城市打工，他们不喜欢农村的生活方式，尤其是无止境的礼物交换过程。他们故意逃避参加村庄的典礼，并最终在他们的危机时期使自己受到了孤立。正如在第3章中所描述的，妇女结扎已经促发了一种新的仪式，经受了手术的妇女会被众人探访并收到礼金或实物类的礼物。该仪式旨在补偿妇女们在身体和精神方面（力量和气）的损伤。它还提供了一种有效的情感慰藉方式；在这种情况下没有客人探访或赠送礼

物就意味着没有人真正关心他们的危机。这令那位妻子特别伤心，因为她是那么需要援助。

在一些年长村民中也能发现类似情况。50多岁的陆先生，就是下岬的“死门子”之一。他话不多，也不和村民们来往。一些村民认为其怪僻是由于他家的地主成分，成分不好在集体化时期曾经给他带来了极大的麻烦。1991年春我到下岬村时，陆正为他儿子准备婚礼。两个月以后他还筹不够用于仪式的钱，而且他还担心能有多少人来参加。从外村人那里借了一笔高利贷后，他终于还是办成了这个典礼。然而，下岬村民们认为这是十分丢面子的事情；由于缺乏社会关系，陆只得诉诸最不光彩的筹钱方式。一般来说，很少有村民需要靠高利贷来操办一次婚礼：由于婚姻是人一生中最重要的事情，所以亲朋好友通常有义务来帮忙；而且因为在婚礼期间会收到一笔可以预计的礼钱，婚礼借贷由于其迅速偿还的可能性而应该是保险的。

在陆这一案例中，只有八十几个客人参加婚礼，这个数字还不及这种场合平均数的一半。由于怕丢面子，陆没有透露礼钱的总额。多数村民断定礼钱不会超过600块钱，因为礼金格外少——从四块到十块不等。这事在村里被议论了相当长的时间，说明关系网络在公共领域中的重要性。

---

[1] 汉语中“社会”原来是指（1）典礼情境中的表演活动，或（2）具有共同利益的人们所组成的小群体。参见《辞源》第2263页（商务印书馆，1981）。而作为现代社会科学术语的“社会”则是来自于日本。

关系网络的型构

村民们的关系网是如何构造的呢？非常幸运的是，当地保留礼单的习俗为这个问题的解答提供了文献证据。在对住户的分层抽样基础上，我选择了43份礼单并将其变成一个总计有5286次个人礼物来往的计算机数据库。为了理解这些礼单所反映的社会关系，我走访了这些礼单的物主，并请求他们描述他们与馈赠者间关系的性质。这样我得到了43张生动地显示了下岬村中人际关系的内容和型构的社会关系图纸。更重要的是，这些关系图主要基于村民们自己对其私人关系的界定。我们将看到，这给我们对村庄社会中社会关系的理解带来了新的启示。

我选择了集中分析1988年5月许先生次子婚礼的礼单，因为就牵涉的社会关系而言它是最复杂的礼单之一。1991年时许49岁，他被视为下岬最有才学、能干和受人尊敬的人之一。他出生于下岬的一个小姓族群，更糟的是，他父亲在土改时被错划成了富农。尽管一年后纠正为上中农，他家在很长一段时间里仍然受到亲戚们的孤立和其他村民的歧视。而且，他父亲内向、不谙世事的个性造成了一个异常小的社会关系网络，这使得许家更为孤立了。1963年他父亲开始盖房并请求集体帮助时，队领导拒绝了他的要求；再三恳求也换不来队友们的同情。这被理解为对他父亲不会为人、行为古怪的惩罚。

这家所遭受的社会压力，却成了许先生要在村子里出人头地的一个强烈动机。他在学校和在集体中都拼命干活，以期“爬上一个较好的社会位置”，他后来这样跟我解释。最终，他被认可是一名上进青年并被提拔为干部，这确保了他的政治地位，而且为他打开了扩张其关系网的大门。最后，他抵达了村庄权力结构的顶峰，当了九年的村党支书，1988年才从公职上退下来。他妻子从60年代中期起就是村小学老师，被认为是一个社交天才。她全权负责所有的礼物馈赠和邻里间的往来，并且在网络建构方面取得了长足的进展。许的成就的另一标志是，他大儿子在当地的供销社谋得了工作，而次子则参了军。因此，在1988年他的次子结婚时，许有足够理由感到自豪，因为他已经完全改变了他家在村庄社会中的地位。表4所展示的婚礼礼单，证明了这一点。

表4　许家婚礼礼单，1988年

随礼人与许的关系	客人数（依礼物价值）						
	4—5 元	10 元	20 元	30—40 元	50—60 元	100 元	客人总数
1. 叔丈		3					3
2. 亲家		1	3	1			5
3. 姐夫		6	6	1		2	15
4. 内弟		6	2		2		10
5. 连桥		3	5				8
6. 外甥姑爷		1	3	1			5
7. 长子的内弟	1	1	3	1			6
8. 长子的其他姻亲	3	2	3				8
9. 妻甥		8	1				9
10. 叔叔			2				2
11. 堂兄弟		4					4
12. 姑表弟		1	3	2			6
13. 舅表弟			3				3
14. 外甥		6	4				10
15. 干亲		6	3		1		10
16. 屯亲	92	37					129
17. 村里的朋友		4	7				11
18. 村外的朋友		16	10	4	4	1	35
19. 同事		8	3	1			12
20. 妻子的同事		6	1	1			8
21. 长子的同事		11	4				15
22. 次子的朋友		6	3				9
总计	96	136	69	12	7	3	323

需要说明的是，表4以及后面所有的表格都是以主家家长为中心来界定人际联系的，除非是另有说明。而且，所有的礼物均是以男性家长所代表的家庭的名义来登记的，比如姐夫或外甥姑爷。尽管女性参加的赠礼仪式并不比其丈夫少，礼物也是这样登记。

在交换理论中，礼物可以被视为人际关系的标识或者如欧文·戈夫曼（Erving Goffman）所称的“纽带符号”（tie-signs）（1971：194），因为礼物来往即是馈赠者和接受者间关系之性质的证据。我在这里关注的主要问题是许家社会网络的型构。我们先检查一下这份礼单，确定所涉关系的种类。礼单上一共有320位随礼人，分属22种不同的关系范畴。这些范畴又可以分为两种基本的私人联系类型：继承来的关系和创设的关系。前14种范畴所表现的是一个人从自己家或

配偶家继承而来的主要社会关系。

与先在的亲属关系不同，后七种私人联系是通过个体的努力而创建的——我把它叫作非亲属关系。在许的礼单中，第16个范畴“屯亲”的字面意思是“乡亲”；“屯”是当地对“村庄”的叫法，而“亲”的意思是“亲属”以及“亲近的”或“亲密的”。不是每个同村人都能算作屯亲，只是那些或多或少被视为熟友的人才算。在这一意义上屯亲不同于纯粹的共同体关系，它仍是一种通过个人培育而创设的私人关系，而非每个生养于社区中的人的一种先在的成员资格。当地在过去把纯共同体关系叫作“同屯”，集体化时期则叫“社员”或者“队友”。如果屯亲译成“亲密的同村人”，最初的涵义就有部分的遗失，即乡亲关系与亲属关系的相似性。第17至22种范畴指涉通过各种渠道建立的友情关系。在人类学的文献中，村庄共同体中的友情常常被认为是比亲属次要的关系。然而后面我们会看到，在当代下岬社区中，友情仅在这一意义上是第二位的，即它是通过个体努力而建立起来的，因而不能代代相传。在功能上，志愿建构的友情和屯亲关系与先在的亲属关系同等重要。

第15个范畴“干亲”介于以上两种基本类型之间。考虑到干亲是以家庭或个人之间友情关系为基础确立的，我便把它归入了朋友关系或非亲属关系这个一般范畴。在社会主义阶段，拜干亲的习俗逐渐在这个地区绝迹了。然而从50年代后期开始，特别是“文革”以后，结交朋友成了在青年一代中被广为接受的社会习俗。恰如所料，朋友们彼此赋以亲属关系的称呼。一些年长村民在被问及当地的干亲习俗时说：“干亲按今天的说法就是好朋友。”

许的礼单构成显示出两类基本的私人关系之间不均衡的比率。如表4所示，94人和许有各种亲属联系，这仅占全部323位客人总数的29%。而且，69人系姻亲，因此占绝大多数；而父系亲属则相对较少（总数的6%）。与被视为一家人并且是靠天然的和道义的纽带紧紧束缚在一起的宗亲不同，姻亲们可以轻易地调整和操纵他们之间的关系。因此，姻亲关系需要更多的努力来维持和发展。在许的礼单上姻亲的数目很大，这表明许和他的姻亲们联系紧密。

与此形成了鲜明对照的是，有229名客人和许家系非亲属关系。即使我们保守一点而不把干亲算在朋友关系范畴里，非亲属的客人也有219名，差不多是有亲属关系的客人的2.5倍。而且，其中有129位是屯亲。非亲属客人的数目如此庞大，确证了许的说法：他们是从一个非常低的起点开始建构交换网络的，而他们的成功主要靠的是他们自己的努力而非父母的遗赠。根据许的案例，我们可以假定一个人在发展社会关系网络方面的成就可以通过礼单从三个方面来判别：交换

网络的规模、姻亲的比例以及亲属与朋友关系间的比率。这些假定将由下面更多的案例来检验。

现在我们转到许的礼单中反映出的另一特点，即几种非传统的私人关系类型的出现。除屯亲以外，有90位客人是许和他妻子的朋友或同事，几乎与他们的亲戚一样多。如表4所示，许在下岬村确认了11个朋友，并把他们从屯亲这一比较模糊的叫法中区分了出来。事实上，当许和我讨论他的礼单时，他十分小心地界定朋友范畴，犹豫了好一阵子后才把两个人的位置从朋友改成屯亲，然后又改成朋友。许答复我关于这二者之间的不同的问题时说，朋友比屯亲更亲近也更可信赖。因为一个人跟朋友的联系不仅是靠义务，而且是靠相互的理解和感情。

在这里也值得指出来，许有35个住在别村或城里的朋友。其中两个是许的中学同学。那时他是学生会的主席，他们是他的好朋友。当然，许在村外的朋友多数是通过同事关系认识的——许20年村干部生涯的一个副产品。例如，上了100元钱礼的那个人，是当地镇的前党委书记，现在是县政府的主要领导。尽管他们的社会地位差距很大，两人的友情却多年不变。礼单上还显示，六名城市里的朋友出席了婚礼。由于城乡之间加剧了的不平等，以及直至80年代中期的对农民向城市迁移的法律限制，[1]与城市亲戚保持良好的关系在村民中不仅被认为必要，而且是一种荣耀。城市朋友被视为是积累的社会资本。

在农村社会中，同事构成了另一非传统的范畴。据我的观察，集体化在下岬村和在大多别的地方一样，导致体力劳动特别是农活的贬值（Yan 1992a：6）。结果，普通的村民并不把一块干活的人视为同事，而村干部则彼此以同事相视。因此，声称自己有同事一般暗示了较高的社会地位，就像许的情况。在他从礼单中确认的12个同事当中，有十名是邻村或当地镇政府的干部。其余两人则是年轻时跟他一起干活的民间乐手。然而应该指出的是：作为自改革以来农村经济多样化的一个结果，许多村民已经从事不同的非农职业，而同事的观念正开始传播开来。比如，一位受访者认为他的几个朋友是同事，因为他们都拥有小型拖拉机并从事运输业。

由于许的妻儿都从事非农工作，他们有自己的社会关系，而且在许多情况下，这些关系和正式的家庭来往无关。譬如第21和22种范畴中的24位随礼人，他们来参加婚礼只是由于他们和许的两个儿子的好关系。所以，我认为他们的礼物是个体化的礼物。在这个方面，许的情况不同于农村关系网络的传统类型。传统的关系网络一般以男性家长为中心，因为所有的家人都从事同样的劳动：在村里种田。然而许的情况在今天的下岬绝不是唯一的，在我的样本礼单中我发现了69例

个体化的礼物来往。随着农村地区的经济发展和工业化，更多的农村剩余劳动力将从事非农产业，从而建立起家庭界限以外的网络。可以预计，越来越多的个体化礼物将会出现，而且农村家庭的网络将会变得多线化、多元化，就像城市家庭的情况那样。

现在我将讨论许家礼单所传达的另一特点，即：通过礼物的价值反映出来的许和每位送礼者的亲近程度。一般而言，馈赠者和收受者的关系越亲近，礼物就越是贵重（见Cohen 1976：159）。许的礼单为我们检验这一观察提供了具体的资料。我们看到，尽管礼物的价值从5元到100元不等，但多数是集中在前三类，即5、10和20元。表4底端的数字显示，96位客人赠送了4——5元的财礼，136个人上了10元的礼，总共91个人给了20元或者更多。在1988年时，10元似乎是普通的婚礼礼物，5元是小礼，而20元则算大礼了。在129个屯亲中，92人送了小礼而其余37人送了一般水平的礼物；相比起来，94位亲属中则只有四人是小礼，多数赠送了20元甚至更大的礼。据此可以这样说，屯亲的关系位于许的私人网络的外围，而亲属关系则处在里圈。

那么，谁是最慷慨的馈赠者呢？据下岬的村民说，最大方的礼物来自姐夫、内弟、连桥以及最好的朋友。对好友之重要性的认可，标志着村民对私人关系网络的认识方面的一个新发展。这些说法在许的案例中得到了很好的证明。赠送最大礼物（100元）的三位上礼人是许的两个姐夫和他最好的朋友（上面提到的那位县里的干部）。我们发现，在赠送了价值50——60元的礼物的七人里面有四人是许的朋友，两人是许的内弟，最后一位是他干姐夫。[2]在相同的亲属关系范畴中，人们由于实际的亲属距离远近不同而可能赠送不同的礼物。比如，在划入姐夫一类的15个人里，三个赠送了“上礼”（100元和40元）的是许的亲姐夫。其余12位系许的堂表姐夫，他们随大流赠送了普通礼。最后还应提及的是，父系亲属通常不随最大的礼。在许的案例中，他叔伯兄弟们送的是普通礼（10元），两位叔叔则每人送了20元。

表5　下岬村私人网络的构成

馈赠者与接受者的关系[a]	许的礼单		其他礼单	
	客人数	%	客人数	%
1. 姻亲	69	22	1043	21
2. 族亲	6	2	497	10
3. 父方亲戚	16	5	199	4
4. 母方亲戚	3	1	149	3
5. 干亲	7	2	49	1
6. 屯亲	129	40	2384	48
7. 朋友	46	14	447	9
8. 同事	44	14	198	4
总计	320	100	4966	100

a 馈赠者和接受者之间的亲戚关系或其他社会关系，是从接受者的角度来看的。“父方亲戚”指接受者的姑姑们和她们的子女；“母方亲戚”指接受者的舅父姨母们及其子女。这些范畴以同样的意义用于表6和表7。

表6 夏家和非夏家之间私人网络的比较

关系[a]	夏姓家族的礼单		其他家族的礼单	
	客人数	%	客人数	%
姻亲	124	19	422	19
族亲	138	21	211	9
父方亲戚	32	5	98	4
母方亲戚	15	2	59	2
干亲	3		25	1
屯亲	260	41	1157	51
朋友	49	8	175	8
同事	24	4	127	6
总计	645	100	2274	100

a 见表5的说明。

我对其他42份礼单的分析进一步支持了上述结论。表5总结了这些结果，并和许的个案进行了比较。浏览一下两者中的馈赠者，我们看到第1——4类关系范畴中的亲属关系，构成了许的案例中馈赠者的30%和其他42个案例中的38%；第6——8类范畴的朋友关系占许例中的68%和其他礼单中的61%。在亲属体系中，姻亲在许例中占22%，超过族亲（2%）十倍还多。当然，有人可能认为，如此鲜明的对照是由于许属于一个小父系亲属群体这一事实。但其他42个案例中的模

式是相似的，姻亲（21%）数量是族亲（10%）的两倍多。在所有案例中最大的馈赠群体都是屯亲；屯亲比例在许例中相对较小可以由更多的朋友和同事卷入来解释。

考虑到许和调查样本中的其他个人属于只有少量族亲的小姓群体，我在表6中对最大的宗族夏家和其他群体进行了比较。因为一个人的社会网络可以通过出席婚礼仪式的客人数而得到最好的说明，所以这里比较的17份礼单全都是婚礼礼单。族亲的数量在这四份夏家的礼单上稍稍超过了姻亲（21%比19%），这并不奇怪，因为在下岬有100多户夏姓居民。就非夏姓家庭而言，姻亲与族亲的比率（19%比9%）基本与表5一致。然而真正令人奇怪的是：在夏姓家族（的礼单）中，亲属礼物馈赠者（1——4类）的数量少于朋友馈赠者（6——8类）的数量。这一事实表明，在建构私人网络方面，甚至夏姓家族也必须主要依靠通过个人努力而创建的非亲属联系。事实上，在这四户夏家的每份礼单中，族亲的数量都少于40人，这意味着至少有60%的族亲没有参加婚礼。在对夏姓与非夏姓的比较中，唯一值得注意的不同在于屯亲和族亲的比例。由于非夏姓只有很少的族亲，他们与屯亲的私人联系数量超过了与族亲的联系数量也就不足为奇了。

总而言之，考虑到各种因素，表5和表6中私人网络的整体结构尽管不完全一样，但是非常地接近。这表明，上面对许例的分析具有相当的代表性。下岬村社会网络的结构特征是：对朋友联系而非亲属关系的严重倚赖，大量屯亲的卷入以及姻亲的积极角色。显然，下岬村老百姓日常生活中的社会互动是由两种规则的相互作用组织起来的；这便是通过关系网络机制表现出来的亲属关系规则和非亲属关系规则。这样一种关系视角将我的研究进而导向乡村社会中亲属关系、社区和个人网络交互作用的复杂现象。

---

[1] 城乡不平等已成为中国学者关注的一个焦点。详细的人类学分析，参见波特夫妇（Potter and Potter 1990，第15章）；有关综述则参见魏昂德（Walder 1989：405-24）。

[2] 这里，唯一的例外看起来是“连桥”范畴中的那些人，因为他们的礼物非常寒酸。但这些人实际上是许的表姐夫，因为许的妻子没有亲姐妹。

实践性亲属关系与私人网络：深层的含义

在人类学尤其是英国结构——功能主义人类学传统中，亲属关系一向被视为构建社会关系的结构性基础。如拉德克利夫-布朗就断言“一套亲属和婚姻制度，可以视作是一种使得人们能够在有秩序的社会生活中共同生活和彼此合作的安排”（Radcliffe-Brown 1987：3）。莫里斯·弗里德曼把这种对亲属制度的特殊兴趣发展成了关于中国社会的宗族范式（Freedman 1958，1966）。“它设想了一个关于中国社会的基本模型，其中父系继嗣优于所有的其他社会组织规则。”（J.Watson 1986：274）从60年代起，这一范式已经被应用于对中国南方强大的父系组织的所有重要研究中（参见Baker 1966，1968；Potter 1968，1970；J.Watson 1975；R.Watson 1981a，1981b）。作为弗里德曼的方法在汉学人类学中持续发挥影响力（见B.Gallin and R.Gallin 1985）的结果，父系宗族和继嗣原则已经变成A.阿卜杜拉所称的“看家概念”，因为它们“限定了这一领域中典型的和支配性的问题旨趣”（Appadurai 1986b：357）。

宗族范式的局限性，已为那些在中国南方父系世系地带以外的地区（著名的如中国台湾）做田野工作的学者认识到了。通过证明亲属关系并非唯一把人们缚到一起的操作制度，诺玛·戴尔蒙德（Diamond 1969）质疑了宗族模型在中国社会中的普遍性（还可参见Sangren 1984）。伯纳德·加林（Gallin 1960，1966）表明，母方亲属和姻亲关系对台湾村民们来说与父系纽带同等重要。伯顿·帕斯特内克对台湾两个村庄进行了比较，其中一个村子显示了强大的父系组织而另一个村子则表现出同样强大的族际合作。他指出，这两个社区之间的区别主要是由三个重要因素所决定的：最初的安居方式、财富的分配以及出于经济或防卫目的而产生的跨宗族合作的需要（Pastemak 1972：149）。斯蒂芬·哈利尔把家庭之间的联系网作为一种社会系统，他论证道：“在犁尾村，村民们实际上和所有其他村民都有联系，而且两人（dyadic）联系结成的网络在村内要比在村外密集得多。”（Harrell 1982：132）朱迪斯·斯特洛奇对香港“新界”（一个以其强大的父系世系群而闻名的地区，见Baker 1966）一个杂姓村的个案研究揭示，不同宗族群体的村民们在致力于扩展其亲属联系方面也各异，并由于安全需要而谋求族际的合作。正如她所指出的：“在小型杂姓村中，宗族团结能够与某种更为包容的社区感成功地共存。正如冯苑村（音译）案例所展示的情形，这种社区感超越了宗族团结但是并未取代它。作为一种社区感而非刻板的模式，亲属关系以不同的形式提供了某种贯穿于中国社会所有层面的黏合力。”（Stmuch 1983：48）

我在中国东北下岬村的调查结果与这些对台湾和香港农村中弱小的父系亲属群体的研究遥相呼应。在下岬，社区的团结和家庭内部的合作是通过亲属关系纽带和非亲属关系共同来维持的。以上关于下岬居民间关系网络的分析呈现出两个重要的含义。

第一，社区关系与亲属关系都有被纳入到私人网络之中的趋势，从而变成布迪厄所谓“实践的亲属关系”（practical kinship）。根据布迪厄对正式亲属关系和实践亲属关系的区分，纯粹基于宗谱关系的亲属关系只在正式情境中使用，执行使社会秩序化的功能。与此相对，还存在亲属关系的实践运用——它是情境化的、灵活的，并且代表了“功利性地利用人际关系的一种特定情况”（Bourdieu 1977：34）。在下岬村，关系网中的多数关系（诸如姻亲、朋友和同事等）是靠村民们自己建立和培养起来的，而非从其父母或先祖继承而来。而且，出于自身的实际利害，村民们愿意利用这些关系办事情。在这一意义上，关系网可以看作是实践性亲属关系的出现。

这种亲属关系的一个重要特点就是结盟的灵活性。下岬案例表明，当人们有余地来选择跟谁结盟时，姻亲而非族亲更佳。正如礼单所反映山来的，除夏氏家族，卷入礼物交换的姻亲数量是族亲的两倍，而且姻亲们赠送更为贵重的礼物。即使是对于夏氏家族这一村里主要的父系世系群体来说，姻亲仍旧是亲属关系中馈赠者的主体。而且，下岬村民们所认可的姻亲概念似乎具有更宽泛的含义，它包括了诸如连桥和亲家之类的关系。

顾名思义，“连桥”的意思是男人们通过一座桥梁，即他们妻子的姐妹关系而联系到了一起。连桥不同于兄弟，他们之间没有继承的利益冲突；而且，相互的扶助和合作能够很容易地由他们的妻子们来维持和促进（见Judd 1989）。从礼单的分析中我们已经看到，最慷慨的礼物往往来自连桥，而且他们也是在日常生活中最先提供帮助的人。例如，该地区最有利可图的经济作物是西瓜，但它需要很大的资金投入并且依赖于无法预测的市场需求。因此，村民们愿意找一两个合伙人一块种瓜，以图分担风险。1991年时，该村的九个瓜农中有七人以各种方式与其连桥合伙，而没有一个人和他的兄弟一起干。人们告诉我，和连桥合伙比较方便，因为他们更为通情达理、更为可靠。

还应指出，下岬的村民们在强调姻亲重要性的同时，似乎对父系亲属有一个较为狭窄的界定。我请他们辨认礼单上的馈赠者时，他们不愿把所有族人都包括在其关系网的里圈中。这和他们对姻亲们的积极态度十分地不同。夏先生是一位博识的受访者，他已经照料其分支的族谱多年了。据他说，他的重要族亲只包括那些仍在五服体系以内的人。那些已经出了五服的族亲就和屯亲差不多了，即使大家都还姓

夏。当我指出他们是他先祖的子孙时，他笑着说："远亲不如近邻嘛。"

此外，通过各种基于友情的人际关系（朋友、同事和屯亲），下岬村民们已经越出了亲属关系体系去建立网络。这些非亲属关系的特征和功能，值得进行深入的研究。譬如，普通村民间的朋友关系范畴，可能为我们理解农村生活提供了一个新的方向。正如前面对礼单的分析所展示的，亲密的朋友属于最重要的礼物馈赠者，而这可能表明了农村社区中志愿性社会关系的建构。以往人类学对礼物交换的研究，多数偏重于强调礼物馈赠的义务性。但下岬案例表明，至少在朋友中间存在自愿主义。工作场所和共同的利益，通常是村民们结交亲密的朋友最为方便的渠道。礼单显示，那些从事非农职业的人（如木匠或民间乐手）比一般村民有更多的好友。

如表5和表6所示，屯亲构成了关系网中礼物馈赠者的一个相当重要的部分（40%——51%）。屯亲在所有案例中所占的高比例说明既有社区联系逐渐被纳入到以家庭为中心的礼物交换关系中。普通村民的私人网络在1949年以前只限于亲近的族亲、姻亲和些许邻里。在这些主要联系之外，同屯（村里的乡亲）这一一般范畴将社区关系和私人网络区别开来。集体化有助于将先前的社区关系融入私人网络，因为土地及其他重要生产工具的集体所有制把集体中的所有成员都联系到了一块，并在他们中间创造出一种新的联系感（connectedness）。这种扩展了的联系反映在新的称谓"社员"和"队友"上，也体现于村民们礼物馈赠活动的加强。虽然单干后社区活动显著下降，而维持一个庞大的私人网络的必要性却越来越明显了。家庭收入的增加导致了农村生活中馈赠礼物的新浪潮，也促成了当前私人网络扩张的趋势。在以家庭为中心的网络中，牵涉到了越来越多的屯亲。考虑到私人网络在改革后的中国具有的特殊重要性，看来这一趋势在将来会继续下去。

在我看来，以往多数对中国村民的研究倾向于从某种集体的和组织的视角来考察村庄生活。进而，村民们的社会行动被诠释成父系世系规则或是社区团结所促成的。与此相对，我对下岬关系网络的分析旨在理解个体层面上的村庄生活，因而强调村民们作为积极的行动者的一面。从这一视角出发，正式亲属（像族亲和姻亲）和非亲属关系可以看作是纳入了关系网络的实践性亲属关系。个体村民通过关系网络来动用其人际资源，获取各种社会利益。这些关系网络中的姻亲、朋友、同事以及屯亲的共同特点是，他们均为家庭之间的横向的联系而非像父系亲属纽带那种家庭内部的垂直关系。这些关系体现了个体村民们所创建并通过社会交换中的互惠来维持的联盟。由于它们必须

被不断维护和培养，从而是实践性的（见Bourdieu 1977：35）；因此，礼物馈赠成了无尽的过程。

本研究第二个含义是，农村干部在集体化与改革时期都能将更多的非亲属关系纳入其私人网络，建立起较大的关系网，从而强化了他们的统治性社会位置（关于等级制情境下的礼物交换的详细分析，参见第7章）。如前所示，许先生显赫的历史和其礼单上村外朋友同事的较大数量之间存在明显关联。杨家和韩家关系网络构成的变化，则提供了另一个很好的例子。

表7　私人网络比较

关系[a]	杨的客人				韩的客人			
	1974年的数字	%	1989年的数字	%	1979年的数字	%	1986年的数字	%
姻亲	10	12	14	15	41	19	60	17
祖亲	11	14	13	14	4	2	2	1
父方亲属	5	6	11	12	10	5	8	2
母方亲属	5	6	8	8	5	2	11	3
干亲	1	1	1	1	0		0	
吞亲	50	61	46	49	132	62	189	53
朋友	0		1	1	12	6	43	12
同事	0		0		9	4	45	12
总计	82	100	94	100	213	100	358	100

a 见表5的说明。

杨是一个四十多岁的普通农民。由于父亲早亡，他成亲后就成了一家之长。他家在经济上比一般人家略好些，但在最近十年里没有多少改善，因为他只干农活。表7中，第一份礼单陈列的是1974年时参加杨本人婚礼的客人，这意味着这份礼单上所反映的私人网络主要是他父亲的关系。15年后的第二份礼单记录了他小妹结婚时的客人，这份礼单表明他在网络建构上已经把他们家的社会位置提高了多少。

韩是现任村支书。他出生于下岬的一个最为贫穷的家庭，但现在却变成了该社区中最有钱有势的人之一。他在当了十多年的生产队长后，于1981年升任村支书；这正在大儿婚礼（1979）和二儿婚礼（1986）之间。韩的两份礼单显示了他爬上村庄权力结构的顶峰以后所发生的变化。表7中，前两份礼单是杨的，后两份是韩的。

对这两个案例的比较揭示了几个有趣的特点。首先，网络的规模表明了普通农民与干部之间的声望差别。如表7中最下一栏所示，韩的客人从1979年的213人增到1986年的358人，这意味着他在七年中设法将关系网扩展了68%。而杨的记录则表明，虽然时间跨度更大（15年）他在这方面的进展却很小（从82到94个客人）。实际上，除了第一类范畴——姻亲外，参加第二次婚礼的客人多数在第一份礼单上就已出现。这一事实说明，杨只是承继了其父的私人关系网络，而他自己只增加些许姻亲联系。

其次，亲属与非亲属联系的比率也表明了杨和韩在社会地位上的差别。1974年时杨的网络（更确切地说是杨父的网络）中有亲属关系的客人占39%，而61%则是包括屯亲在内的非亲属关系的客人。15年后，数字分别变成了50%和50%。杨家第二份礼单上非亲属关系数量的下跌可以用单干的影响来解释，因为有几个和他一个生产队的人在集体解散以后跟他断绝了礼物来往。在韩的礼单中，情况却正相反。他成功地增加了其友情联系（从72%到77%），而亲戚关系尤其是姻亲联系在绝对数量上也增加了——尽管它们在比例上似乎是下降了（从28%到23%）。既然亲属关系主要是从个人的家庭或者妻子家承继而来的，而友情关系则是通过个人努力建立起来的，那么这两类关系的比率就是杨和韩之间地位差异的最佳指示器。

最后，在后两类关系即朋友和同事上，韩与其他诸如杨的村民们有很大不同。正如前文所述，农民们一般没有同事，因为种地不被认为是一种特殊职业。因此，杨在其网络中不太可能有同事，而韩则有许多——其中一些是别村或地方政府中的干部。应该指出的是，韩给人印象最为深刻的进展是其朋友和同事网络的扩展。当然，这一发展与他1981年时的政治升迁有密切的关系。作为下岬村的两位最高领导之一，他获得了许多和村外的人接触的新机会，并引来很多想和他培养良好关系的新朋友。结果，这两类客人的数量分别从12人增至43人、从9人增至45人。更重要的是，正如表7所示，由于韩拥有这种其他村民很少拥有的私人关系，所以他在下岬社区中显然拥有较其同屯人高得多的社会地位。

简而言之，下岬个案显示的给人印象最为深刻的发展是：在过去40年，特别是80年代期间，村民们的私人网络普遍扩展了，这主要是由于更多的既有社区网络被吸纳到了个人的私人网络中。由于宗族组织的力量在1949年革命以后遭到了严重毁坏，村民们有了更多的自由来选择怎样去构建他们的私人网络。这样，志愿建构的非亲属联系成了个体寻求网络扩展的新领域，而朋友和同事成了一种新的特权关系类型。

6 互惠原则与人情伦理

在中国人的社会交换体系中，人情是又一个核心性的重要概念。和关系一样，人情蕴含着丰富的内涵，很难转译成一个相应的英文词汇。在惯常用法中，人情包括四种不同然而是相关的含义。第一，它意味着人的感情——个人在面对多种多样的日常生活情境时基本的情感反应。在这种含义中，人情是社会性的，要求一个人根据他或她自己的情感来理解他人的情感反应。第二，人情是指一套社会规范和道德义务。这些规范和义务要求一个人与关系网中的其他人保持联系，介入礼物、问候、访问和帮助的互换。第三，在它的扩展用法中，人情可被看作一种资源，比如一种恩惠或一个礼物，可被用作一种社会交换的媒介。最后，在特定的情境中，人情被用作关系的同义词。人们也会讨论他们拥有多少人情，而事实上他们是指他们的关系网的规模。[1]为了避免歪曲它的丰富含义，此后我将使用人情这个词，希望它将与关系这一术语一道最终能够作为中国社会分析中的概念工具而被接受。

我以对下岬村送礼规则和多种形式的互惠的讨论开始本章，然后我会分析人情复合体的道德和情感方面，在总结部分，我试图把人情诠释为一种基于乡村社会中常识性知识的伦理体系。

---

[1] 据我所知，金耀基是最早将人情作为概括中国社会生活之关键术语的学者之一（参见King 1988a［1981］：77-79）。最近，黄光国提出一个更精致的界定，考察了指导中国社会中社会行为的一套人情规则（Hwang 1987：953-57）。我的前三个定义已为金和黄探讨过了。

馈赠规则和互惠的变化

进行田野工作之前，我读了大量关于礼物馈赠和社会交换的人类学、社会学以及社会心理学方面的著作。一方面，特定的社会交换体系中互惠的核心性位置给我留下了深刻印象，同时，我也对互惠原则的普遍性感到疑惑。更确切地说，我对人们是否总是按照同一种互惠原则行事这个问题产生了兴趣。

最终，在阅读阿尔文·古尔德纳关于互惠规范的论文时，我受到很大启发。古尔德纳强调互惠的普遍性，但他也关注它的变体。“我想互惠规则是一个和乱伦禁忌同等普遍而重要的文化因素，尽管，它的具体程式会随着时间和地点的不同而变化。”（Gouldner 1960：171）的确，尽管互惠作为一个抽象原则也许存在于每一个社会，但事实上在社会生活的特定情境中它如何调节人的行为仍然不得而知。于是我开始探究赠礼、受礼和回礼的具体活动，逐渐发现下岬村民中有四种通行的礼物交换规则，其中每一种都从一个不同的角度反映出互惠原则。

第一个规则是，常人总是以互惠的方式与他人往来。这种互惠以长期的赠礼、受礼和回礼的义务为特征，正如谚语“礼尚往来”所捕捉的含义——这里，这个礼意味着礼节、仪式、规范和前述的礼物；尚作为一个动词意味着支持或提倡；往来是一个名词，字面的含义是来和去，或相互作用。因此，“礼仪制度提倡人们之间的互惠往来。”

这个说法的起源，其书面形式可以追溯到两千年以前。儒家经典《礼记》在如下这个著名的段落中解释了它的含义：

太上贵德，其次务施报。礼尚往来，往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。（Legge[trans.] 1885：65）（《礼记·曲礼上第一》，转引自［清］朱彬撰《礼记训纂》——译者注）

这段陈述旨在强调社会往来在维持社会和谐方面的必要性，但它最有趣的一点在于，它直接将送礼行为与礼的观念联系起来。礼的观念广为人知，因为它构成了“儒教的基本概念”（Weber 1968：156），并为在日常生活中规范人们的行为提供了一套规则，所以它在传统中国文化中扮演了一个核心性的角色。理论上一个人应根据礼的要求来调整他或她生活品行中的一举一动。通过强调作为互惠范例的礼物交换的正确形式，《礼记》把礼的实践具体化为赠送与收受行为，并赋予礼物馈赠以最高的价值事实上，这段话被无数次引用，它已成为中国民间文化中的一句格言。现在，普通中国人以“礼尚往

来”来解释他们的随礼动机已经是十分常见的事了。

我的研究中最重要的关怀倒不在于了解古语的本义，而在于理解这些观念在何种程度上呈现于人类生活中。在我调查的早期，这一古语似乎在村民们的行为中完全得到了反映，许多受访者用“礼尚往来”的谚语解释他们的随礼活动。不过，当我听见他们再三引用这句话，因而要求他们写下这个谚语时，他们写下的却与原话不同。

村民们的写法在第二个字上与古文不同。无一例外地，他们将第二个字——动词“尚”（支持、提倡）——写成了它的同音副词“上”。尽管发音仍然一样，但这个短语的含义却发生了很大的变化。从习语来说，副词上所挨着的第一个字礼，应当被理解为“礼物”而不是“礼节”。因此，村民们眼中的“礼上往来”意味着“人们以礼物交换的方式来往”。

如前所述，《礼记》中的原初段落是从馈赠是互惠原则的范例这个意义上强调礼物交换之重要性的。下岬村民显然进一步把它转化成了礼物交换的具体规则，而忽视了其中对社会秩序的原初关怀。不过，尽管下岬村民们已改变了古义中礼尚往来的着重点，它的实质——互惠原则——仍得以保持，并继续作为日常生活交往中的基本原则而起作用。

礼物馈赠的第二个规则是，无论在亲属意义上还是在社会意义上，随礼不能打破现存的社会地位等级体系。用村民的话来说，一个人必须知道，哪一类的礼物适合哪一类的亲戚朋友（对什么人，随什么礼）。我最初是在抄录礼单时发现这个规则的，因为我注意到，在一个仪式化的情形中，同一类的亲戚通常送类似的礼物。而且，他们的名字在礼单上通常聚集在一起，这表明他们可能在同一时间来送礼。

我的假定被村民们所证实。他们告诉我的确存在着送礼的标准，每个人都知道这个规则。比如，在1990——1991年，参加内弟婚礼的标准礼是50元，而对一个屯亲而言，最多送十元。除非有十分特殊的情况，人们通常遵循这些标准，一份无论过多还是过少的礼金都表明了送礼者的无知。更重要的是，一份不合适的礼物可能冒犯受礼者和其他送礼者。60年代早期出现过这样一个例子，一个搬到城里的年轻人想在下岬的一个婚礼上炫耀自己的大方，他拿出了一份比常规的礼物价值高三倍的礼物，这种行为被主人和村民们理解为他对自己成功的炫耀，而这是令人不悦的毛病。面对这个年轻人不同寻常的大礼，和他具有同样亲属身份的人的礼物便相形见绌了。最后，这个年轻人的父母为儿子的鲁莽行为而道歉，最有趣的是，他们把他这种失

当的行为归咎于他还太年轻，不懂礼。

为了遵守规则，避免由于无知而带来的尴尬（像上面这个例子），许多村民愿意与同等身份的人一同去参加仪式活动，尤其是参加村外的仪式活动。因此，他们的名字在礼单上总是聚集在一起。

受访者们也告诫我不要拘泥于送礼的固定标准，因为还有第三条规则，地方上称为“礼从往来”，或“根据以往的相互关系来置礼”。这里，第二个汉字从意味着“跟从”、“根据”或“基于”，往来不仅意味以前的礼物交换，而且意味着双方之间日常生活中的其他往来。如果A曾帮助过B，那么B也许会希望，通过提高他或她的礼物价值或在自己不需送礼的情况下随礼，创造出一种新型的交换关系。所以礼需要依从以前的往来。在这条规则下，村民们能调节他们相互之间的馈赠关系，一些非同寻常的社会交换可以通过往来模式的变动来解释。

第四条规则涉及到回礼的方式。村民们一致认为，一个受人尊敬的人应避免把礼物交换视为还债。最通常的方式是略增回礼的价值。具体的例子可见第4章中的表3，这个图表记录了主人刘某和他的亲友间几项双向交换情况。比如，1991年3月刘给他的干表兄送了30元钱的礼物，三个月以后，后者在刘为父亲祝寿时回了40元钱礼。另一个既是刘的朋友又是其邻居的人，为刘的父亲过寿送了20元钱礼，五天后，这个人的妻子结扎，刘认为隔了这么短时间，不管他增不增加礼物的钱数，回赠一份礼金都不太妥当。和妻子商量一番后，刘带了29个鸡蛋（一个象征健康和长寿的数字）、四听罐头和一条毯子——共花了25元钱——去送给他朋友。

值得注意的是，刘对两次交换之间的短暂间隔感到十分别扭，因为如果处理不当，这会给人一种还债的印象。从客位的角度来看，我们也许可以说，下岬村民不愿理清他们之间礼物交换的往来账目，这样他们就能保持与他人的积极往来。正像布迪厄所指出的，“在任何一个社会可能都能观察到，如果不想造成侮辱，回礼必须被推延并有所不同，因为立即回送完全相同的物品显然等于是一种拒绝”（Bourdieu 1977：5）。

当一个人通过增加价值来置办一件不同的回礼时，他不能增加太多，以免对受礼者造成异常的压力。用地方话来说，也就是礼大压死人的意思。正如一个老村民所说：“如果你回一份太大的礼，你就是在给受礼者制造麻烦，因为他下次不得不增加礼物的价值来还给你，如果这个人又恰好手头拮据，不能回一份更大的礼，他就会恨你的礼物。”[1]

显然，互惠的原则充当着下岬村中礼物交换的基本原则，但是这个原则的实现会依据许多动态因素而变化。在一些特定的场合，比如在准备一件合适的回礼时，送礼的四条规则显得相互冲突。要概括这四条规则只会带来混乱。每当我与村民们谈及这个话题，他们总是向我提供一些不合乎这些规则的例子，并警告我不要拘泥于这些规则。在他们的开导下，我逐渐意识到，下岬村（也许是整个中国的农村）多数的社会交换规则可能而且经常是在众多因素的影响下，根据特定的情境发生一定程度上的变动。无疑，发现这些情境和因素，是理解中国文化中社会交换性质的关键。

在这方面，翁大叔，一位渊博、明智的72岁老人提出了十分宝贵的意见。翁住在下岬村以北数里的一个村子里，是这一地区远近闻名的仪式专家，他从事这个受人尊敬的行业已有四十多年了。我拜访他之前，就已经听说了许多关于他如何热衷、擅长于仪式程序、民间信仰和日常生活中的礼节的故事。他总是随身带着一个小笔记本，以便把他在各种场合碰到的不同习俗、仪式细节和精彩的仪式演说记录下来。翁甚至有一个私人档案，其中记载着村里年轻人的基本情况——比如生日、个人特征和家庭背景等，以便随时担当婚礼的主持。在我访谈期间，他给了我下面这个建议：

随礼是一件既简单又复杂的事情。说它复杂，我是指存在许多规则、规矩和礼数细节。我已经在这些事情上忙了一辈子，但我仍然不能回答你所有的问题。如果你不知道所有的规则，没关系，记住一件事：随礼是一种表达人情的方式，而人情就是人的感情。每个人都懂点人情，所有送礼的规则必须合乎人情。人情是基本的规则。依从人情，你就不会犯错误，这简单得像母鸡下蛋。

---

[1] 当我参与村里的随礼活动时，总是对送大礼格外小心，因为我不想令受礼者担心以后回不起我的礼。通常，我遵照朋友间礼物交换的地方标准来随礼，把礼物价值控制在平均水平上。不过，当我探访我的老房东时，送礼则要随心所欲一些。70年代时，我在她家住了七年，送给她的礼当然要反映出我们以往的好关系。在这个例子中，第三条送礼规则盖过了第四条。

人情和礼物交换的道德性

据我所见，人情可被视为一种基于常识的伦理体系，这种常识包括一套原则和价值。梳理人情情结的最佳方式，就是考察体现于礼物交换过程中的基本原则和价值。在继上一部分对互惠——人情的最重要的原则——进行了讨论之后，我将关注支撑人情伦理道德领域的两个本土概念，即，沾光和面子。

作为人情之道德基础的沾光

在日常生活中，“沾光”一词通常用于表示一个人从一些特殊主义联系中获益的意图或行动。当然，它也意味着一个人有义务让在其关系网中的他人分享他或她的特权或社会资源。分享可能是沾光最贴近的英文译法，尽管在许多情形下，这种分享具有不情愿和被迫的特征。

一个著名的民间传说也许有助于我们理解中国人的沾光观念。传说，有一个人在经过若干年的道家修行之后，终于领悟了道，因而获得了永生。当他升入天界时，人们发现他的狗和鸡也和他一起上了天，因为与他的联系，这些动物也分享了这个人的美德，得以长生不死。这个民间故事表达成谚语即“一人得道，鸡犬升天”，意思是一个人的成就恩泽他所有的亲友。这里，人们对沾光的期盼显而易见。

在下岬村，沾光在建构人情文化方面扮演着重要的角色。首先，它在亲友互助方面发挥着强大的道德影响。下岬村中有一个典型的例子，即杜先生的例子。杜先生是一个地方传奇人物，80年代晚期移民到美国，现住在旧金山。40年代后期，杜参加了共产党的军队，在中国南方与国民党军队作战。三年内战后他离开了军队，成为广东省地方政府的一个干部。70年代后期，他被提升到广州市商业局中一个重要的位置上。当松江地区——下岬村所在地区——的几个政府领导访问广州时，尽管杜以前甚至没见过他们，他还是热情地招待了他们，并帮助他们解决了许多问题。这些领导感到他们欠了他一大笔人情，便问他能否在家乡也为他做点什么，杜感谢了他们，并说没什么特别要相求的，只是提起他在下岬村有一个侄子和一个侄女，他很挂念他们。几个星期以后，两个领导拜访了下岬村杜的侄儿和侄女，发现杜的侄女希望把农民户口转成工人。大约三个月内，杜的侄女在附近城镇的一个百货商店中得到一份工作，并获得了城市户口。

这件事发生在我住在村里时，那时，我不了解任何背景性的信

息，只知道我的邻居们将这件事作为沾光的例子而一再地谈起。人们一致认为杜是个关心亲戚的令人尊敬的人，并羡慕杜的侄女能有分享叔叔特权的好运。然而，1991年调查这件事后，我意识到最先分享到杜的资源的人是地区政府的领导——他予以帮助的黑龙江老乡，我还得知，有不止十个下岬村民以不同形式从杜那里得到帮助，而他们中的许多人除了是他的屯亲，与他并无私人联系。[1]

另一个有趣的例子发生在1991年农历新年期间，县政府派人去北京、上海和广州建立同乡会。在北京，有80多个人被邀请到同乡会，县政府许诺在老家帮助他们。当然，县政府的目的是“沾”这些在北京占据各种权力位置的人的光。据一个县干部所说，这个县是最后一批组织这种同乡会的县。从那时起，在同乡会的帮助下，敲定了两个合资项目。由此可见，沾光的观念在共产主义制度中较高的层次也获得了合法性。

沾光的观念，无论对于帮忙者还是受助者，都作为道德的约束在起作用。对于帮忙者而言，沾光意味着与他人分享资源的义务，同时也暗示他人分享帮忙者资源的权利。当我与几个村民朋友就我自己的行为进行了一次讨论时，我才开始领悟到这个观念的影响力。观察了我几个月之后（正如我观察他们），村民们得出结论，认为我的举止仍然像个学生，不知道怎样享受诸如白吃白喝或使用公车等特权。我争辩说，我懂得享受，但更愿意花自己的钱享受。他们都大笑起来，一个人用开玩笑的语气指责我：“看，这完全是个书呆子的表现。你已经是个大人物了，所以你应该尽可能地利用公家的东西。如果你有钱，你可以省下来帮助你的亲戚、朋友和像我们这样的老乡嘛。嘿！干吗不让我们沾点你的光？我们是你的好朋友，就像兄弟一样，不对吗？”我的朋友并不当真想沾我的光，然而他们却真的很担心我的“书呆子气”，他们对沾光的观念确信无疑。

除了互助的义务，沾光的观念还支配着人们在日常生活和仪式活动中的行为。比如，喜糖总是到处散发的，这是为了让许多人都分享到主人的快乐和好运。

基于分享观念之上的最普遍、然而也许是最不被注意的实践就是散烟的行为。中国北方村民以抽“有劲儿”的烟叶而闻名。据我1991年的调查，下岬村70%以上的成年男子是烟民，许多妇女也抽烟。说香烟是礼物交换中最受欢迎的物品绝对没错。给拜访者递烟是一个地方性的习俗，也是一个类似于在西方给客人倒上一杯酒的友好示意。在下岬村和附近的地区，直到最近，女主人为客人装满烟斗或卷一根烟仍然是一个传统。不这样做，会被认为是不懂礼的证明，这对于整个家庭尤其对于家长来说是一件有失脸面的事情。因此，许多家长鼓励

他们的女儿抽烟，因为他们相信，不会抽烟的女孩子可能学不会礼节，特别是不懂把装满烟丝的烟袋递给客人。70年代我在村里时，这个习俗十分普遍，但现在已逐渐消失了，因为大多数村民现在抽香烟而不是烟袋。然而，请客人抽烟仍然是表现好客的最好方式。

不提供大量的香烟（还有酒，如果置办了酒宴的话），一个人便不能举办一场仪式。散烟成了订婚、结婚等仪式的一个重要程序。正如在婚礼上散发喜糖，由新婚夫妇散发的香烟也叫“喜烟”，据信，它会给接受者带来好运。

最后，显而易见，沾光的观念支配着村民们在公开场合的抽烟行为。如果一个村民想在一个公共场所抽烟，他或她必须为这一场所中所有的人带上足够的烟草或香烟。一个人必须与他人分享他的烟草或香烟，这是一个不成文的规矩，地方话叫散烟，从字面上来说意思是“散发香烟”。一个在这种场合不给他人散烟的人通常被认为是自私的、孤僻的。那些总是在公共聚会中抽别人的烟而从来不散发自己的烟的人，则被认为是不礼貌的、卑劣的。

我与哈尔滨和北京的一些朋友谈到这个发现，得知在这些城市中情形也类似。我被告知，面对一群人时，一个人必须就是否散发自己的烟迅速做出判断。因为对于低收入的人来说，义务性的散烟可能花销太大，一些人为了保住钱和面子，也许会选择不在公共场合抽烟。如果某人向你散烟，你也要判断是否接受，因为接受就意味着偿还的义务，因而最终会导致一笔花销。决定拒绝就必须找到合适的理由。通常，如果一个人的烟是劣质的，这个人可能就不会在公共场合抽烟。香烟的牌子象征着这个人的社会和经济地位，所以抽便宜的烟是令人尴尬的。

正如亲友间的相互扶持，抽烟行为的模式也建立在沾光观念的基础上。再一次给我留下了深刻印象的是那种强烈的道义责任感：一方有责任给予，而另一方有权索要或接受。比如，我注意到，在我居住期间，我的房东家大大增加了买烟的花销，因为许多拜访我的村民随意地抽房东留在桌上的烟。通常，我的房东热情、真挚地邀请我的客人抽烟，但即使是没被邀请，他们也会自己招待自己或向女房东要烟。为了避免给我的房东家带来额外的负担，有一回我自己给我的客人们买了烟。令我吃惊的是，这并没有得到房东和他妻子的赞许，相反，他们指责我没有把他们当成“自家人”。他们坚持不管客人是来拜访谁的，在他们的家里，向客人散烟就是他们的责任。他们说：“因为你念书念得太多了，有时就忘了人之常情。”

他们友好的批评令我开始深思香烟对于他们、对于其他村民以及

对于我自己的意义。我最终确信，沾光是一个人情伦理文化的基本概念，它赋予村民们日常的社会交换活动以意义。根据人情的逻辑，我买烟补偿房东家的行为，可能会被理解成一种疏远他们的姿态，一种拒绝沾他们光的信号。而那当然不是我的动机，他们也明白这一点，所以他们认为我只是忘记了常识。

作为社会互动中道德约束的面子

人情伦理中另一个重要的概念是面子，在英语中称为“脸面”。中国社会中这个用语的重要意义早已为西方的观察家们所承认。一百多年以前，明恩溥就是从讨论脸面开始其对中国人民族特性的描述的（A.Smith 1894）。鉴于对这个概念已经有无数的理论讨论（Chen 1988；Ho 1975；Hu 1944；Hwang 1987；King 1988b；Zhu 1988），我将从一个“面子之争”的特殊例子切入，然后检验这些理论对下岬村社会现实的适用性。

事情发生在下岬村所隶属的乡政府中一个厨师与一位干部之间，它的结局是戏剧性的。赵师傅在乡政府里做了多年的厨师，部分因为他的职业，部分因为他马马虎虎的性格，他得了一个“赵大面糊”的绰号。通过为地方政府干部们操办的仪式掌厨，他精心地维护着与他们良好的私人关系。除了为他们服务，他还总是给主家送礼，并为他所建造的关系网而颇感自豪。他相信，这表明自己远比一个“大面糊”要聪明得多。

1991年春末，赵为他的小儿子举办婚礼；为了这个婚宴，他已经精心筹划了很长时间。他向所有他曾送过礼的政府干部发出了请帖，其中一些人来了而另一些没来，但所有人都送了礼——除了镇党委副书记林先生。赵很失望，也很生气，因为以前他曾两次为林家类似的宴请做过厨师，还在不同的场合给他随过礼。赵试图为林开脱，认为林可能只是忘了参加婚礼，错过了还礼的机会。不过，如果是错过了仪式，当地的风俗允许补礼，所以赵等了几天，并把他的不满通过闲言碎语散布出去。然而令他吃惊的是，林竟然对他置之不理。

赵认为他受到了不公平对待并因此而感到屈辱。他没有和任何人商量，决定去摆平林。一天，他跑进镇政府的办公室，当时包括林在内的许多干部都在开会，赵直接要林解释为什么不回礼。赵提到他过去送给林的所有礼物，指责林缺乏起码的人情，他说：“虽然我是一个普通的厨子，我也很懂礼尚往来，但你却不懂，林书记！”

所有的干部都惊讶得说不出话来，林也无以言对。一些干部开始与赵谈话，劝他息怒。最后，赵离开了办公室，林书记也走了。晚

上，赵收到了林通过中间人送来的回礼。

可以想象，这件事很快就在周围地区传开了。到我两个月后来调查时，此事已经有充斥着不同细节的好几个版本流传开来，在社会上也引起了各种各样的反应。除了林的一个同事，所有受访者都认为林在道义上不对。许多人都说他们难以相信，像处于林那样位置的人竟然会做出这样的事。然而，关于赵的举动，人们就众说纷纭了。从无数种说法来看，我发现公众的注意力主要集中在三个特定的方面：（1）赵登门讨回礼的非同寻常的举动；（2）赵那些后来引起闲话的对林的抱怨；（3）赵为了争面子而邀请干部们来参加他儿子的婚礼。

关于第一点，大多数村民认为，尽管林违反了礼物交换的规则，事情的确做得不地道，但赵也不应该在一个公开的场合去要回礼。他们坚称随礼不是一种借贷，不能像催债一样索要。赵的行为不过是证明他是个“大面糊”、愣头青。一些受访者认为赵在道义上也不对，因为他也违反了人情常识，没有给另一个人留面子。这种指责如此严厉，以至于赵对他的胜利感到羞愧，当我试图向他询问事情的原委时，他根本就不愿提及此事。

其他人认为，如果赵起初不把林没送回礼的事公开化，冲突可能会及早解决。据他们说，哪怕是通过悄悄给赵送一份补礼，林也会想办法保住自己的脸面，因为林是乡政府中的一个头头，会爱护自己的面子。但林在被当众羞辱之后再补回礼就不可思议了，因为这是向世人表明他在他手下的厨师面前低头服输了。换句话说，期待像林这个位置的人用言辞或是行动向一个地位低的村民道歉都是不理智的。因此，可能是由于缺乏头脑，赵犯了一个策略性的错误。不过，对赵的这种批评，遭到了许多年轻人的驳斥。他们说林起初有失体面的行为表明他是个脸皮十分厚的人。[2]连孩子们都清楚礼尚往来，林怎么可能没有想到要回一份礼？

最有趣的说法暗示，赵为争脸面而邀请干部们本身就是一个荒唐的行为，因为他没有考虑到他与干部们之间巨大的地位差距。这些受访者解释说，收到赵的请帖的干部会面临一个两难困境。根据礼物交换的规则，他们不得不参加婚礼并送礼，但与这样一个普通的又以傻闻名的厨师亲近，又是令人尴尬的事。这就是为什么实际上只有一小部分干部参加了婚礼，而许多其他人只是通过中间人捎去了礼物。依照这些人的看法，对于赵来说，最好是不要邀请干部们参加婚礼，把来不来的选择留给干部们自己。干部们很容易得知这个婚礼，因为他们都住在同一个小镇上。如果他们不想来，他们就会装作不知道这件事，从而保住面子。考虑到社会地位上的差距，赵应该为他与这些干

部的良好关系而知足，这已经为他增色不少，而不要指望与干部们亲密到平等随礼的地步。

这一送礼纠纷和公众的反应揭示出在互惠和社会等级之间的紧张关系，我将在第7章详细讨论这个重要的问题。这里，我想用这个面子之争的经验材料进一步考察，面子的概念在现实生活中如何发挥作用，以及以往对面子的理论诠释是否符合下岬村的日常实践。

在早期的研究中，胡光缙的著名文章（Hu 1944）也许是对中国的面子概念最早做出系统分析的。胡认为，面子这个词蕴含着比英文中的“脸”（face）要丰富得多的含义，她进一步区分了两种面子，它们在中国北方的方言中表现为两个不同的用语。第一种标志社会地位，称为“面子”。“这是通过个人努力或心机而积累起来的声望，要得到这种承认，自我总是要依赖其外部环境。”（1944：45）第二种类型是“脸”，它意味着“一个群体对一个德高望重的人的尊敬：这个人不管遇到什么困难，都会履行自己的责任，在任何环境下都会洁身自好”（1944：45）。不像前者完全依赖于他人的评价，后者“不仅仅是对违反道德准则的行为的外部制裁，而且也构成一种内在的律令”（1944：61）。

尽管胡对面子和脸做出的精致区分已经引发了概念上的进一步追究（如可参见Ho 1975），大多数研究仍然强调脸面是社会声望（面子）的一个方面，它具有外在地规范人的行为的功能。费正清的概括体现了后者。“‘面子’已经成为社会性的。人的尊严来自恰当的行为和它所获得的社会认同，‘丢面子’是由于一个人没能遵守行为规则，致使别人瞧不上他。”（Fairbank 1979：135）金耀基批评了这种忽视脸面的第二种含义的倾向，并用社会脸面和道德脸面的区分重新表述了脸面的双重含义（King 1988b：325）。金认为，道德脸面（或胡所说的脸）在规范人的行为时并不诉诸外部环境或观众，相反，道德脸面基于一个人的羞耻感——接近英文中的负罪感（guilt）概念——从而充当着一种内在的道德约束（1988b：335-38）。

我在下岬村的发现证明了存在两种脸面——社会的（面子）和道德的（脸）。正如村民们的看法所反映的，林损失的是他的道德脸面，因为他违反了礼物交换的基本道德原则。当一个村民说“林书记再也没脸见人”时，他用的是恰恰是脸这个汉语词。而且，当林向公众暴露出他道德上的缺点，失足于对一个地位比他低得多的人的不当做法时，他也完全丢掉了他的社会脸面。事实上，正是对社会脸面的追求导致了这场纠纷——赵想通过收到干部的礼物来争面子，而林则为了保住面子而拒绝送出一份补礼。

这场纠纷中赵的胜利表明，在涉及损失道德脸面的公开冲突中，面对社会舆论的制裁，通常是社会地位高的人更易受影响。这个例子支持了胡的论点：“一个人的社会地位越高，他就越要维护尊严，这个人的脸也就越脆弱。”（Hu 1944：47）然而，这并不意味着脸面的道德机制有利于那些地位低的人，因为人情伦理要求那些低层的人去维护那些高层的人的社会脸面。所以尽管社会地位高的人在涉及道德脸面的斗争中容易战败——正如在林的例子中，但赵也没有赢得任何社会声誉，因为他没有遵从人情伦理。

这场纠纷在一个重要的方面质疑了以往的理论模式。无论胡还是金，包括其他人，都断言社会脸面主要是由上层人实现和占据，而普通人不太关心他们的社会脸面。据胡所述，“为了得到他人的信任，即使是最穷的农民或苦力也会全力维护他的脸。他不可能得到面子，那是对人生成功的回报；不过他可以洁身自好以免人品被玷污”（Hu 1944：63）。金也坚称“社会最底层的人没有社会脸面”（King 1988b：329）。当我们想到赵为争得社会脸面而进行的斗争时，这些观点就站不住脚了。有趣的是，即使赵起初向干部们发出请帖这件事受到了指责，赵对社会脸面的追求却没有受到非议。在村民们眼中，赵也许选择了一种愚蠢的方式，但追求面子并为之抗争却无可厚非。

我们从这个例子中得到的最重要收获是，在下岬村民的社会往来中，面子的概念作为一种道德约束扮演着一个决定性的角色。对社会脸面的追求促使村民们积极参与礼物交换的博弈，而道德脸面的约束则规范着所有参与者的行动。关于脸面特别是道德脸面的考虑，为指导个人的行动提供了一种内在的道德约束。在第4章讨论的那个例子中，一个村民说，如果他不参加一个生日宴会，并履行随礼的义务，他就会感到于心不安，羞愧难当，就像做贼被当场抓住一样。当村民们和我谈到随礼的压力时，常常用到“于心不安”这个词，另一个通常的表达方式是“脸上不光彩”。不过，我的分析也表明，在现实生活中，一个人对道德脸面的考虑很难从对外部社会制裁的恐惧中区分出来。正如礼物交换的例子所反映的，这两种脸面往往难分难解。

---

[1] 事实上，杜的情况对于中国村民来说十分典型。比如，在中国的东南沿海，那些移民到美国或其他国家的人，若干年后回到家乡帮助其家乡父老，已成为一种文化传统（参见J.Watson 1975：132-54）。另一个沾光的典型例证是宗族组织所资助的教育基金。在传统中国，同一个亲属群体中的村民们常常联合起来资助一些天资聪颖的年轻人深造学习。如果年轻人成功了，整个群体将来都会从中受益（参见Freedman 1966）。

[2] “厚脸皮”这个词是对那些不顾及社会舆论的人的谴责。一个厚脸皮的人会

违反道德规则去谋求私人利益，因此很难相处。对这个词的深入解释，参见胡光缙（Hu 1944：54）。

人情的情感方面和礼物交换的意义

正如本章开始所解释的，人情这个词也意味着人的感情。这个定义至少可以回溯到两千年以前。根据《礼记》，“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能”（《礼记·礼运》）。根据定义，人情包含着情感的方面，在日常生活中，它通过另一个重要的本土概念“感情”来表达。

就像人情和关系，感情这个中国概念也很难翻译和诠释。感情大致可以翻译成英文中的“情感”（sentiment）、“情感依恋”（emotional attachment）和“好感”（good feeling）。因为这个词的用法会根据特定的情境而变化，雅可博和其他人坚称它不可能被充分地转译（Jacobs 1979：259）。尽管我会认真考虑雅可博的观点，为了避免在我的论述中引入太多本土的词汇，我仍倾向于使用“好感”或“情感”来表达感情，但在必要时我会提供附加说明。

感情这个词包括两个汉字：感和情。第二个字就已包含着感情的所有三种含义。然而，第一个字又不是一个无意义的音节，作为一个单音节词，“感”意味着去感觉、去体验以及在情感上被打动。这两个汉字的结合意味着，感情只在涉身于社会互动的人们感受到情感、情感依恋和好感时才存在。

人情这个词与感情这个词共有“情”这个字，显然体现出人情的情感方面。我最初注意到这两个词的构成是由一个受过教育的村民启示的。在我们的一场谈话中，他向我解释了人情：“你看，人在这里代表私人关系，就像你我之间的关系，而情是感情的意思，所以人情这个词应当被理解为在感情基础上的私人关系。”

莫顿·弗雷德也许是最早注意到中国私人关系中情感之重要性的人。他将感情定义为“双方之间关系的质量”——而这种关系通常存在于并不具有亲属联系的、处于不同社会阶层的人之间。弗雷德继而认为，感情是作为“削弱非亲非故者之间阶层差异的基本制度化技能”而起作用的（Fried 1953：103）。加林基本同意弗雷德的定义，但是他提出感情也存在于族亲、姻亲关系当中，尽管这种存在在性质上必然是等级化的（Gallin 1966：171）。多纳德·德·格鲁普对感情的有限重要性提出了质疑。他发现，感情既可以指涉（不同阶层的）非亲属关系也可以指涉平等关系，它实际上是“所有人际关系的情感成分”（De Glopper 1978：312）。再者，正如雅可博指出的，感情的联系性既能连接个体也能连接群体（Jacobs 1979：260）。

的确，情感性在下岬村民的日常生活中扮演着一个重要的角色。情感反应构成村民们对一个人的人品进行判断的一个依据。在村里，经常会听到诸如“某某懂感情”或“某某没感情”之类的议论，后一种说法是一种夸张的说法，它的实际含义是“对情感之事漠不关心”。而且，情感的深度可以用于形容夫妇这种最亲密的关系，还有其他私人关系——说一对夫妇感情好，也就相当于英语中的“他们彼此相爱”。有趣的是在下岬村最近的一个离婚案中，妻子提出的离婚理由之一，就是对她的丈夫没有感情。[1]尽管感情以多种多样的方式影响村民的生活，我在这里仅仅关注在送礼和人情情结中感情的角色。

在日常生活往来中，村民们以多种方式评价私人关系中的感情因素、表达他们的情感偏好。感情好这个说法不限于男人和女人之间，它也常用于形容几乎所有类型的亲密关系。好客被认为是向客人表达好感的方式，因此，递烟或倒酒便司空见惯。打招呼是另一种表达好感的重要方式。在一个关系密切的社区，人们也许每天都能遇上，但他们从不会忘记彼此打一个热情的招呼，除非他们想传达一个不友好的信号。一个村民告诉我，他一度十分生他侄子的气，因为他侄子曾用官衔而不是叔叔称呼他。听到几次这样的称呼后，他忍无可忍，谓令他侄子解释他们之间的感情出了什么问题。在一个亲戚的调和下，这个人与他的侄子吃了一餐饭，喝了很多酒，谈了许多，澄清了由谣言而起的一些误解，最后挽回了他们之间的感情。

随礼也许是表达一个人的情感反应最通常的方式。尽管许多礼物赠送是出于理性考虑或道德义务，但所有的受访者都坚称随礼牵涉或好或坏的私人感情。有人向我解释：“有两种随礼：一种愉快，另一种难受。对那些感情好的人，当他们办事时，我十分乐意随礼，因为礼物是发自内心的；但我不得不常常参加一些感情一般的人的宴席，给他们送礼，那确实不好受。”正如第4章所表明的，朋友间的礼物往往要比亲戚（除了近亲）和屯亲间的礼物贵重，这一点，村民们确认是朋友间强烈的情感联系的结果。

在田野工作中，我听说了许多强调朋友感情的故事。比如，一个主要受访者的母亲在下岬村以南十里左右的家乡有两个女朋友，自从她嫁到下岬村以后，她便努力说服她的朋友们也嫁到下岬村。最后，其中一个嫁了过来，成了受访者母亲终身的好友。50多年来，这两个妇女总是互相串门，一起消磨闲暇，在生活危机中相互扶持，也通过随礼而保持一种亲密的关系。作为她们交情的结果，两家人也亲密无间。尽管现在这两个女人已经辞世，随礼关系仍然维持至今。在我们的谈话中，这位受访者回忆了许多关于他母亲和她朋友之间温馨、密切关系的许多细节，他总是以同一句话来总结他的意思：“她们的感

情真好。”这个例子绝非一个特例。下岬村的许多人在情感上都和某些好友或近亲有长期的联系，他们把这种联系形容为感情好。通常，感情好的人们共同消磨闲暇：聊天、打牌、赌博（主要是男人们）、缝缝补补（女人们）以及最近发展起来的看电视。

有趣的是，村民们在私人感情好的人和不好的人之间做出了隐蔽的区分。他们认为，日常往来不是非得有情谊的存在。因为在许多情况下，人们不得不与他们不喜欢的亲友往来，这在诸如婚丧礼仪的礼物交换上尤其明显。然而，对那些彼此感情好的人，往来则要密切得多，除了例行的礼物交换，他们还常常互相串门、共度时光并在情感上相互依赖。在地方话中，这种亲密的往来被称为走动，字面上的意思是“行走和移动”，这是互访的比喻。

当地对“往来”和“走动”的区分揭示出社会交换相互关联的两个维度。一方面，馈赠伦理要求人们维持特定的正式关系，完成制度化的、规定的礼物交换义务（往来）；另一方面，人们又有余地在日常生活中有选择地与他人发展更密切、非正式和非仪式化的感情联系（走动）。因此，两个维持着仪式化随礼的正式关系的村民并不一定在情感上相互联结，也许没有充满感情的往来。比如，一个受访者告诉我，他早在十年前就已经不再去他姑姑家，尽管她就嫁给了一个下岬村民，住在同一个村里。据他所说，原因主要在于个性冲突，他无法忍受他姑姑的坏脾气。当他是个小男孩的时候，她总是对他不好。“我们从一开始感情就不好。”这个人总结道。不过，在农历新年时，他还是要尽仪式化送礼和传统串门的义务，这一点并不会受情感因素的影响。为了表现他的诚意，作为一个补偿，他派妻子代表他去串门，并且增加礼物的价值。这个村民的策略是解决道德义务和情感之间冲突的一个常用方法，彼此不顺眼的男人们为了避免各种往来（甚至包括见面），在仪式化的送礼场合，可能会让妻子们或成年的孩子们代表他们行事。

感情的存在通常会巩固已有的人际关系，但有时它可能会给双方带来意料不到的麻烦。在一个例子中，由感情好而导致的过高期望值摧毁了一段情谊。一次，一个村民遇上了生意上的麻烦，他向他的一个好朋友借钱，这个朋友费了很大劲，找到一个亲戚，借了他一些钱，这样他就可以解燃眉之急。然而，当这个借钱的人得知他要为借来的钱付利息时，事情开始变得不愉快。正如第4章中解释过的，在地方融资交易中，带利息的借款叫作“抬钱”，它仅用于向感情不好的人借贷。因为这个利息，借钱的这个村民觉得他的好朋友把他当成外人来看待，尽管他的朋友百般解释：他无法说服自己的亲戚借出一笔不带利息的钱，借钱的村民还是认为他的朋友背叛了他，站到他亲戚

的那一边。他义愤填膺地跑到他朋友的家里，当众指责他不懂好朋友的责任，不配做个男人。当我访问这个村民时，他坚称这不是钱的问题，甚至不是友谊的问题，而是一个情感的问题。“我感情上受了伤害。”他说道。

这个例子表明，情感联系与道德责任密切相关，情谊可以通过一个人在私人关系中的责任感而表达。道德和情感在驱动社会交换方面相互重叠的角色，可以通过人情的最高形式——“恩情”而得到最好的说明。

恩情是指一个人所得到的长远地影响了其生活的重大恩惠或帮助。恩情最通常的类型是父母对儿女的养育之恩。如果我们将人情视为多种多样的恩惠，恩情则作为最大的恩惠处于其顶端，因而，这个受恩者对施恩者终生欠情，更重要的是，普通的恩惠通常可以交换，但最高的恩情却不能。普通的恩惠可能会也可能不会增加双方的感情，但恩情则要求受恩者不尽的感激。[2]

在下岬，尽管村民们也理解恩情的经典含义，诸如父母对子女的养育之恩，这个词却更经常用来表示从经济、政治或社会方面挽救或改变了受恩者一生的重大恩惠。比如，在“文革”期间，那时候下岬的一个干部被错误地起诉为杀人犯，被起诉的理由是，他在一场批斗会上默许别人殴打一个老村民，而这个老村民在那之后很快就死了。调查员是死者儿子的朋友们，而死者儿子在县政府中又占据着较高的职位。调查人员对这个村干部存有偏见，用不正当的手段去搜集对他不利的假证据。村干部因此陷入了极大的危险当中。当调查员盘问最后一个证人——批斗会的一个记录员时，他却提供了一份完全不同的口供，这份口供确凿地证明了这个村干部根本就没有出席那个批斗会。因为这份口供，这个案件不了了之。这个记录员的所为无疑就是对这个村干部的恩情。在以后的12年里，该村干部与这个诚实的证人保持了密切的关系，并尽一切可能帮助他。村干部觉得这一恩情是如此之大，以至于在1979年弥留之际仍几次提到这件事。

据受访者所言，回报恩情不是关键问题，最重要的是永远对之铭感在心。一个村民告诉我，在下岬，他欠曾在40多年前救过他一家的两个人很多情。“土改”期间，他家被错划为富农，家庭财产被充公，民兵来抄家时，一个干部让民兵给他家留下些最基本的生活用品。几个月后，另一个村干部得知错划成分的事后，费了很大力气来澄清此事，他的举动帮了这家人更大的忙。这个村民的母亲告诉他这些故事，告诉他永远不要忘记这两个人的恩情。这个人长大并成为村里的干部后，总是竭尽所能向这两个人报恩，甚至帮助他们的孩子。然而他告诉我，真正重要的是感激之情，因为解救一个家庭于危难之际的

恩情是永远报答不了的。[3]

显然，在下岬村的社会生活中，感情就像道德责任一样深刻地影响着村民行为。渗透在礼物当中的精神，同时含有道德意味和情感意味。村民们交换礼物，以增加感情、巩固关系，换言之，是发展感情联系和培养私人关系两方面的因素赋予了礼物交换实践以意义。

---

[1] 据雅可博："许多马祖（位于福建省——译者注）的受访者声称，感情这个词也可用于形容男女之间的爱情。但他们说，这种感情与我们现在所分析的感情不是一回事。"（Jacobs 1979：260，n.67）

[2] 中国共产党的宣传经常强调党和党的领导人，特别是毛泽东，因为建立了社会主义制度而对中国人民有着最大的恩情。例如，1960年代有首家喻户晓的歌曲这样唱道："天大地大不如党的恩情大，爹亲娘亲不如毛主席亲。"这种文化意象使中国人民永远处在了欠情的地位，因而确保了共产党永恒的合法性。

[3] 日本人的"恩"（on）观念也含有受惠者对施惠者终生欠情的意味。贝夫称："在日本人眼中，一个受恩者，债务人，不可能通过给施恩者送礼而完全偿付恩情，因为实物礼物与创造恩情的恩惠和服务是不可相提并论的，后者远比前者要珍贵得多……它（礼物）是受恩者对施恩者谢意的表达，事实上它有强化既存等级关系的效应。"（Befu 1966-67：169）这种欠情关系可能延续到一个人死后，受恩者的后代继续为先前之恩而敬重、回报施恩者（参见Lebra 1969：129-38）。应当指出的是，on这个词是汉字 "恩"的日语发音，在汉语中读作en。二者都与儒家伦理相关。

关于人情的一个尝试性概括

到此为止，我刻意地关注了人情的道德和感情方面，因为在早期研究当中，总的来说，它们（尤其是后者）是被忽略了（参见Hwang 1987；Jacobs 1979；M.Yang 1989）。这种忽略的原因在于，以往的研究强调把人情看作是一种可交换的资源或是理性计算的结果。当然，我并不是说理性计算没有道德义务或情感联系重要，相反，我相信，下岬村民的确将个人利益纳入了他们每一项人情行为的考虑当中，并且在得失计算的基础上做出理性选择。在这一章中，我试图强调的是，村民们并不仅仅为了功利性的目的而相互往来，人情情结远不只是一种或得或失的权力游戏（参见Hwang 1987）。

总之，正如下岬村民洞识和实践的，人情是个伦理体系，当一个人与他关系网中的他人相处时，它指导和规范他的行为。从规范的层面上来说，人情依赖于报、沾光和面子等基本概念。从实践上来说，人情代表着社会接受的、正确的人际行为，对人情的触犯被视为严重的错误行为。正如金耀基所指出的，“从社会学的角度来说，人情这个词指的是人际关系，即，同他人共处的方式”（King 1988a：78）。人情伦理只能适用于一个人的关系网络之内；关系的边界和人情的影响范围由多种形式的社会交换，尤其是礼物交换来界定。不过，中国社会中一个引人注目的有趣社会现象是，人们倾向于将尽可能多的人拉入他们的关系网，因而不得不将人情伦理运用到越来越广泛的人群中。

人情伦理体系有三个结构性维度：理性计算、道德义务和情感联系。人情在行动上的复杂性和弹性就源于这三个结构因素变动不定的组合。尽管在涉及人情的所有社会往来中，这三个维度彼此共存，但在特定的情况下，实际的重点可能是其中任何一个。换句话说，一个人可能极端理性，因而为了追求个人利益而仔细计算其每一个社会交换的行为，而另一个人则可能恰恰相反，注重道德义务或主要根据人际关系中的感情因素行事。再者，一个人在不同的场合以不同的方式行事、根据特殊情形的特殊需要而改变其行为重点也很常见。

由于人情的三个结构因素构形的变化，人情可能表现为不同形式。虽然人们在具体行为中可能着重于三个因素中的任何一个，对下岬村村庄生活的观察已使我得出结论：至少在礼物赠送和社会交换的领域，道德义务更可能主导人的行为。毕竟，下岬村民生活在道义经济当中。

7 礼物交换关系中的权力与声望

尽管表达性和互惠性在人情文化的创建方面占据着突出的位置，然而下岬村民的礼物交换却并不总是平衡的。礼物的不对称流动司空见惯，尤其是在等级性社会关系背景当中。在许多情况下，非均衡的送礼牵涉到其他形式的社会交换，因而产生人际关系中的权力和声望。出于对等级情境下礼物交换的关注，我在本章中主要探究两个问题：第一，谁从礼物交换中获得了声望和权力——是赠礼者还是收礼者？第二，在社会等级体系中不对称的礼物朝向哪个方向流动——是朝向地位高者还是地位低者？

这两个问题早就吸引了人类学家的注意力（参见Malinowski 1984；Mauss 1967），并一直是个重要的论题。大多以往研究的结论认为，是赠礼者通过将收礼者变成债务人而获得声望和权力，因而在非均衡的交换中，礼物通常是沿着社会等级向下流动（参见Befu 1966-67；Raheja 1988；Sahlins 1972；A.Strathern 1971；Vatuk and Vatuk 1971）。葛里高利进一步断言，赠礼者的优越性是“全世界礼物交换体系的共同特征”（Gregory 1982：47）。

然而，下岬村的礼物交换体系呈现出与这些早期结论截然不同的景象：收礼而不是送礼被认为是声望的象征。在某些情况下，礼物沿着社会地位的阶梯向上单向流动，而收礼者仍然保持着对赠礼者的优势地位。在勾勒下岬村礼物不对称流动的概貌后，我将描述两种类型的非均衡互惠：一种源于家庭的发展周期，另一种源于社会地位的鸿沟。我的分析集中于后者，即在身份等级中，礼物从下层向上层的单向流动现象。我进而讨论支撑这种单向送礼的社会——文化机制，并试图解释为什么下岬村的个案展示出与以往的研究大相径庭的特性。最后，我将论述对所有礼物交换研究来说简单然而核心的问题：为什么人们要参加馈赠活动？下岬村随礼行为的模式表明，是收礼的荣誉驱动着村民们随礼。

礼物交换的不均衡

在我进行田野调查期间，许多村民抱怨随礼太多，令他们不堪重负。抱怨随礼开销太大的同时，他们又试图向我表明他们并不小气，相反，他们十分懂人情，在随礼时总是力求慷慨。结果，一半以上的下岬农户一年需要在随礼上花费500元甚至更多（参见第4章的调查结果）。谈到随礼上的经济负担，大多数村民坚称他们送出的礼要比收到的礼多。

如果这么多的村民送出的礼比收到的礼多，那么这些礼物流向了何方？换句话说，有没有人收到的礼比送出的礼多？据普通村民所言，答案是“有，是干部”。他们把最近随礼风的兴盛归因于干部们的居心不良。下岬的一个教师说：“现在人们想方设法操办各种典礼，从中收礼，报纸上对‘送礼风’批评得越多，它刮得越厉害，为什么？因为这阵风是从上而刮下来。所有这些新风气是干部们和上面的其他人制造的，因为他们可以收礼，不用考虑回礼。”然而，当我向村干部提出同样的问题时，他们却全都否认他们曾经不回礼。一个干部坚称：“那会使我显得像个不知羞耻、不懂人情的人，没有人愿做这样的傻事，损害自己的名誉。”然而一些地方干部也因为同样的原因抱怨他们的上司：他们向乡里的或县里的国家干部送礼，但那些人却不回礼。

受访者含混而矛盾的回答给了我很大启发，并引导我就礼物交换的平衡问题做了一项特殊的调查。我发现礼物的不对称流动是由两个因素决定的：家庭发展的周期和社会地位等级。前者是每个家庭中普遍存在的过程，下岬村民们对此并未特别关注。后者只在收礼者和送礼者社会地位悬殊时才引起不对称的送礼，在这个背景下，一些人（大多是干部）确实只收礼而没有尽回礼的义务。

首先让我来解释一下为什么家庭的发展周期可能引起礼物的非均衡流动。分家后，年轻夫妇需要在经济上、社会上巩固他们自己的小家庭，他们也得判断要和谁建立长期的礼物交换关系。由于在孩子长大前，他们操办仪式的机会不多，至少十年内，他们只能涉身于单向的随礼。在这期间，年轻的夫妇是注定的送礼者。而且由于人际关系在长时期内可能发生的变迁，他们的一些礼物会得不到回礼。每个家庭都要经历这个时期，但有些家庭要比其他家庭承担更多的风险。如果一个人想在村里出人头地，他就需要尽可能大的社会关系网，因此，他必须冒险给那些以前从未有过、以后也许也不会再有礼物交换关系的人随礼。

在家庭发展的最后阶段会出现同样的情况。如果一对老夫妇在分家后独成一户，他们必须偿还家庭发展早期所欠的礼债，却难得有机会为自己操办仪式，除非是子女们为他们操办寿宴（据有些村民所言，在随礼中讨回“债务”正是近年来过生日越来越重要的原因）。结果，虽然老年夫妇也从子女那里收到孝敬礼，礼物还是从那些老年家庭单向地流回网络中的其他家庭。

因为随礼与家庭庆典密切相关，单身汉和没有孩子的夫妇也被迫处于单向送礼者的位置。这里单身汉是指30岁以上并独立门户的未婚男子。1991年，下岬村有九个单身汉和三对没孩子的夫妇。此外，有三个30岁以上、将来也不太可能结婚的单身女子，但她们都要么与父母要么与兄弟住在一起，在社会生活包括礼物交换中没有自立门户。这九个单身汉不得不参与亲友的随礼仪式，而他们自己却没有任何操办家庭庆典的机会。一个62岁的单身汉告诉我，过去30年中，他已经参加了上百次的礼物交换仪式（每年3——4次），但他从来没有收到任何回礼。他解释说，他努力把参加仪式的数目压缩到最小，但仍然不得不参加其中一些，比如侄子的婚礼或邻居生孩子的庆典。没有孩子家庭的情形也一样，因为他们没有理由操办任何家庭仪式，却仍然不得不给近亲们随礼。这些人实现平衡互惠的唯一途径是从礼物交换的循环中撤出来，但这反过来会削弱他们在村中本已低下的地位。除了给亲属随礼的义务，日常生活中物质扶持的需要和精神归属的需要，也驱动单身汉和没孩子的夫妇在礼物交换的博弈中充当着永久的送礼者。

在特定环境下，地位差异会构成打破礼物流动平衡的另一种社会力量。在第3章，我讨论了称为孝敬的礼物，它是年轻一辈向老一辈送的礼，不求回赠。事实上，在代际馈赠中，相反的流向是不合理的。[1]这样的送礼象征着年轻人对老人的感激和尊敬，因此，一个人收到的礼物越多，他就越荣耀。老村民常常展示他儿子（女儿、侄子或其他小辈）近期送来的礼物，并乐于听见别人的溢美之辞。在这方面，礼物的单向流动以象征的方式再现了两代人之间的辈分差距。

公共生活中单向的、向上的送礼也存在于下属和上级之间。据一些老人们说，1949年以前，亲属网络之外的礼物交换很少见，很少有村民与外界的大人物有关系。最通常的上下往来是在地主和佃农之间。所有的受访者都说，在庆典性的场合或农历新年期间，佃农要给地主送礼以表达敬意。然而，地主通常不直接回礼，但他可能在日常生活中向佃农提供好处，比如收获之后允许佃农的孩子们拾庄稼，或在年终举办一场酒宴。当佃农操办仪式时，地主可能派个代表来送礼；他一般不会亲自来，除非双方之间有着非同寻常的关系。[2]村民

用面子上的差异来解释仪式上地主的缺席。他们告诉我，地主的面子比佃农的要大，所以即使是地主派人送来了礼物也已经被视为荣耀了。除了地主——佃农的关系，日常生活中还存在一种村民与地方官员之间的上下关系。但地方官员很少卷入村庄生活，所以只有一小部分村民涉身于与低层官员的礼物交换关系中。对于大多数村民来说，官员属于一个高不可攀的世界。

1949年后，尤其是在集体化时期（1956——1982年），一种新的社会等级制迅速替代了社会生活中亲属关系的支配地位。下岬村的等级体系包括六类等级群体，干部处于顶端，所谓的四类分子处于底层。

这个新的社会等级体系对礼物交换最引人注目的影响是，在公共生活中，单向的、向上的礼物交换变得更精致复杂了。与革命前的实践形成对照，由于国家对村庄生活渗透的强度和干部权力日常往复的运用，单向送礼的新模式涉及几乎所有的村民。单向的送礼有三种形式：（1）村民送给干部，（2）低层干部送给上级，以及（3）村民送给城里的亲戚。这种非对称送礼的新形式吸引了我的注意力。

---

[1] 不过，在农历新年期间，长辈以压岁钱的形式送给小辈礼物，但受礼者不能是成人，或至少是没结婚。有关细节，参见第3章。

[2] 地主——佃农的关系可以包括温情和紧张，以及别的情感反应，即感情。弗雷德将地主与佃农间这种良好的私人往来视为“无亲无故的人们之间阶级差异得以削弱的制度化技术”（Fried 1953：101）。

社会等级中的单向馈赠

许多受访者回忆，当干部操办家庭仪式时，几乎所有的村民都通过随礼来致意，哪怕并不是每个人以前都与干部有礼物交换的关系。但当村民们操办仪式时，却只有那些与干部有密切关系或享有较高社会地位的人才能指望得到一份回礼。许多普通村民只能希望干部们参加仪式后的宴席，而不指望收到礼物。考虑到集体化期间礼物价值的低廉（五角到一元），以我之见，干部们在乎的主要是收礼本身而不是礼物的经济价值。

集体化时期单方的向上送礼不是强制性的，看起来是群众出于自愿而随礼。其中的奥妙在于，大多数情况下，村民们操办婚礼或其他庆典时，不会向干部发出邀请，尽管他们以前曾给这些干部送过礼。通过这种做法，他们帮助干部避免了回礼的压力。在一个关系紧密的农村社区，关于家庭仪式的消息总是不胫而走，干部们会轻易地得知这样的事情，如果一个干部想与其下属发展亲密的关系，即使没接到邀请，也能来随礼。换言之，这个机制是牺牲普通村民的利益来保护干部的面子。

此外，意识到这种送礼背后的驱动力，干部并不把自己作为负债人来看待。与革命前的地主或其他庇护人不同，干部们并不以直观的方式回礼，对村民与他们自己之间交换的盈余亏欠故作不知。在第6章已经讨论过这种情形，那就是“赵大面糊”与林副书记之间的纠纷。尽管赵多年来一直给林送礼，当赵给儿子办婚事时，林却没有回礼。正如一些村民所说，林也许根本没把赵以前送的礼放在心上，因为他从下面收到过太多的礼。[1]我曾经问一个朋友，为什么他再婚时，礼单上的客人明显减少，我想知道这是否与再婚的性质有关。他把我的猜测视为无稽之谈，并告诉我他1977年第一次结婚时，他的哥哥是一个有权有势的人，许多人不请自来参加他的婚礼。其实不是冲着他来，而是为了讨好他的哥哥。这些客人在他1985年再婚时就不再来了，因为他哥哥在包产到户的改革过程中下台了。我问他如何给这些客人还礼，他说：“对那些势利眼，我给个屁！谁理他们！他们不是我的人情，我不会对别有用心的礼物负责。”在这个例子中，好几十个人同时丢掉了他们的礼物和社会信誉。

我抄礼单时发现了一个有趣的“否定性互惠”（Sahlins 1972）事件，即一方收到礼物但不履行回偿义务的情形。在这个例子中，一个普通村民送了五元礼金给干部，这一点被记录在后者1979年的礼单上，但我在这个村民1989年的礼单上却找不到来自那个干部的回礼记

录。当我在闲聊中向这个干部和他妻子暗示他们未曾回礼时，他妻子解释说，因为两家在1979年以前没有随礼关系（这是在暗指那个村民送礼的动机是巴结干部），又因为那个村民家的仪式是在十年后办的，所以她忘了回礼。后来，她又辩解说，在那个村民给她家送礼前，她丈夫帮了他不少忙，所以他才送礼表达谢意，还人情债。不管原因是什么，这里的潜台词都是，“不回礼无所谓”，这反映了干部对村民的态度。

作为村民与干部之间礼物非均衡流动的结果，村干部通常拥有最广泛的私人关系网络，操办最奢华的庆典。包产到户和其他改革实行以后，干部对资源的垄断权在一定程度上被打破了，一些村民不再给他们的领导送礼。饶有趣味的是，由于权力关系和政治环境的变迁（参见Yan 1995），近年来干部们越来越关注与村民们搞好关系，并更留心在礼物交换中回赠礼物。然而，随礼者数量上的差异仍然存在，这生动地展现出村民与干部之间社会地位和声望的差距。根据我1991年的调查，普通村民的仪式上，送礼者的数量从不到100人到200人不等，与此相对照，参加干部家仪式的客人数量却往往超过300人。

第二种单向送礼的形式出现于干部们之间。也许是由于政治联盟的重要性以及上级的影响力，向上送礼的习俗在传统中国的官僚体系内部流传已久。一个民间传说也许能反映出，在公众的印象中，官员们是如何向上送礼的。传说一个县官的生日即将来临，衙门中的官员们会聚一堂，商议应该向他们的上级送什么样的礼物。最后，他们中最聪明的一个官员提议：“既然县官是鼠年生的，干吗不送他一只金老鼠作生日礼物？”他们纷纷表示赞同，并送了一只金老鼠给县官。县官笑逐颜开，说：“我告诉你们一个小秘密，下个月我要庆贺我老婆的生日，她属牛。”

以村干部为参照，我们可以看出，干部间的送礼同时沿着纵横两个方向进行。如果一个干部想保持一个庞大的关系网，他就不得不参加与其他村同级干部进行礼物交换的横向交换圈。因为这些礼物是在地位相近的同事间交换，通常互惠是均衡的。不过，由于频繁的职务升降，一些离开权位的干部可能会不履行先前的义务，从交换网络中退出。毕竟，这些网络严重地依赖于暂时的政治联盟，这意味着在同级干部间仍然存在很大的礼物单向流动可能性。

毋庸置疑的是，在村干部和乡干部（偶尔涉及更高层次）之间存在着单向送礼。这可能会采取两种形式。近年来，村干部以村委会和村民的名义给他们的领导送礼已成为一条心照不宣的规则。据受访者所言，过去十年中的每一年，成百上千斤的鱼、肉、精米被送往乡政

府主要领导的家中。这被当成公事来办，而村民们会被召去运送礼品。村干部解释这件事的堂皇之辞是，群众理解他们的领导如何为公事鞠躬尽瘁，因此他们愿通过微薄之礼聊表谢意。事实上，村民们指出，这种送礼与群众没什么关系，干部们的主要目的就是与他们的上级搞好私人关系。

纵向送礼的第二种形式存在于仪式交换中。正如村民们对他们的领导所为，村干部也在乡干部或更高级别的上级举行家庭仪式时向他们送礼，但不指望回礼。比如，我们在第5章分析过的村支书韩告诉我，1990年他算了算自己在随礼上的花销，总共是2600多元，这与其他家庭相比是高得惊人了——主要原因在于他的向上随礼。据韩所说，自从他1981年当了下岬村的主要领导，就开始源源不断地向乡政府和其他村的干部随礼。但当他为二儿子举办婚礼时，只有低级别干部来参加。他强调他没有向乡政府的干部发出邀请，因为他不想提醒他们对下面的责任。然而他的上级在自家操办庆典时却从来没有忘记通知他和其他低层同事。他回忆说他参加过现任副县长儿子的婚礼；这场婚礼持续了四天，第三天是专门留给来自全县的村级干部的。在宴席上，他和好几个朋友自嘲道，他们是被召来赞助副县长家的庆典了。

有时，干部间等级化的礼物馈赠可能会采用一种更具强制性的形式。在一个我所目睹的例子中，下岬村长大的退休干部苏先生，正式邀请下岬的五个干部到乡里来参加他小儿子的婚礼。据受访者所言，苏明显居心不良——他想积聚财礼、炫耀名声，因为苏早在50年代初期离开下岬村后就不再和村里大多数人保持随礼关系。“这个人对人情一窍不通，”一位受访者说，“不管他当了多大的官，他不该忘记他的老家和同乡；此外，以前和我们没有往来和好感情，他怎么能想起要让我们给他送礼？但他就这么做了，真是恬不知耻！”

不过，抱怨归抱怨，他还是决定参加婚礼并送分内的礼。为什么？他告诉我，苏的二儿子现在在乡政府中占据着一个很重要的位置。拒绝邀请是不明智的，因为它可能是一个表示轻蔑的信号。“那是最坏的结果，你知道，与上级保持良好的关系是保住饭碗的关键。”

这个受访者不是唯一做出理性决定的人——所有其他村干部都做了同样的事，希望以此保持与苏的二儿子的良好关系。显然，把社会等级纳入考虑之后，双方都做了理性计算。一方面，当苏向以前并无随礼关系的村干部们发出邀请时，他已经考虑到二儿子的影响；另一方面，村干部们做出了同样理性的反应，使博弈朝有利于自己的方向发展。他们把握住了与上级（苏的二儿子）培养关系的时机。但与此

同时，他们抱怨苏的行为，这在一定程度上缓解了他们情感上的不满，并为自己的举动辩解。

除了村民——干部、干部——上级间的关系，还有比较隐蔽和少见的等级化随礼。在强调阶级斗争的社会主义激进时期，那些四类分子在礼物交换上陷入了严重的困境。事实上，他们左右为难。一方面，他们不敢公开给阶级成分好的村民或干部送礼，因为他们可能被指控为企图腐蚀后者，另一方面，他们又担心不送礼可能被理解成对以往礼物交换关系的否认或对人情伦理的侵犯。在许多情况下，他们会通过秘密渠道，事先向仪式的主人捎个信，问清他们是否应该参加仪式。这样就可以避免他们的礼物被当众拒绝，尤其如果主人恰好是个政治上的激进分子的话。1966年，一个地主子弟成分的人参加了他侄子的婚礼。他的礼物被当场拒绝，主人谴责他企图腐蚀革命村民。在下岬，公开的拒绝礼物仅此一次。随礼关系中这种内在的紧张对那些阶级成分不好的人产生了巨大的影响。

当这些成分不好的人举办婚礼或葬礼时，他们也担心政治上的麻烦。他们以前送的一些礼绝不可能得到回礼，因为革命家庭中的人可能想与他们断交。由于他们举办家庭仪式的合理性都变得可疑，所以四类分子中很少有人还关心礼物的平衡问题。一个嫁给地主儿子的妇女告诉我，结婚那天去她丈夫家的路上，他们的婚车正好被一支批斗四类分子的游行队伍堵住了。她脑子里蹦出的第一个念头就是，她的公爹是不是正在挨斗，这又会不会影响她丈夫。得知这批人来自另一个村后，她又转而担心她的婚礼，她说：“那时候，我只希望婚礼能平平安安地办完，谁敢想到礼物？我特别感谢那些来参加婚礼的人，但我也不怪那些不来的人。至少，谢天谢地，没有人来扰乱我的婚礼。”

由于政府对城乡迁移的限制和城乡间巨大的不平等，当村民们与城里的亲戚交换礼物时，村民们也处于不利的位置。一个村民可能以两种方式建立与城市的联系：（1）与那些在实行迁移限制之前搬到城里的亲戚保持好关系，或（2）由于女儿嫁给城里人而与城里人结成姻亲。无论哪一种情况，村民们都被看作低人一等，在送礼活动中，他们总是失多得少。一个村民抱怨，在他结婚前，他曾参加过三次城里侄子家的庆典，但他1971年举办婚礼时，他侄子却没来参加。为此，他感到十分屈辱，索性与侄子断交了。在另一个例子中，当村里的一个姑娘嫁给哈尔滨的一个工人时，她的父母原以为这会提高他们在下岬村的地位并为此而自豪不已。很快，他们发现在城里的亲家那儿他们并不受欢迎。当他们带着土特产礼物送给亲家时，后者却只给了他们一些穿过的衣服和用过的家庭用品——这些东西根本不能算

是姻亲间恰当的礼物。

正如第2章概述的，社会主义等级制基于三类二元对立关系：干部与村民、城市与农村，以及红的与黑的（就阶级成分而言）。1979年以后，第三种对立已经取消了。经济改革已经削弱了干部权力，并缩小了城乡不平等，但这两种对立在当今的中国仍然持续存在。因此，反映着社会主义等级特性的单向送礼模式在下岬村仍然具有生命力，非均衡互惠仍然是礼物交换中的一个重要部分。

---

[1] 有趣的是，一些村民指责赵最初不该发邀请，因为他们相信完全应当由干部来决定是否回礼。

非均衡互惠和社会等级的再生产

关于不平等互惠和不对称交换的问题，人类学家和社会学家均持如下结论：单方送礼最终导致赠礼者权力和声望的增加。许多民族志研究表明，那些看起来基于单向、不对称原则进行的交换实际上受对称互惠原则的支配（参见Firth 1967a；Malinowski 1984；Mauss 1967）。萨林斯（Sahlins 1972）提供了一个更为一般性的模式，把非均衡交换纳入到一个连续谱当中，这个连续谱根据亲属关系远近和阶层高低区分，从一般（不均衡）互惠向均衡互惠再到否定性互惠变化。在非均衡互惠情况中，礼物向社会下层流动。“在原始社会中，社会不平等建立在经济平等之上。事实上，尊贵的地位往往只能靠慷慨施予来获得和维持：下层得到的是物质利益。”（Sahlins 1972：205）如果一件礼物没有带来严格对等的回礼，那么一定存在某种不可见的相应礼物来恢复均衡，比如对收礼者的政治控制或赠礼者声望的增加（参见A.Strathem 1971：10）。因此，“资本家的目的是积聚利润，而‘头人’馈赠礼物的目的却是获得一大批听命于他的追随者（礼物债务人）”（Gregory 1982：51）。

然而，普通人向首领进贡的礼物构成了一个例外的单向向上送礼情况。马林诺夫斯基注意到首领有时欠着普通族人“库拉”礼物，而不是相反。“在内地库拉交易中，决定性的因素是双方相对的社会地位；低层的人向上层的人送礼，而且他们还得采取主动。”（Malinowski 1984：473）但许多人类学家声称，这种单向的送礼最终会被首领的仪式性炫耀和物品的再分配抵消。埃德蒙·利奇指出：“尽管一个地位高的人被界定为收受礼物的人，他仍处于多给少收的社会压力下，否则，他会被认为太吝啬，而一个吝啬的人则有失去地位的危险。”（Leach 1954：163）在萨林斯的模式中，这被称为“入伙”（pooling）或“再分配”。“入伙是一种互惠的组织、互惠的体系——起源于首领庇护下的大规模再分配的事实。”（Sahlins 1972：188）所以我们又回到原处：即，正如头人社会（big-man society）的情况所示，一个首领的权威和地位是靠赠礼而非收礼实现的（参见Gregory 1982：55）。

大多数关于社会交换的社会学研究强调的是最初的非均衡交换产生了权力分化并造成单向服从义务的过程。理查德·爱默森（Emerson 1962，1972）认为，交换关系基于双方对彼此资源的可预见的依赖。如果A不愿自行出让B所渴望的资源，并能运用这种资源来胁迫、强制和诱使B的服从，这样A被认为对B具有权力。如乔治·霍曼斯所言：“当大多数人想要得到少数人能提供的东西，或大多数人恐惧失

去少数人能撤回的东西时，这少数人就变得强大了。”（Homans 1974：197）再者，如爱默森在1962年指出的，如果A能垄断B所需的所有资源，A就会使B在一种“权力——依附关系”中依赖A的权力。这里的核心主题是，单向赠予确立了优势地位，这一点反过来会扯平交换关系中最初的非均衡。彼特·布劳指出：“权力的某种非均衡确立了交换中的互惠。单向的服务引发了权力的分化，而这种分化又使得交换平衡。”（Blau 1964：28）“一个赐予他人贵重礼物或提供重要服务的人通过迫使他们听命于他而获得优越地位。”（1964：108）。

正是在这个问题上，下岬的个案对以往理论的结论提出质疑。就礼物的实物性流动而言，下岬的单向送礼显示出四个特征：（1）下级向上级送礼，但不期望同等的回礼；（2）由于社会等级的金字塔式结构，送礼者的数量超过了收礼者的数量，这导致了礼物在上层的积聚；（3）尽管收礼者不回礼，他们在社会上仍然是优越的、强大的；以及（4）礼物重复的单向流动在相邻阶层之间创造了交换价值制度化的失衡，而这转而被视为地位差异的另一个标志。所有这些特征看来都与既有关于社会交换的社会学和人类学理论相冲突。

为什么下岬村如此不同？这个问题显见而直接的答案是，下岬村代表了迥异于主导以往社会交换研究的那些社会的另一类社会。多数礼物交换的人类学分析基于对相对“简单”的社会生活的观察，在那里，政治国家的渗透对地方经济和社会关系造成的影响只是边缘性的、局部性的（参见Sahlins 1972：188）。相反，社会交换的社会学理论则着重于现代工业社会的社会互动，这种社会的特点是民主政治体系、基于经济阶级的社会分层和自由市场经济。显然，下岬村不同于这两种模式中的任何一种。在过去40多年中，像中国的其他社区一样，下岬村一直处于国家的严格控制之下，居民们生活在伴有国家再分配体系的计划经济当中，经历着一个新的、社会主义的地位等级制的形成。因而，现有的关于社会交换的理论不适于下岬的现实生活就不足为奇了。

众所周知，在社会主义体制中，国家的权威是基于它对资源和机会的垄断，并由新的干部阶层来维持和强化（Djilas 1957；Szelenyi 1978）。这种垄断导致了公民为了物质需要的满足和社会流动而依附于官员；这个现象被魏昂德（Walder 1983；1986）描述为“组织化依附”的一种形式。正是资源的再分配构成了社会主义经济的整合原则，确立了在再分配者和生产者之间的纵向关系（参见Kornai 1986；Nee 1989；Szelenyi 1978）。

在乡村社会的层面，基层干部控制着再分配体系，因而可以迫使

村民们依附于干部手中的资源。我这里所说的资源，是指那些村民们需要和渴求的物质和服务，包括经济、政治和社会——文化资源。在集体化时期，下岬村民们在干部领导下劳动，他们最基本的需要由集体来进行年度分配。就经济资源而言，干部们通过分粮派活、监管家庭副业的发展以及批准社会福利来控制村民。[1]政府对城乡迁移的限制进一步将村民禁锢在集体中，从而增强了地方干部的权力。在最激进的时期，参加集体以外的社会活动——比如到亲戚家串门或去附近的集市——都要向干部请假。

在这种权力——依附关系中（Emerson 1962），干部的优越地位排除了平等交换的可能性。作为一个再分配者，干部可能感觉不到向他的下属——依赖于其所控制资源的人——回礼的义务，因为不回礼也不会影响双方的关系。由于同样的原因，一个村干部的礼物也不会对其上司产生强制力，因为后者为前者保住权力提供了必要的保护和关系。换言之，互惠回报的义务这一各种形式的礼物馈赠的基础（Mauss 1967）在双方间社会地位的不平等面前显得微不足道。社会关系的既定结构取消了互惠的义务。正如布劳指出的："单向的送礼导致以前同等的人之间的地位差异，但一旦优越地位是高枕无忧地建基于社会结构之上，其占据者就可以要求单向的服务而不危及他的地位。"（Blau 1964：110）[2]进一步说，因为干部对资源的控制常常导致依附的村民们之间向上送礼的攀比，后者的礼物贬值了，或者以人类学的语言来说，他们给领导的礼物是等级低的礼物。在仪式性场合，村民给干部送礼被认为是天经地义的，不能构成必须偿还的潜在社会债务。在这种等级背景下，送礼只能充当一种消极的策略：低层的人通过这种策略保护自己免遭上级的歧视性对待。

如前所示，向上送礼体现了位卑者对位尊者的尊重和忠诚，反映了后者在他们的下属中的权力和威信。干部们常常相互攀比家庭庆典的到客人数，将此作为他们的权威和成就的体现。因此，一个人没送礼可能被理解为对领导的冒犯；由于仪式性交换具有公共性质，这种事可能被非常严肃地看待。村干部与上级的关系也是如此。干部有许多办法来向那些没有向其送礼的人表达怨气，比如在集体劳动中分配一个糟糕的工作给他，或者，如果是在官僚机构中，不再扶持其下级干部。与上司关系恶化的可能性已经对下级构成了一种制裁，并足以使他们就范于向上送礼。这就是为什么尽管大多数人并不指望得到具体的回礼，却仍继续给领导送礼的原因。

内在于等级化送礼中的制裁也反映在干部对客人到场情况的反应上。一个司仪告诉我，当一个普通家庭举办婚礼或其他仪式时，主人总是关照每一个到场的客人。仪式之后核查礼单时，他也总是十分关

心是哪些人参加了仪式。相反，由于人数众多，干部或其他地位高的人却并不总是招呼每一位客人。核查礼单时，干部总是试图弄清谁没来以及为什么没来参加仪式。这个受访者说，作为司仪，在为大户人家操办庆典时，他负有更多的责任，因为主人仅仅招待那些尊贵的客人，而把其他的客人交给他和他的帮手。显然，和把所有客人的到席都看作人情的普通村民不一样，干部（或他们的上级）视下面送来的礼物为理所当然，因而只想知道"谁没有参加仪式"。

只有当下级超出常规性的送礼，与上级建立一种特殊的关系时，才会得到积极的回报。其他形式的社会交换常常会牵涉进来，比如持之不懈地向领导提供个人服务或为开后门而呈送贵重的工具性礼物。在这些情况下，上级在利用职权分配资源时可能会向送礼者倾斜，从而将礼物交换转变为一般社会交换。像中国的其他许多地方一样，下岬村民把这种社会交换称为"拉关系"，在这种情境下，关系这个词比在其他用法中多了一层贬义。村民们常常说起一个例子来阐明一个人怎样与干部搞好关系。

这个例子涉及一个现在在哈尔滨市当老师的年轻男子。1974年，上面要下岬村推荐一个年轻村民上大学。[3]被提议的候选人是村内的妇女主任。为了得到这个好机会，那个年轻男子和他的父母动员了他们村里村外所有的私人关系，传说他们送了500多元的贵重礼物给所有相关的干部和一些政治积极分子。最后，这个男子战胜了原来的候选人，得到了提名，在1974年的秋天上了大学。几个月后，那个失败的候选人精神失常，再也没有好转过来。据我的讲述者所说，当她得知她没被选上不是因为对手的优势而是因为他给干部送了礼时，她就疯了。这是一个工具性送礼的典型例证，在这个例子中，向上送礼的回报是领导赐予的恩惠，地方上称为"上油"，这种情形近年来越来越普遍。在另一个例子中，邻村的一个村干部由于生了第五胎——是期盼已久的儿子——违反了计划生育政策，被撤了职。不到两年，他又被提升为村里的党支书，还得了一个绰号"牛支书"——为了恢复职位，他给乡政府中所有的主要领导送了礼，包括给书记送了一头牛。

这些例子具有两方面的启示性。第一，尽管上级最终会回偿下级的单向送礼，但不是以"礼"还"礼"，毋宁说，上级通过运用他们的职务权力、通过安排工作份额或职务升迁来回礼。和实物礼物的赠送不同，工具性资源的给予，不会引起既定资源总额的直接损失。无论如何，干部们总得分配由他们掌握的资源，不同之处只在于分配给谁以及为什么利益而分。更重要的是，在交换之后，由于上级的私人财富增加了，双方之间以前的等级关系继续存在，甚至可能强化了。

莱博若指出，"每个文化都提供一种机制，这个机制能将由均衡

与不均衡间相互制约而产生的社会紧张限制在一个界限之内”（Lebra 1969：130）。送礼者在等级背景中的不利位置被中国文化中的主导观念平衡过来。比如，中国文化中对名分和角色差异的强调为单向送礼提供了一个合理性的基础。忠、孝、节、义历来被推崇为中国文化中为人最重要的美德。在这些美德中，对村庄社会而言，孝敬又格外重要。对父母、长辈和社会上层的尊重、顺从和尽心尽力会被当作善事受到乡村社会的奖励。因为同样的原因，不孝可能会摧毁一个人在社会生活的其他领域的信誉。比如，中国人相信“不孝之子必是奸商，因为他对父母都不讲信义”（L.Yang 1957：302）。作为颂扬忠孝的一个结果，“统治者或父母的位置本身，就确保了受到下属或子女的尊重和服侍的特权”（1957：308）。村干部的位置本身为接受村民们的敬重和礼物提供了合法基础。

第二，在单向送礼方面，“面子”这一观念具有微妙然而重要的作用。面子被界定为“在个人的社会网络中可察觉的社会位置与声望的函数”（K.Hwang 1987：961），它总是属于那些处于上层或高位的人。当他们接受一个下属的礼物时，收礼本身被认为是给送礼者面子。与指涉基本道德特性的道德性脸面（脸）不同，社会性脸面（面）“可以被借用、争取、增加、填补——所有这些都显示出面子在量上的缓慢增加”（Hu 1944：61）。增进一个人社会脸面的方法之一是尽可能地和有权势有名望的人建立关系，因为私人联系被认为是一个人资源和声望的组成部分。村民们常常炫耀他们参加了某个有权势的人家的庆典，与这样的人有随礼关系。尽管一个普通村民并不期望从一个上级收礼者那里得到回礼，后者的收礼举动本身就会被送礼者视为自己的社会资本。一个人可以借此增进自己的面子，然后转而享受那些地位更低的人的尊敬和礼物。

这方面一个典型的例子是地方干部中向上送礼的链条。一个干部向其上级赠送单向的孝敬型礼物的同时，可以指望来自下层（无论是低层干部还是村民）的类似礼品作为补偿。此外，因为与上级的密切关系，他可能对其下级具有更大的强制力。正如一句广为流传的谚语所说，“大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米”。这样一种非均衡的交换链条超出了送礼者与收礼者的两方关系，至少牵涉到一个等级制中的第三方，以便最终实现均衡的互惠。莱博若曾把日本社会中类似的状况概括为“线状传递的互惠”（lineal transferred reciprocity）（参见Lebra 1975：559-60）。

总之，下岬村的个案表明，在等级化的情境中，单向送礼并不必然给赠礼方带来权力，也不增强其优势。相反，既存的社会等级可能会压倒内在于礼物当中的互惠义务，将上层的收礼者从债务人的位置

上解脱出来。进一步说，当社会上层的权力是基于其对资源的垄断，那么下层的礼物就成了义务性的贡品，单向送礼用以表达对上级的恭顺和敬重。

在特定的环境中，低层送礼者可能通过两种等级化的交换得到回报：庇护——被庇护关系或从其上级那里获得恩惠。在任何一种形式中，交换都不再是原来意义上的礼物交换了。顾名思义，礼物交换应当是以礼还礼，是表达性而不是工具性的。正像斯特拉森指出的，正是在“人们交换他们不需要的东西”这个意义上来说，礼物交换与以物易物交易不同（M.Strathern 1992：169）。然而，如果一个人想以礼物作为汲取其他资源的工具，这个人要么得做别有用心的先期投资，要么得向收礼者奉送贵重的、诱人的礼物。这里，礼物与恩惠/服务间的可转换性，可能会在某些个人之间但不是整个社会之中抵消资源的不平等分配。因此，特定的个人能在社会等级制的阶梯上向上爬，而与此同时阶梯的结构则纹丝不动。从这个意义上说，既有的社会等级结构制约了单向送礼，同时，每一个非均衡的交换行为也有助于该社会等级制的再生产。

---

[1] 关于集体中的干部怎样通过掌握和再分配资源来控制村民的详细讨论，参见戴慕珍（Oi 1989，尤其是132——142页）。

[2] 有趣的是，布劳用这段话来解释给首领的进贡——在他看来，这构成了一种向上的、单方送礼。但为了支持其馈赠产生权力的一般假设，他将这种现象视为“单向馈赠确立地位优势这一原则的一个值得注意的例外”（1964：110）。

[3] 这被称为“工农兵大学生”，是“文革”期间激进教育改革的一部分。

收礼荣誉与送礼竞争

进一步的问题是：在等级色彩较淡的礼物关系类型中，是哪一方获得权力与声望呢？送礼者与收礼者是否总受其在既定的社会等级结构中各自位置的影响？为了回答这些问题，我们需要回顾其他类型的礼物交换，并在有关的社会关系情境中分析它们。

我在第3章中建立了表达性馈赠关系和工具性馈赠关系的二分法。在表达性馈赠关系中，人们以对等的方式交换礼物，礼物主要据其象征性的、社会性的价值来交换、衡量。相反，工具性的礼物用以汲取回“礼”，但在这里，“礼”已不同于礼物的原初形式，而主要采用恩惠、服务或保护等形式。这种不对等的交换已经渗入到社会交换的广泛领域；一种多多少少是市场化的准则被用于指导人们的行为。再者，这两类礼物的区别还体现在，前者用以凝聚赠礼者与收礼者之间长期的、既存的关系，而后者可用于扭转或操纵一种短期关系。如果我们把两种基本的社会关系——纵向的和横向的——考虑在内，就可以辨别出四类礼物交换：（1）横向情境中的表达性馈赠；（2）横向情境中的工具性送礼；（3）纵向情境中的表达性馈赠；（4）纵向情境中的工具性送礼。

就横向情境中的表达性礼物交换而言，如前面的章节所表明的，礼物的实物流动表现出均衡互惠的显著特性。在社会地位同等的人之间，比如亲属、朋友和邻居，一份礼物总是能带回相应的回礼，交换是严格对等的。如第4章所描述的，送——收——还的循环每年可能重复好几次。这种平衡交换的特性表明，双方都没有从馈赠中获得权力。在多数情形下，礼物仅仅被视为以前收到的礼物的回礼，用以履行互惠的社会义务（参见Befu 1966-67：162）。在特定的时刻，暂时的债务可能存在，但在这种情境中，回礼的义务使这种债务变得不重要。下岬村民关心礼物交换对他们彼此关系造成的影响，但很少有人感到他们送的礼物会增进他们控制或影响他人的能力（除了举办仪式时每个人都盼望收到礼物）。换句话说，在这种情境中，赠礼者可望得到的唯一权力是积聚将来的潜在回礼。这一事实表明，人们是为了收而送，而不是相反。正是在收礼中，一个人的社会网络、面子和以往的慷慨显露无遗。在收到回礼之后，赠礼者与收礼者之间的关系恢复到交易前的状态，没有任何一方更优越或更低微。

在横向情境的工具性礼物关系中，我们可以看到一些不同特点。在工具性交换中，回礼应当与原初的礼物形式有所不同，它通常会采用恩惠或服务的形式。通常很难判断这种不对等的交换公平与否，这

样，非均衡的互惠可能会出现。事实上，许多工具性交换的个案以双方的争执而告终，因为他们可能会对公平交换有不同的认识。在收到回礼前，至少从道义上而言，送礼者获得某种影响收礼者的权力，因为后者被推入债务人的位置。由于工具性交换在多数情况下是一次性交易，没有以往的信誉可资依靠，因而送礼者的权力是短暂的，但却是明显的和强烈的。正如一句民谚所说，“吃人的嘴软，拿人的手短”。在这种两方关系中，以往的平等暂时被打破，在履行回礼义务前，赠礼者处于比收礼者优越的位置上。然而，赠礼者的优越地位并不源自地方社区公认的社会声望，相反，是收礼者赢得声望，因为交换本身表明他占据着足以吸引工具性礼物的资源。

第三种和第四种礼物交换类型的特性在上面的章节已有详细的探讨：社会等级制和资源的垄断已经导致了下属对上级的单向送礼模式；由于既存的社会等级制压倒了内在于礼物之中的互惠义务，并将上级收礼者从债务人的位置上解脱出来，单向送礼并没有产生送礼方的权力或优越性。不过，仍然有一点需要指出：在纵向情境的工具性送礼中，收礼者的绝对优势受到赠礼者的挑战，因为一份回报（不管什么形式的）存在于赠礼者的预期之中，并且在多数情况下，它会得到实现。正是从这个意义上说，送礼者获得了一种影响收礼者的权力，尽管后者仍然处在优势地位。如同在横向情境中一样，只要回报性的恩惠或服务仍没实现，馈赠者的影响力就会一直延续下去；同样地，声望仍然保留在收礼者那里。

但那些高层的人通常不愿直接从下属那里接受工具性的礼物，因为从下属那里接受功利性礼物可能会削弱上级的权威性和优越感。正如施瓦茨指出的，礼物赠送可能会同时强加给送礼者和收礼者某种身份认同，因为“送礼是别人传输我们在他们心目中形象的一种方式”（Schwartz 1967：1）。工具性礼物的交换表明，送礼者将收礼者视为一个可以被物质利益买通的人，而收礼者也接受这一身份。为了避免上级丢面子，等级情境中的工具性送礼通常涉及一个有办法通过其他渠道接近上级的中间人或代理人，比如亲属关系或邻居关系。结果，纵向情境中的工具性送礼也是由既定的社会阶层来预先安排的。而当阶层的鸿沟太大，交换由中间人来完成时，送礼者几乎难以获得任何直接影响收礼者的权力。

在大多数有关礼物交换的研究中，送礼者总是成为学术兴趣的焦点，但下岬个案表明，若要对馈赠行为有一个更好的理解，收礼者也同样重要。此外，早期的研究倾向于强调社会——政治地位是如何由礼物的力量促成的，然而，下岬个案表明，交换本身也可能受制于既存的权力关系。图2总结了下岬个案的特性。

X（礼物馈赠者）和 Y（接受者）的关系及其礼物交换的类型	横向关系		纵向关系	
	表达性的	工具性的	表达性的	工具性的
礼物的流向	X Y	X Y	X → Y	X Y
谁获得了权力?	X	X	Y	X
谁获得了声望?	Y	Y	Y	Y
谁取得了优势?	?	X	Y	?

图2　礼物馈赠关系中的权力与声望

注：实箭头指示实物礼物的流向；虚箭头指示非实物礼物的流向，如恩惠、服务或保护。

如图2所示，一旦社会背景和送礼的动机特性被纳入考虑，优势观念显然也只适用于四种交换关系的两种：地位同等的人之间的工具性交换和等级情境中的表达性交换。在前者中，送礼者暂时优越于收礼者，在后者中，收礼者一如既往地保持优势。前面的章节已经表明，表达性的馈赠关系具有送礼——还礼循环的特征，因此，彼此受恩的人处在一种永久性的关系当中。在这一无穷无尽的过程中，送礼或还礼都只是一种瞬息性的标记；没有人能改变以往的地位。因此，没有人高人一等，平等的人之间仍然平等。而在纵向情境中，尽管工具性的送礼会导致送礼者的影响力，以中间人沟通下属和上级的社会机制却杜绝了双方之间的直接互动。结果，局限于两方关系的送礼者的优越性被中间人给冲淡了，收礼者得以从对送礼者强制性的债务力量中挣脱。

再者，在纵向情境的表达性礼物交换类型中，一切特权都属于已经在社会等级中处于优越地位的收礼者。这与从许多社会中发现的馈赠模式相冲突——在那里，送礼者得到权力和声望，而收礼者获得物质利益（参见Gregory 1982；Raheja 1988；Sahlins 1972；A.Strathem 1971；Vatuk and Vatuk 1971）。

进一步说，在下岬村所有的礼物交换类型中，声望归于收礼者而非送礼者，这是又一个同其他地方所观察到的普遍规则悖逆的有趣现象。以前的章节已经表明，下岬村民在长期的表达性的礼物交换中，

追求其关系网络的确立、巩固和扩展，以此构建他们的地方道德世界。在这一竞技场中显示自身成就的最常见的办法就是在仪式化与非仪式化的场合中收到表达性礼物。换言之，收进的礼物充当着一个人的私人网络、面子及以往遵从人情伦理之努力程度的指示器。因此，一个人收到的礼物越多，他的声望得到的社会承认也就越大。这对于短期的、工具性礼物交换也同样成立，因为在那里，收进的礼物表明了一个人控制和运用不同资源的能力。

村民们保留记录收礼情况的礼单并不是偶然的。我在第3章说明过，这些礼单是村民们个人生活史上的纪念碑，回顾礼单会产生一种强烈的成就感。在一次访谈期间，一个富有的普通村民向我展示自从他成家以来所保留的五张礼单。他指着每一张礼单的礼物总额，自豪地说："看看这些数字。23年前我盖房子时，只有45个客人来，收礼200元。再看看最近的一张礼单——有200个客人，3000块钱。对我来说，来这么多客人并不容易，但我做到了。"当他妻子提醒他所有这些礼物都不过是以前送出去的礼物的回礼时，他说那也值得，并嚷道："这说明我有和那些大人物一样多的人情。但我是个本分的农民，而且这凭的全是我自己。我特别自豪！"

因此，毫不奇怪，所有的受访者都更愿意谈论收礼而不是送礼。他们常常花好几个小时列举最近参加家庭庆典的客人，回忆他们从每一个客人那里收到的确切礼金数额。对于那些成功地举办了仪式的人，礼物的总额是交谈中最热衷的话题。他们将自己收到的礼物与亲戚邻里相比，并以礼物的价值来评判某场仪式的成败。然而，一谈及送出的礼物，很少有人能提供给我详细的回答，一些人说："随出去的礼物不值得记，没有意思。"

如果收礼是如此荣耀，为什么村民们起先还要劳神去送礼？答案在于，他们送礼是因为他们想收礼。对大多村民而言，吸引进礼的唯一办法就是给别人送礼，别人会在互惠的义务感中回礼。除非一个人想要脱离乡村社会，否则他就会越来越深地陷入送礼收礼的循环当中。所以，收礼的荣誉给送礼提供了一个永恒的动力，如果送礼就其自身而言是荣耀的，并且人们只对送礼感兴趣，那么长此以往，由于需求的匮乏，礼物交换的网络就会越来越小。由于没有新的成员会想作为一个收礼者而加入到礼物交换游戏中，最终，生命的天然局限性就会终结这个封闭的循环。

由于对收礼的期望，下岬村民在随礼上彼此攀比，而不是为送而送。人们相互攀比的是随礼圈子和关系网络的扩张，而不仅仅是在特定交换中礼物的经济价值。成功的标志是收礼的增加，而不是在送礼竞赛中任何个人的失败。这种攀比会使越来越多的参与者卷入，而不

是把失败者排除出局。因此，竞争是包容性的、建设性的、可调整的。而且，这种随礼模式与诸如夸富宴之类的情况形成了有趣的对照——在夸富宴中，送礼是一对一的竞争，胜利基于个体参与者送出的礼物的价值和数额（参见Boas 1897；Codere 1950）。这里显而易见的是，在下岬，为了预期中的收礼而展开送礼竞争，是礼物交换活动越来越频繁、私人网络越来越扩张的原因。毕竟，下岬村民并不追求礼物本身，而是追求礼物能凝聚成创造的关系，即，关系网络的培养。

8 婚姻交换与社会转型

到现在为止，我重点讨论的是：经过国家的严重干预和社会主义改造，中国的礼物交换体系如何在过去的40年中继续得以延存。前面的章节表明，对于下岬村民，一些核心性的价值和原则，如报、关系、人情和面子依然重要，与此同时，他们还调整了他们的馈赠行为以适应影响其社区的政治和社会变迁。这一章主要关注社会变迁对馈赠模式的影响，并集中讨论最普遍的礼物类型：彩礼和嫁妆。

人类学家们已经考察过世界许多地区的彩礼和嫁妆制度，但几乎从没发现这样一个社会，在那里，国家反复地然而却是不成功地试图限制婚姻交换实践。1949年后，新中国希望重塑仍为中国社会根基的家庭以便创造出一个新的社会，以及与它相伴的一种全新的人生观（Davis and Harrell 1993：1-10；C.K.Yang 1965）。新中国在社会主义改造过程中将婚姻彩礼制度作为特殊的斗争目标。1950年婚姻法（第2款）禁止通过婚姻索要财物，以及纳妾、童养媳；这一禁令在1980年婚姻法中得到重申（Ocko 1991：320-23）。

贯穿于50、60、70年代期间，对婚姻彩礼习俗的意识形态批判是经常性的。它谴责彩礼是“买卖婚姻”，而铺张的嫁妆是“封建奢靡之风”。诸如群众教育运动和创造新式婚姻等的多种做法被用于改变婚姻模式。然而，这种种社会工程并没有打断婚姻交换的实践，却以多种新奇的方式使其发生了变形（Croll 1984；K.Johnson 1983；Parish and Whyte 1978；Siu 1993：176-80）。70年代末期经济改革以来，高额的彩礼和铺张的嫁妆又在整个中国重新兴起；无论城市还是农村，与结婚有关的花费都直线上升。1986年对中国农村的一项调查表明，1980年到1986年间村民收入增长了1.1倍，而彩礼花费却涨了10倍（《人民日报》1984；也参见Gu 1985；Qian et al.1988；Zhang and Fan 1993）。下面我们将看到，下岬村也发生了类似的变化。

在40多年的社会主义实践中，地方婚姻彩礼体系是如何与国家政策互动的？最近婚事开销的激增是否表明传统模式的复兴，从而标志着以往实验的失败？为了回答这些问题，我要介绍一些婚姻礼物的地方术语，然后考察40多年来彩礼和嫁妆内容以及彩礼消费模式的变化。接下来，我将分析新娘和新郎在婚姻交换中的积极角色并兼及新型夫妻关系在农村的发展。对婚姻交换新意义的发掘导致这样一个结论：作为对大环境中社会变迁的反应，彩礼这一习俗已从家庭间送礼

的一种形式演变为家庭内部财富分配的一种方式；与这一演变相应，间接的嫁妆也变成直接的嫁妆。这些发现有助于我们理解地方对国家社会主义的反应，并对以前关于婚姻交换的理论提出挑战。

幸好当地有记录婚姻交换情况的习俗，本章得以利用1950年到1993年间51桩婚事的完好材料。在下岬村和附近地区，婚姻的交涉通常会产生一种称为彩礼单的正式书面记录；在订婚仪式上，礼单一式两份地写好，记录下该婚姻中的所有实物类和现金类礼物。我很快发现，研究婚姻交换的最好方法就是去收集彩礼单，并运用它们来描绘历史变迁（关于制作彩礼单和其他礼单的习俗，参见第3章）。因此，我收集了这51桩婚事的条目清晰的彩礼单；为了收集背景资料，还对每位当事人进行了一次结构化访谈。我与这些婚事所涉及的夫妇们复核了每一份彩礼单，以得到尽可能确切的材料。我的受访者还回忆了每一桩婚事中的嫁妆情况。[1]

---

[1] 村民们认为所有这51个例了都具有代表性，因为它们所涉及的现金类和实物类礼物的价值处于平均水平。更重要的是，正如下面我要论证的，婚姻开支中的新趋势，更多地是反映在礼物类别而不是财富转移的实际数量上。个体家庭就聘礼和嫁妆进行协商已司空见惯，但他们总是按照婚姻礼物的现有类别来协商。从这个意义上而言，我们也许能说，在显示婚姻交换的结构方面，所有的订亲礼单都是“代表性的”。在我研究期间，我还发现，村民——尤其是妇女们，对于其婚事的细节，有着惊人久远的记忆力。妇女们通常能回忆起每一件订亲礼，但有时会对嫁妆的规模夸大其辞——而一旦出现这种情况，丈夫们总是从旁纠正。

彩礼和嫁妆：人类学概念和地方性术语

人类学对印度嫁妆制度的研究表明，礼物内容的复杂性和财富分配的不同方向是理解嫁妆习俗之本质的关键（Hershman 1981；Tambiah 1989；Vatuk 1975）。迈克尔·赫兹菲尔德对希腊概念prika（英语中通常译为“嫁妆”）的分析强调嫁妆的法定含义和prika之乡村用法的情境决定性之间的对比。赫兹菲尔德警告说，将法定含义套用于乡村术语存在潜在的危险，因而，“我们能尽力而为的一切，就是尝试去描述我们在其中遭遇乡村术语的情境”（Herzfeld 1980：235）。

这些观点给我们的启示是，要理解当今中国婚姻交换的性质，我们必须详细考察彩礼和嫁妆的内容，以及这些礼物的最终收受者。此外，对这一现象的共时性分析必须放置在一个历时性的情境中，而且是基于对婚姻交换的地方性术语的深入了解。因为无论是婚姻赠礼的构成还是对这些礼物的地方性认知，都会根据政治和经济发展而持续变动（参见Siu 1993）。以学术眼光对彩礼和嫁妆进行武断、抽象的定义，可能会妨碍理解地方实践中的丰富内涵（参见Comaroff 1980：9-11；Herzfeld 1980：233-37）。

在人类学文献中，“彩礼”这一术语通常指由新郎家向新娘家转移的财富，它使婚姻契约以及从一个家庭转移到另一家庭中的对于妇女的权利生效。彩礼通常被长辈用于为新娘的兄弟们准备以后的婚事。相反，“嫁妆”通常被视为新娘的财产，从娘家随身带到她自己的婚姻中来。在欧洲和亚洲高度等级化的社会中，嫁妆是提高家庭地位或培育声誉的一项重要策略（Comaroff 1980；Goody 1973；Harrell and Dickey 1985；Schlegel and Eloul 1988；Spiro 1975；Tambiah 1973）。中国社会中，嫁妆通常由新郎送给新娘家的彩礼来补贴（Cohen 1976；Freedman 1979；McCreery 1976；Ocko 1991；Parish and Whyte 1978；R.Watson 1985），这一复杂实践被杰克·古迪描述为“间接嫁妆”（indirect dowry）（Goody 1973，1990）。以我之见，间接嫁妆是对中国社会中婚姻交换的最好刻画，然而它在中国研究领域中还没有被广泛接受。但是，“新娘费”（brideprice）这个术语仍广为使用（参见Siu 1993：167；R.Watson 1981a：605）。然而，不管在用着什么样的术语，根据现有理论，从定义上而言，彩礼和间接嫁妆（由彩礼资助）显然是指新郎家和新娘家之间转移的财富。[1]

基于家庭间礼物流动的彩礼和嫁妆（或间接嫁妆）的二分法，不

能确切地反映下岬村当前的实践。除了两家之间的婚姻赠礼，还存在新郎家内部的财富转移——由新郎的父母送给新婚夫妇的实物性礼物。这些礼物被村民们当作婚姻交换中的一部分，而且从60年代后期起被正式写入彩礼单。

彩礼这个术语可以译为“婚姻礼物”。当我问及彩礼由什么构成时，村民们总是飞快地答道：现金和物品。但一旦我更深入地询问，多数人便说很难给出一个固定的答案，因为彩礼的特定性质根据历史时期（通常以十年计）而变化。我会重新讨论这些术语，但在这里有必要指出，直到最近，现金礼物是由新郎家送给新娘家。因而，我会依从前人的研究，将它称为“彩礼”。然而，从80年代中期开始，所有的现金礼物被归入一个新的类别：“干折”。这个术语指实物向现金的转换。比如，如果A向B借了一袋玉米，为了方便，想还给B现金，A可能会问B，把借进的玉米折合成一定数量的现金是否合适。这样做时，A可能会用这个词来表达这样一种转换。在婚姻交换的情境中，干折意指将所有送给新娘的订亲礼转换成现金额。此后我会将这一新的范畴称为“折合彩礼”。折合彩礼的总额记录在彩礼单上，更重要的是，在订婚仪式上，它被直接交给新娘本人。这一事实将折合彩礼和所有其他形式的现金礼物（它们都是交给新娘的父母）区分开来。

实物类礼物构成彩礼的另一部分，包括多种物品，但可被分为三类：（1）家具，（2）床上用品，和（3）主要用品——大件，比如自行车或电视机。新郎家负责购买所有这些礼物。这些物件由新郎家购齐，但在婚期前就运到新婚夫妇的房间里。应当指明，这些实物类礼物不是送给新娘或新郎个人，而是由新郎的父母送给作为夫妇单位或大家庭中亚单位的新婚夫妻的。因而，把这些物件称为对新房的直接资助可能较为合适。

与彩礼不同，嫁妆通常只包括实物性礼物，比如首饰、梳妆用品和卧室家具。下岬村民把由新郎家出钱资助的嫁妆（古迪的间接嫁妆）称为“羊毛出在羊身上”。如果新娘父母送的礼超出了收到的订亲钱，超出的部分就被称为“陪送”（意思是“用自己的花费陪嫁”），这一术语恰好与直接嫁妆这种学术用语相契合。如果新娘的父母把所有的彩礼（或其中大部分）扣留下来，并将其挪作他用，这对父母可能会被称为“卖女儿的”。根据父母对女儿的不同态度，嫁妆实践中的不同策略被村民们分为三种类型。第一种类型是“卖女儿”，特点是索要高额彩礼，却返还低廉的嫁妆。第二种是“嫁女儿”，意思是新娘的父母为了他们女儿的利益，把所有收到的彩礼转换成了嫁妆。最后一种是“陪送女儿”，这涉及到从父母储蓄中掏出额外嫁资。下面我将表明，尽管过去40多年来，这三种策略的名称一直没变，下岬村民在不

同的时期却采用了不同的策略。

考虑到这些主位的观点，我认为下岬村已建构了一个包括彩礼、直接资助和嫁妆（包括间接嫁妆）三个组成部分的婚姻交换体系——而不是正统人类学中彩礼和嫁妆的二分法。这个主位体系格外关注现金类和实物类礼物的最终收受者，而不仅仅是家庭间彩礼的流动。在下岬村，家庭内部的财富转移亦被纳入考虑。

---

[1] 值得注意的是，一些从事中国研究的学者（Cohen 1976；Ebrey 1991；McCreery 1976；R.Watson 1991）已经指出了间接嫁妆涉及家产的代际转移：当年轻夫妇组织他们自己的家庭时，现金类和实物类礼物就从新郎家（以彩礼的形式）和新娘家（以间接嫁妆的形式）流向新婚夫妇，并最终成为新婚夫妇的财产。然而，我将说明，很少有人注意到新郎家内部的财产转移，它是直接用于装饰新房，而不是在家庭间交换的。

新郎家的婚姻投入：旧形式和新形式

从受礼者的角度而言，无论现金类还是实物类的礼物（彩礼和直接资助）都可被视为新郎家的婚姻投入，而嫁妆则是新娘家的婚姻投入。表8总结了新郎家婚姻投入的变化情况。

表8 新郎家的婚事开销（元）

年份	按照礼物类型的礼物价值									
	礼钱	买东西钱	装烟钱	折合彩礼	家具	被褥	大件	折合资助	总计花费	案例数目
1950—54	200								200	3
1955—59	280								280	5
1960—64	300	100	20			50			470	4
1965—69	200	300	20			100	120		740	6
1970—74	300	300	50		70	100	150		970	6
1975—79	400	400	200		200	200	300		1700	8
1980—84	400	700	300		500	300	500		2700	6
1985—89				4500	1000	800	1000		7300	7
1990—93				6500				3500	10000	6

注：各婚事案例的数字表示在既定的五年期间内每次婚事的平均花费。

表8中，现金礼物部分的第一个类别被村民们称为“礼钱”，从字面上来说，意味着“仪式性的花费”，可被译为“订亲钱”。在这一情境中，“仪式”一词是指订婚仪式。在理想情境中，订亲钱的经济功能是资助新娘的父母为他们的女儿准备嫁妆。然而，50、60年代，父母用女儿的订亲钱去操办儿子的婚事并不少见。表8中最有趣的是，从1950年到1959年，新郎家提供的婚姻投入只有订亲钱这一个类别。这份钱涵盖了新娘家的所有花费。因此，直到60年代早期，所有的资源都在新娘父母的控制之下，很可能高额彩礼只对新娘的父母而不是新娘本人有利——这有助于解释为什么早期的研究倾向于强调彩礼。再者，表8揭示出礼钱以一种持续然而不显著的方式增长着。50年代早期，订亲钱的平均数额是200元。据受访者所言，那时候人们普遍贫穷，不愿在婚事上花太多钱，因为他们需要在他们刚从土改中分到

的土地上注入资金。60年代中期、“文革”前，订亲钱涨到了300元。然后，60年代后期，由于红卫兵倡导的对传统文化猛烈的意识形态攻击，礼钱下跌。70年代和80年代早期，它重新大幅度上涨了。[1]

第二类，“妆奁钱”，出现于60年代中期，指由新郎家提供给新娘家用以为新娘购买衣服、鞋和其他小物件的现金性礼物。在当地，妆奁钱叫作“买东西钱”。然而，买东西钱不是给新娘的父母。相反，新郎的家庭用这笔钱买东西，然后送到新娘家交给新娘。之后，在结婚那天，新娘带着这些东西到新郎家，在那里，这些东西仍是她的个人财产。这个类别体现了一个重大的变化，因为物品是专门给新娘本人的。[2]

买东西钱第一次明显的增长适逢订亲钱唯一一次跌落的时期，如表8所示，那是在“文革”最激进的阶段（1966——1969年）。那时政府对送彩礼行为的打击加强了，许多村民不敢接受大量的订亲钱。不过，由于经济困难和妇女劳动力的增值，对彩礼的需求又继续存在。作为一个替代性的策略，一些村民开始以买东西钱的名义要求大量的彩礼。在某些例子中，村民干脆直接以买东西钱这个新的款项来取代以前的礼钱款项。然而，无论是新郎家还是新娘家都理解这种买东西钱的一部分实际上是订亲钱，并一致同意将其直接送给新娘的父母。村民们希望以此避免被谴责为从事送彩礼的封建习俗。然而，一个意想不到的后果是，买东西钱这种新的款项逐渐成为彩礼中一个重要的部分被记录在了礼单上——这是其作为婚姻交换组成部分合理性的仪式性标志。70年代期间，置衣的花费翻倍了，关于衣服样式和质地的特别说明也出现在礼单上（参见表9中的示例单）。如表8所示，到80年代早期为止，花在买东西钱上的数额已经超过订亲钱，成为彩礼中最重要的款项。

60年代后期，第三类款项——“装烟钱”，成为婚姻交涉中的一个因素，也被记录在了礼单上。与买东西钱不同，装烟钱被直接付给在婚礼上为其夫家长辈进行仪式性装烟的新娘。在表8中，我将它称为“仪式性服务报偿”，并将其视为彩礼实践中的首要变化。尽管从钱的数额上看起来它不太重要（在1960到1974年间是20到50元），但它第一次形成了一个由新郎家赠送给新娘本人的直接而且是排他的现金礼项。如表8所示，70年代后期和80年代早期，随着买东西钱的增涨，装烟钱的数额也大幅度地上涨。也正是在这个阶段，新郎家放弃了在嫁妆购买上的控制权，允许年轻夫妇自己去买嫁妆物品。这些发展反映了在婚姻交换中新郎和新娘重要性的增加。

表9　两份彩礼单的比较

类别	1971 年的礼单	1991 年的礼单
礼钱 买东西钱	200 元 2 条涤纶长裤，1 条围巾，1 双皮鞋，3 斤毛线，8 双袜子，10 米灯芯绒布，5 米平绒布及 5 米毛织物（250 元）	
装烟钱	50 元	
折合 彩礼（干折）		5500 元
家具	1 个橱柜（70 元）	一套现代家具外加 1 个沙发、1 个旧式橱柜（1200 元）
床上物件	2 套被褥（100 元）	4 套豪华被褥（1000 元）
大件	1 台缝纫机（170 元）	1 台缝纫机，1 块女式手表和 1 台洗衣机（1000 元）[a]
总计	840 元	8700 元

a 双方达成协议，新娘家在举行婚礼时将提供一台电视机作为嫁妆的一部分。

最后，我们看到，所有这三个款项——订亲钱、买东西钱和装烟钱——在80年代后期，都被转化成了一个单独的新项：干折，即折合彩礼（参见表9中的示例礼单）。如上所示，这一折合了的彩礼钱直接给新娘本人。据下岬村民说，干折兴起的第一年是1985年，因为谣传那一年过后就不再分盖房子的地了。那时准备结婚的人都担心失去获得房基地的机会，许多新郎建议他们的新娘只要现金作订亲钱，这个钱好用来买盖房子的材料。从那时起干折的标准额开始上涨，其后几年继续攀升。

新郎家提供的实物性礼物也发生了类似的变化。前面已经指出，直接资助包括三项：家具、床上用品和大件物品。如表8所示，50年代婚姻交换中不存在这些实物性礼物。据老人们说，那时床上用品是由新娘家作为嫁妆来置办的，如果他们不置办，新娘就得接受新郎家所能提供的一切（有时是二手货）。那时家具和大件物品也不由新郎家提供。由于黑龙江省冬天极度寒冷和村民们普遍贫穷，无论是革命前时期还是50年代，很少有新婚夫妇在结婚不久便立即能拥有自己的新房。他们通常得到一个单独的热炕，而其他家庭成员也睡在同一个

房间（当然，这个房间相对较大；热炕由帘子隔开）。只有在生下第一个甚至第二个孩子后，他们才在正屋里或正屋边得到一间小房子。这种居住安排实际上需要很少的家具，而且不管怎么说，很少有普通村民能为儿子们的婚事买得起新家具。结果，新娘家就不得不提供新婚夫妇所需的家具，通常只有一个木柜。

60年代实物类礼物的需求上涨了，床上用品是最先正式写到礼单上去的——这是它们成为社会接受的婚姻礼物组成部分的一个信号。到60年代为止，手表成为妇女们渴望的理想礼物，表明奢侈品（以贫困和短缺经济的标准而言）开始进入村民们彩礼的观念之中。在后来的20年中，为新婚夫妇准备实物类礼物的趋势继续发展。如表8所示，家具成为婚姻花销中的一个必要组成部分，很快又出现了对“四大件”（自行车、缝纫机、手表和收音机）和奢侈的床上用品的需求。如上所示，尽管这些礼物被正式记入礼单中，它们却不是直接给予新娘个人，相反，它们由新娘和新郎组成的夫妇单位拥有。与彩礼中订亲钱相对缓慢的增长相反，为新房买这些物件所需的钱数却飞快地增长。[3]

80年代，更激烈的变化发生了。四大件仍然必要，但礼单上已出现了新物件，包括电视机、录音机、洗衣机和摩托车。早期对耐用家具的需要已发展成对时髦样式的追求，包括一套体现城市品位的沙发——其时，城市生活品位已开始影响乡村社区。某些礼物——诸如购置四套豪华床上用品——超过了新婚夫妇的实际需求。这一趋势在90年代初交换的新形式干折出现时，已经登峰造极。在这一新形式中，所有用于购买婚事礼物的花销被折合成现金，并且，在折合彩礼之后，这些现金交到新娘手中——在新郎家和新娘家眼中，她都被视为新婚夫妇的代表。这里，直接资助最后转变成了我愿称之为“折合的资助”的事物上。[4]

总之，过去40多年来，新郎家提供的婚姻礼物，从订亲礼这种简单的、单一的类别发展成六种类别的现金礼和实物礼。近来，这些类别转而变回一种简单而单一的类纸——干折。图3概述了这些变化。

1950 ——1959年1960 ——1969年1970 ——1979年1980 ——1989年1990 ——1993年

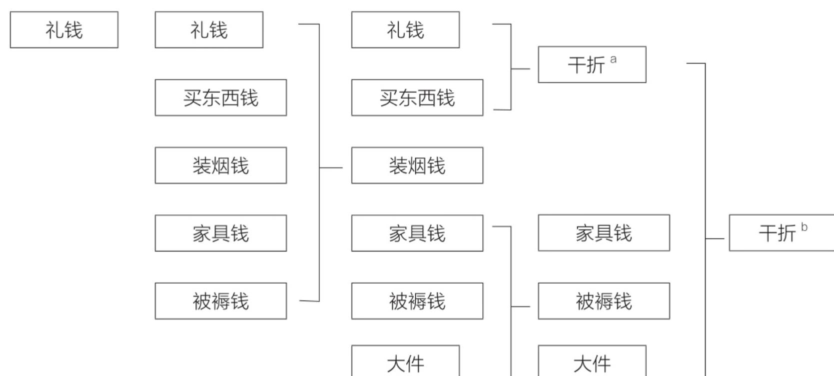


图3 新郎家婚事支出的变化，1950——1993年

a 这里的干折指我所说的“折合彩礼”，即三类财礼（礼钱、买东西钱和装烟钱）折合成一个现金总数，由新郎家把现金交给新娘本人。

b 这里的干折包括“折合彩礼”和“折合资助”。后者包括家具、床上用品和大件，它们通过干折的形式折合成一个现金总数。这两种干折（折合彩礼和折合资助）的现金由新郎家送给新娘本人。

每一种新彩礼类别的创造都表明婚姻交换中一种新关系的出现，因而在持续的变迁过程中构成一个重要的步骤。再者，尽管对婚事花销一直有激烈的批判，每一桩婚事的平均花销却已经增长了50倍——从1950年的200元到1993年的10 000元。然而，高额彩礼的实践却并不总像一般所批判的那样意味着“买卖婚姻”。新娘的父母并不一定从由新郎家提供的婚姻花费中获益。事实上，婚姻花费的上涨主要源于新的款项的发明，而这些款项有益于新娘和新郎的夫妇单元。进一步说，最近的创新干折完全改变了婚姻交换的结构：现在是新娘（还有隐藏在后的新郎）对由新郎家提供的婚姻开支有最终的支配权（后面我会重新回到这个观点）。

---

[1] 从50年代末到80年代初，中国的货币一直保持稳定。订亲礼的波动主要是由于地方经济条件和生活水平的变动，而不是由于通货膨胀。然而，从1983——1984年开始，通货膨胀成为中国的一个问题；对通货膨胀的恐惧强化了当今索要高额彩礼的趋势。

[2] 已婚妇女能掌管其私有财产多久仍然是中国研究中一个引起大量争论的问题。孔迈隆认为，只有当一个妇女和她丈夫仍然是一个大家庭中的一分子时，她才能控制其私有财产（Cohen 1976：210-11）。华若碧则认为，无论是在几代同堂的大家庭中还是在夫妻型的小家庭中，妇女们都有自己的私房钱，尽管在前一种情况下，其私人积蓄可能比在后一种情况下要多（R.Watson 1984：6）。

[3] 这种发展与帕里什和怀特在中国南方的发现相呼应：“在许多地方，过去

是嫁妆部分的物品（比如家具、新房的床上用品）现在成了新郎家的唯一责任。”（Parish and Whyte 1978：184）

[4] 从80年代起，为儿子的婚事盖房子变得越来越流行——对于那些有好几个儿子的家庭来说，房子是其未来的儿媳妇所要考虑的基本条件。不过，在下岬村，房子尚未被视为婚姻交换的一部分，还没有进入聘礼单，因此，笔者关于婚姻交换的讨论中还不包括房子问题。在中国其他的农村地区，房子已经成为婚姻交换的必要组成部分。参见孔迈隆（Cohen 1992）；波特夫妇（Potter and Potter 1990：209）；萧凤霞（Siu 1993：166）。

新娘家的婚姻投入：从间接嫁妆到直接嫁妆

嫁妆实践的变迁很难衡量，原因有二。首先，对于盼子成婚的父母来说，付彩礼是强制性的义务，而嫁妆则有选择余地（参见Ebrey 1991）。一些家庭可能根本不提供任何嫁妆，而这种决定并不会破坏一桩婚事（尽管它会损害这个家庭的社会地位和声誉）。此外，尽管一直在变化，但总是存在一个社会普遍接受的彩礼标准，相反，每个家庭却不得不就嫁妆的丰厚程度和内容做出自己的判断。我与村民们谈起嫁妆的习俗时，他们都将标准化的彩礼作为参照点。如上所述，他们根据嫁妆和彩礼的比例来区分间接嫁妆和直接嫁妆（陪送）。与之相应，表10总结了1950年来嫁妆和彩礼的对比变化情况。

据受访者说，50年代和60年代，许多家庭将收到的一大部分彩礼扣留下来，用于儿子们的结婚开支。这个阶段的嫁妆十分少，通常只包括一对镜子、一个脸盆和两盒肥皂。一种纯彩礼体系的趋势在表10中清晰可见，从中可以看出，1950到1964年期间，新娘的父母收到的订亲钱中只有10%（或更少）被用作女儿的间接嫁妆。60年代后期，25%的彩礼作为间接嫁妆被返还，而在70年代，嫁妆扶摇直上。村民们回忆说，从60年代后期开始，娘家父母开始允许他们的女儿带走一只木柜或一张桌子、一些床上用品和衣服，但它们的总价值仍然低于收到的彩礼。到70年代末，许多家庭将收到的所有彩礼转换成物件用品，给他们待嫁的女儿作（间接）嫁妆。70年代末80年代初，这种间接嫁妆风行一时，与此同时一些富有的家庭开始在彩礼额之外置办嫁妆。1989年一个村民送出了最贵重的嫁妆，包括一台彩电、一套组合音响和一台洗衣机，总共值3000多元。我对1992——1993年的16桩婚事的调查表明，50%以上的家庭采用间接嫁妆策略，不到10%的家庭仍然扣留其收到的部分彩礼，其余40%的家庭提供时髦或豪华的陪送（即直接嫁妆）。这些变化揭示出一个从70年代单向送彩礼和间接嫁妆转向80年代后期起开始提供奢侈嫁妆的变动趋势。

表**10**　新娘家的婚事支出（对比新郎家的聘金）

年份	收到的聘礼（元）	提供的间接嫁妆（元）	提供的直接嫁妆（元）	案例数目
1950—1954	200	20		3
1955—1959	280	20		5
1960—1964	300	30		4
1965—1969	200	50		6
1970—1974	300	120		6
1975—1979	400	400		8
1980—1984	400	400	200	6
1985—1990	折合彩礼（4500）		350	7
1990—1993	折合彩礼和折合资助（10000）		600	6

注：各婚事案例的数字表示在既定的五年期间每次婚事的平均花费。

高先生的情况是这一趋势的典型例子。高，1991年65岁，是一个有六个女儿和两个儿子的普通农民。由于孩子多劳力少，高家在下岬村多年来一直是穷户。70年代期间，高是有名的“卖女儿的”，因为他不用彩礼来准备女儿的嫁妆，却还索要高额的订亲礼。我亲眼见到了他两个女儿的婚事，她们的年龄都跟我差不多，并和我在同一个生产队劳动了好几年。他第三个女儿结婚那天离家时，只带走了一小包衣服和梳妆用品。尽管第四个女儿有一只小衣柜和一对镜子作嫁妆，她父亲仍然扣留了90%的订亲礼。然而，我1989和1991年重访下岬时，发现高已让他第五个和第六个女儿带走所有的现金彩礼，并努力为小儿子的婚事筹钱。我和他谈到这个变化时，他风趣地说，他想恢复自己的名誉。

从彩礼向嫁妆的转移之另一有趣的指标反映在订亲钱——新郎家给新娘家提供的现金礼物——的地方称谓上。如前所述，村民们把这种礼物称为礼钱，字面上的意思是“仪式性的钱”。礼这个字意味着“礼节”和伦理观念的仪式性表达（参见我在第3章对中国人“礼物”的讨论）。因此，“礼钱”一词表明，订亲钱是一种文化规则的反映。婚姻交换的规则之一是新娘的父母应当用收到的订亲钱为他们的女儿准备嫁妆，并且，理想地说，他们还应当掏出自己的积蓄准备额外的礼物。然而，由于在50、60年代，大多数村民将订亲钱中的一大部分扣作他用，他们便把这种礼金称为“养钱”。在这一用语中，第一个字“养”意思是“抚育一个孩子”，与第二个字结合起来，意思一目了

然：订亲钱是用于支付新娘父母抚养新娘的费用。通过调整对订亲钱的称呼，贫穷的村民们——如高家——似乎在为他们不能给女儿提供足够间接嫁妆之事而辩解。然而，养钱这种用语，现在已不再为人所用，50、60年代也只是在谈话时用到，绝不会出现在礼单上——这是它缺乏文化合法性的显而易见的标志。

这个观点得到几个老年妇女的进一步证实。当我问及为什么要叫养钱而不叫礼钱时，一个人答道："这是我哺育我女儿、把她拉扯大的钱，所以应当叫奶水钱。"另一个妇女补充道："可惜，我们自己用不到奶水钱，只能用它来养别的孩子或者娶进一个儿媳妇。"然而，最有趣的说法是一个乡村女教师说出的；她家境较好，是两个孩子的母亲。她告诉我："别被她们的说法给骗了，养钱根本用得不对，它不过是那些怕被人说成'卖女儿的'父母造出来的词，为什么今天没人说养钱了？因为父母现在给得起女儿钱或者能给她买东西了。所以礼钱才是合适的叫法。"

近年来，女儿们的要求成为豪华嫁妆增多的主要原因。表10显示出，80年代中期后，直接嫁妆与折合彩礼（干折）同时出现。如前所述，在新的折合彩礼实践中，新娘的父母无利可图，因此，无论他们拿什么给女儿作陪嫁都是直接嫁妆。现在，新娘向自己的父母讨要一份高额的嫁妆已经是很平常的事了；在许多情况下，新娘把折合彩礼的部分交给她的父母，以便他们为她购买嫁妆物品。此外，一些姑娘用自己的积蓄帮助父母为自己准备嫁妆。最近的发展是，到1993年，已经有20多个姑娘离家进城打工，希望能赚钱置备豪华嫁妆。许多父母认识到他们无论如何要为女儿置办体面的嫁妆，所以现在都鼓励女儿们外出工作，允许她们把收入的一部分存起来。这转而又加剧了高额嫁妆（直接和间接的都一样）的攀比。

简而言之，最近无论是彩礼上还是嫁妆上的变化都表明新娘在婚姻协商乃至财物交换上地位的上升。因为在下岬的婚姻交涉中彩礼总是比嫁妆重要得多，所以下面的分析集中讨论在安排彩礼和直接资助问题上新婚夫妇与新郎家庭的互动。

新娘和新郎：婚姻交换中新的能动者

在讨论反映在婚姻交换中的妇女财产时，华若碧（Rubie Watson）发现广东农村的妇女十分重视其嫁妆，因为嫁妆确立了她们作为法定妻子的地位（1991：239-41）。在中国，多数情况下，嫁妆的一大部分源于彩礼，因此妇女们也对彩礼十分重视。因为“通过与其同伴们的比较，一个女人可以靠订亲礼和婚庆宴的质量与规模来体现自己”（Ocko 1991：321）。下岬的民族志论据的确表明，新娘和她们的母亲总是试图抬高彩礼的数额。

在50、60年代，订婚的姑娘并不直接参与购买婚事礼品的过程，但在婚期前，她们通过监督实物性礼物的置办来捍卫自己的利益。她们采用种种方法去打探新郎家是否为她们着想，比如在结婚前日派人去核查礼物，或者她们亲自去挑选物品。如果新郎家置办物品的花费太少，新娘可能会拒绝参加婚礼。

在“照订婚像”这个地方习俗兴起后，新娘的角色变得更活跃了。从70年代早期起，订了婚的姑娘开始参与购买订亲礼物的过程。新娘和新郎到附近的城市（或者是县城或者是省会哈尔滨市）购买礼单上写好的衣服和其他私人用品；他们还到照相馆里去照订婚相，更重要的是，许多订婚男女还到旅馆里去过一两夜。村办（70年代是生产队）发给他们一份官方的介绍信，准许他们以夫妇的身份在旅馆里开一个单间。旅行过后，年轻情侣之间的互访仍一如既往。在探访期间，他们都能从对方的家中得到一些小礼物（一年至少几次）。

这个习俗对新郎家的影响是双重的。首先，它制造了一个新郎家巩固婚约的机会，因为订婚了的年轻人在旅馆的房间里共度夜晚，暗示着发生了性关系。在公众眼中，事实上的婚姻关系已经确立：正如村民们所说，“生米已经煮成熟饭”。其次，共同生活几天使年轻人产生了夫妻结发的感情，自然促使他们为婚礼后的未来生活做打算。据信，这种有点浪漫的经历会激发他们之间的相互眷恋和情感联系。一个村民回忆说：“旅行（照订婚相的旅行）之后，我儿子的心就被（新娘）偷走了。我们怪他们在旅行中花了太多钱时，他总是为那姑娘辩解。让他们那么早住在一起，不是件好事。”显然，订婚后青年男女的情感联系可能会发展成夫妇间强烈的共同体感，这一般又会导致与新郎家庭利益的对抗，尤其是与新郎母亲利益的对抗。[1]

随着照订婚相这一习俗的兴起，当新娘们参与到婚姻交换的讨价还价过程中时，她们逐渐开始把未来的家庭生活纳入考虑。在1975年

的一桩婚事中——当时我也在送亲队伍里，新娘在婚礼开始时大闹了一番。她向所有的客人和围观者抱怨，她被她的公婆给骗了，因为他们买给她的床上用品和家具比礼单上写的要少。当我问她，在收受物品上为什么如此计较时，她答道："你不懂，那是我最好的机会，结婚之后，没有人会允许一个儿媳妇用家里的钱买任何东西。"前面曾提及，床上用品和家具属于直接资助的款项（新郎家内部转移的财产），共属于新娘和她丈夫。所以新娘实际上是为新的小家庭而不仅仅是她个人而抗争，因此她的举动不会影响和她丈夫的关系。

自从80年代后期，干折这种新的款项出现后，新娘和新郎掌握了绝大部分婚姻开支。1991年6月我目睹的一个例子中，在订婚桌上最有力的发话人就是未来的新娘。尽管新郎家原先只拿得出4000元钱，她却坚持索要价值5500元的干折礼物。结果，双方最后达成的协议是5000元，外加500元作为她在婚礼上点烟倒酒的仪式服务报偿。当她从订婚仪式上回来时，口袋里已经有了3000块钱，并将会在婚礼前拿到其余的钱。

非常有趣的是，新娘从婚姻操办中得到的钱越多，她在自己的私人用品上的花销就越少。我被告知，自从干折制度出现后，妇女们在索要高额彩礼上更大胆了，但她们买的衣服却更少。这与70年代形成鲜明的对比，那时不仅仅是物品的数量，甚至衣服料子的质量也要特别写明（参见表9）。当我问一个新婚的女人，为什么她不买齐婚约上写好的所有物品时，她说："时装变得太快，我可不想浪费钱买太多转眼就过时的东西。而且，钱能生钱，我干吗要傻乎乎地浪费它？"她提到的第二条理由是纯经济的，而非从审美出发的。在这个例子中，她从她的订亲礼中省下2200元钱，并以较高的利息借给了别人。[2]

1993年，订了婚的女青年拥有好几千块钱现金已经不足为奇了。据受访者说，一大半的下岬村家庭都得借钱办儿子的婚事，而且，富有讽刺意味的是，这些家庭中又有一多半要从订了婚的姑娘那里借钱。显然，在下岬村，订婚了的女青年在彩礼的置办和安排上扮演着一个积极的角色。不过，这仅仅是事情的一部分，女人追求高额聘礼的深层动机在于想把她未来的家庭建设得更美满。而这又不仅仅涉及她本人，还关乎新郎。

我对婚姻交换中新郎的角色的兴趣，最初是被1989年一个引人注目的例子所激发的。那时，一个年轻人鼓励他想娶的那个姑娘向他自己家里索要一大笔彩礼。据一些受访者说，那个年轻人告诉那位姑娘："尽管强硬些，要4000块钱干折，不还价。否则，你不会从我妈口袋里搞到钱。"同时，他又坚称非那个姑娘莫娶。可以预料，那个

姑娘得到了她想得到的一切。婚礼后的几个月，这对夫妇离开了新郎父母家，建立了自己的家。一些村民议论纷纷，说他早在订婚前就已蓄谋分家。

村民们告诉我，这个例子不像乍看起来的那么突出，因为近年来许多年轻人都是同样行事，只不过没有公开宣讲他们的意图。我的一个老朋友抱怨说，1989年他辛辛苦苦地为长子操办婚事，包括送给新娘3000元钱的干折礼。但仅在结婚三个月后，他儿子就要求单过，用干折礼作本钱和新娘一起去哈尔滨市做生意。这些例子中反映出来的一个重要问题是，年轻的村民们可能早在订婚期间就已开始谋划他们自己的小家庭。

与其他因素相比，我发现，分家的新形式是促使年轻的村民们（无论男女）产生索要高额彩礼强烈愿望的一个重要原因。分家的主要特征就是，当所有的儿子都结了婚，家父把家产平均分配给儿子们，然后要么与一个儿子，要么与妻子单独生活。理想地说，分家的时间拖得越晚越好，通常是到父亲死时或他从家长的位置上退下来时。像中国农村的许多其他地区一样，分家的传统形式在下岬村好几代人中实践着。

然而，60年代后期以来，一种新的分家方式出现了，在这种方式中，第一个结婚的儿子（通常是老大）在结婚后不久就与妻子建立了自己独立的家庭，把父母和没结婚的兄弟姐妹们留在原来的家中。第二个结婚的儿子如是效法，这个过程一直延续到所有的儿子都结了婚。下岬村民把第二种分家方式与第一种区别开来，将它称作“单过”，而不是“分家”。家庭财产仍然原封不动地留在父母家，因为还有没结婚的兄弟姐妹们仍需要家里的资助。通常一对想单过的年轻夫妇只能得到他们的口粮、柴草和他们个人的财产。对这种形式的分家，另一个地方性的术语是“净身出户”，意思是不携家产。[3]

单过这种分家形式在70年代时受到年轻人的欢迎，80年代已成为主要形式。1983年大包干改革后，分家的时间急剧前移。据受访者说，下岬近三分之一的新婚夫妇在孩子出生前就建立了他们自己的家，40%以上在第一个孩子出生后不久单过。据说最早的例子是举行婚礼后第七天就单过了。几代同堂的大家庭只在穷户中才有，因为他们没钱为他们结了婚的儿子盖新房子。[4]

“单过”在两方面对婚姻交换体系产生了深远的影响。首先它鼓励了女方（新娘的父母，最近还包括新娘本人）在婚事交涉中索要一份丰厚的彩礼，因为彩礼是年轻夫妇置办他们自己的家当的主要来源。所有的实物件礼物，从床上用品到大件物品，都属于新婚的夫妇单

元。自然，新娘想尽可能地抬高这些资助，而这种企图当然要由其未来的丈夫支持。此外，由于在单过形式下儿子们从家产中所得甚少，新郎们鼓励他们的新娘在商议彩礼时索要他们的家产份额。上面提到的那个年轻人唆使他女朋友搜刮他妈妈钱的情况即是典型的例子。在1990年另一个令人瞩目的例子中，新娘想要新郎家的谷物加工厂作为彩礼。这个例子中的新郎有一个没结婚的弟弟，最后，工厂被一分为二，一个儿子得一半。

在早期的婚姻模式中，一个家庭给另一个家庭彩礼是为了资助新娘，而新娘的（间接）嫁妆最终又资助了她丈夫和她自己的小家庭。然而，直到家庭发展周期的终结，也就是分家之时，这个小家庭不会得到独立的地位。的确，在传统的中国社会，妇女们能在婚前婚后控制其嫁妆。妇女们的“私房钱”受到了学者们广泛的关注（参见C.Chen 1985；Cohen 1976；Ebrey 1991；McCreery 1976；Ocko 1991；R.Watson 1981a，1984）。不过，因为订亲礼（以彩礼的形式）是通过新娘的父母给新娘的，所以实际上是新娘的父母决定收到的彩礼中有多大部分要用作新娘的间接嫁妆。相反，在下岬，从90年代起，婚事的礼物由新郎家直接以干折的形式送给新娘。新娘，在新郎的配合下，从婚事协商的最初就全权支配着订亲礼，并且，在婚后不久进行“单过”形式的分家时，用它们来建立自己独立的小家庭。这两种模式的基本不同在于，在前一种模式中，无论对于老一辈还是年轻一代，夫妻关系都不是目的，新娘和新郎的独立性被父母的权力和家庭的利益遮蔽了；而在后者中，夫妻的独立性已成为年轻人索要高昂彩礼和嫁妆的动力，新娘和新郎（潜藏在后）在婚姻交换中已成为积极的行动者。因此，家庭内部的权力平衡被重新界定了。

个体性和夫妻关系（individuality and conjugality）的上升，自然地显示出了父权制的衰落。这是中国社会中的一个结构性变迁。费孝通曾指出：“我们的家既是个绵续性的事业社群，它的主轴是在父子之间，在婆媳之间，是纵的，不是横的。夫妇成了配轴。”（Fei 1947：42）而在一个“单过”型的家庭中，夫妻关系就必然构成了主轴。个体性和夫妻关系在下岬的发展已在其他地方有过讨论（Yan 1992c）；这里，我想强调的是，年轻村民渴求夫妻独立，可能是高昂的彩礼持续升温的最重要原因。

有趣的是，新郎们尽管与新娘一样有着夫妻独立的渴求，却不敢牵头在婚姻交换上讨价还价，也不敢率先提出从父母家中分出去单过。如前所示，为争取高额彩礼和直接资助，通常是代表这对新人的新娘扮演着“自私”、强悍的抗争者形象。这种策略性的举措仍是源于家庭组织中纵向轴线的残余影响。它仍支撑着父母对儿子们的权力和

威严。事实上，这也是中国人代代相传的一种古老策略的延续——即，在一个大家庭中，男人从幕后鼓动妻子为了夫妻共同的利益而斗争（参见Cohen 1976；Freedman 1966）。

因此，如果把新娘在彩礼和间接资助上的主动权视为妇女财产权方面的一个革命性变化，就是误入歧途了。相反，下岬村的情况表明，追求夫妻独立成为婚姻交换中的主题之后，妇女们对私人财物的需求反而下降了。对此，典型的例证就是，在“干折”出现后，新娘们不再为她们自己购买、积攒私人物品，相反，为了扩大夫妻共同的财富，她们把钱省下来，并投入到生意中去。可以认为，新娘们自己在婚姻交易中从来没有真正为她们自己的私人利益时抗争过：当她们不能控制自己婚姻开支的主要部分时，她们不得不索要更多的嫁妆和仪式性服务的付费，以期为将来的夫妻单元买更多的东西——因此，70年代这两个款项出现增长；80年代后期以后，当新娘能直接收到折合彩礼时，这样一种策略就不必要了。不管新娘要什么——70年代的私人嫁妆还是90年代的干折礼——她们，在其丈夫的支持下，是为其夫妇共同体这样做的。这可能有助于解释为什么新郎的父母对干折礼的出现很少持反对态度，因为所有的财物最后都直接或间接地流入新婚夫妇的家里——而在他们的眼中，那是儿子的家。村民们用一句流传甚广的民谚来形容这种心态：“肥水不流外人田”。

---

[1] 众所周知，中国家庭中的婆媳矛盾与母亲竭力拉近母子关系有关。对这一心理和社会情结最精细的诠释是M.沃尔夫的“母亲中心家庭”（uterine family）理论。参见沃尔夫（Wolf 1972），第三章。

[2] 在传统中国的许多地区，妇女们通过贷款给其他村民或投资地方生意来挣钱的情形并不少见（参见Cohen 1976：179-90；R.Watson 1984：5）

[3] 孔迈隆将此称为“系列分家”（serial division）。他在中国南方、北方和西部三个村庄里都发现过这一现象（Cohen 1992：371）。黄树民在对中国东南一个村庄的调查中也曾提出类似的两种分家形式。参见黄树民（Shu-min Huang 1989：159-61）。

[4] 波特夫妇（S.Potter and J.Potter 1990）在广东农村发现相似的趋势，他们根本没有看到联合家庭，主干家庭也存在得很短暂。村民认为“早分家才好，经济越来越繁荣，尽早独立门户也有可能了”。在村里，“大家庭意味着家里太穷，父母没钱为每个结了婚的儿子盖房子。这会损害而不是增强这家人的地位”（1990：219）。

婚姻交换的性质：偿付、资助和家产继承

新娘和新郎个人在婚事协商和开支中的积极参与为我们提出了两个问题：在今天的下岬村，婚姻交换的意义是什么？下岬的个案与以往对中国彩礼和嫁妆的诠释有什么关系？

在中国社会中，很难见到单纯嫁妆的实践，因此，关于彩礼的理论与我们这里的讨论最为相关。科莫罗夫指出，除一些特例，人类学中关于彩礼的理论集中于探讨婚姻赠礼（一方面）与社会群体的结构布局、身份的法律创设和权利的让渡以及姻亲协商（另一方面）之间的功能性关系（Comaroff 1980：15）。一般认为彩礼代表着群体——比如宗族或家庭——间的财产转移。在礼物交换的过程中，对妇女们的支配权被转让，群体之间的姻亲关系建立了起来（Fortes 1962；Goody 1973；Schlegel and Eloul 1988；Spiro 1975）。

与这种总体框架相应，发展出两种解释中国社会中婚姻交易的理论。一种可被称为婚姻偿付理论（marriage payment theory）。根据这一视角，彩礼被诠释为新郎家付给新娘家的费用，用以确认对新娘繁衍后代和家务劳动的权利的转移（Freedman 1966，1979）。受这个模式的影响，许多在中国进行调查的人类学家不断采用“新娘费”这个术语，尽管事实上所有的或大部分彩礼最终会以嫁妆的形式返还给新郎的家庭。为了解释革命后中国彩礼依然存在的情况，一些中国专家（参见Croll 1984；Parish and Whyte 1978）采用了这个理论的修正版本，它强调作为生产者的妇女价值的上涨。补偿概念是婚姻偿付理论的核心。对于妇女作为生育者或生产者价值的强调重点可能会有所不同，但新郎家向新娘家做出补偿却是必须的。因而，作为新娘的妇女被客体化了，并通过彩礼实践而被交换（Croll 1984；Johnson 1983）。而且，当她们从娘家的族亲群体中转移出来时，又被完全纳入了新郎家的族亲群体（Freedman 1979：289）。

诠释中国婚姻交换的另一种视角也许可被称为婚姻资助理论（marriage endowment theory），关于这一理论，孔迈隆的著作最具代表性。孔迈隆称，因为在婚姻框架中大多数循环流通的财富最终是流向新娘和新郎，所以“婚礼交易不能仅仅被视为对娶入妇女的‘偿付’。在多数情况下，双方都花钱，尽管大多的花费确是由新郎家来出。但无论如何，婚姻中的财富分配是趋向于对新婚夫妇的资助的”（Cohen 1976：177）。这个观点在陈春民对台湾农村婚姻赠礼的分析中得到进一步发展。他论证说，因为彩礼被用于购买间接嫁妆，所以它可被视为新郎对他的家产份额的首次“提取”。“通过婚姻赠

礼的过程，他的家产的一部分被转换成了他妻子的嫁妆，因而也就成为了他和他妻子可单独享有的部分财产。”（C.Chen 1985：127）J.古迪强调炫耀和补偿都不是间接嫁妆的主要方面，他也注重它的资助功能：“在中国，给新娘分配财富实际上是资助新婚夫妇的途径，因为儿子在分家前没有他自己的财产。”（Goody 1990：125-26）

在我看来，两种理论都有其事实根据，其区别源于实践中的地区差异和不同的理论关切，婚姻偿付理论倾向于强调，作为新娘家失去女儿的补偿，礼物向新娘家单向流动；而资助理论预设了新娘和新郎家彩礼和间接嫁妆（或甚至直接嫁妆）的平衡交换，更强调婚姻礼物的最终落脚点是新婚夫妇。这里关键的因素是：彩礼的哪些部分作为间接嫁妆被返还了？谁控制了这些资源？

婚姻偿付理论十分契合帕里什和怀特70年代早期在广东农村发现的一个模式。他们指出，1949年后，间接嫁妆的传统制度逐渐被彩礼习俗所取代，间接嫁妆的提供变得不太重要了。他们认为，由于妇女在集体中作为劳动力的价值增加了，男人就得拿出更高的彩礼，为妇女转移到他家而向女方父母作出补偿（Parish and White 1978：185）。80年代早期M.沃尔夫在中国南方找到了彩礼和嫁妆平衡交换的模式，这显然有利于婚姻资助理论。据沃尔夫说：“聘金和嫁妆都得送，并且据我听到的抱怨，它们都在以同样的比率上涨。我毫不怀疑聘金的用途：它被投回嫁妆中，父母声称他们还倒贴了不少。”（Wolf 1985：179）更有趣的是，凯·约翰逊从中国北方农村发现的情况与帕里什和怀特在中国南方的发现截然相反：“聘金看起来已经萎缩到一个相对不起眼的水平上，而嫁妆则仍然举足轻重，而且在开支上可能相当地高。”（Johnson 1983：211）

我在下岬村的研究表明，对于我们理解彩礼和嫁妆的复杂现象，除地区差异，年代是另一个重要因素。显然，50年代和60年代早期，考虑到彩礼中仅有10%用作间接嫁妆，婚姻交换，实践可以用婚姻偿付理论来解释。从60年代中期开始，实物性礼物（直接资助），比如床上用品、家具和大件，被正式纳入婚姻交涉当中，结果，婚姻交换的资助功能逐渐突显出来。70、80年代接踵而来的变化都是朝着有利于新婚夫妇利益的方向发展：订亲礼用于资助新婚夫妇而不是对交接权的偿付。因而，下岬村最近的发展，为婚姻资助视角提供了更多论据。

为了更好地理解社会主义中国婚姻交换的复杂性和多样性，必须重视两个因素：间接嫁妆制度的弹性和更大背景中剧烈社会变迁的冲击。间接嫁妆，顾名思义，从类型上而言，是处于彩礼和嫁妆之间的中间物，兼具二者的特点。根据施莱格和罗恩·伊洛设计的一个普遍性

框架，间接嫁妆体系在那些具有社会地位（阶级和阶层）和财富的差别、缺少城市中心、有一定程度的社会流动等特点的社会中盛行。更重要的是，社会地位是可变通的（negotiable），并且财富会由于自然灾祸或社会失序而迅速变动。“在这类情况下，地位竞争变得很激烈，无论是新郎方还是新娘方，都不愿因为收多给少而丢面子。间接嫁妆则解决了这个问题。”（Schlegel and Eloul 1988：303）然而，在现实中，彩礼和嫁妆的交换可能并不总是保持平衡。对世界其他一些地区（比如埃及和土耳其）婚姻交换的人类学研究表明，那种维持着名为彩礼实为嫁妆的间接嫁妆制度，与其反面——名为嫁妆实为彩礼——同样常见（1988：304）。

下岬村的婚姻交换十分契合间接嫁妆模式。如表10所示，即使在50年代多数村民都扣留大部分彩礼以作他用时，他们仍返还10%的订亲钱作为间接嫁妆，或附带如施莱格和伊洛所称的那种“象征性的嫁妆”。与此形成对照，在1989年一桩嫁妆奢华的婚事中，有一家人在7000元彩礼（是以干折形式交给新娘本人的）之外拿出了3000元的直接嫁妆。这家人是下岬最富有的家庭之一，在与新郎家商议彩礼的数额时，却与其他家庭一样咄咄逼人。这个例子表明，所有的村民共享一套理念模式，即，提供一份体面的嫁妆来平衡收到的彩礼，但他们必须根据自己的需要和家庭条件来做出实际的调整。[1]

正是间接嫁妆制度的弹性使下岬村民能应对外界的千变万化。以财产权、阶级地位和社会层级作为决定一个人婚姻交换策略主要变量，我们可以看出在过去40多年中，中国农民已经历了戏剧性的变化。1949年后，土改消灭了以土地不平等占有为基础的不平等，以往的优势群体被剥夺了特权和财富。50年代农业的集体化和城乡流动的限制进一步减少了社会流动的机会。60、70年代许多初衷在于社会平等的社会主义实验最终导致了基于政治身份和官僚集权的新型不平等（参见本书第2章；J.Watson 1984；Whyte 1981）。70年代后期以来的经济改革再次改变了许多人的命运，导致了既有社会等级的又一次结构性变迁浪潮（Yan 1992a：1-15）。到90年代早期，无论在农村或城市，随着人们在新兴体制中的重新定位，社会地位的重新交涉（renegotiation）已成为日常生活中的一个显著特征（Yan 1994）。考虑到社会环境的风云变幻，不难理解村民们对婚事开支策略进行频繁调整的趋势。更重要的是，在下岬个案中，我们看到的情况不是针对不同阶级／阶层或社会群体的不同模式运作的共存——像印度那种情况（参见Tambiah 1973，1989）；而是同一些村民们卷入到了所有这些变迁当中。那些60、70年代采用替代性彩礼策略的人，后来在90年代却致力于提供奢侈嫁妆。因此，婚姻偿付理论和资助理论都不能单独解释社会主义中国婚姻交换的复杂性和多样性。

而且，下岬个案促使我们探究婚姻交换中新娘和新郎扮演的积极角色，这是一个很少受到学者关注的重要变化。科莫罗夫的评论（Comaroff 1980：4-29）表明，在关于婚姻交换的人类学著作中，有三种主要的视角：结构——功能主义的、马克思主义的和结构主义的——其中第一种最有影响。考虑到民族和地区的差异，学者的兴趣集中于几个重要主题之上。一些学者强调婚姻赠礼中的交换逻辑，它可以是经济的（Spiro 1975）或是符号的（Lévi-Strauss 1969）。另一些学者强调婚姻礼物在实现夫妻关系约束中所固有的权利和义务方面的功能（Fortes 1962）。还有一些学者则强调婚姻中家庭财产的再分配（Goody 1973）或者婚姻偿付、社会分层、妇女财产权及生产模式间的关联（Goody 1973，1992；Harell and Dickey 1985；Tambiah 1973，1989）。婚姻偿付也被视为一种社会统治的工具和社会制度再生产的机制（Meillassoux 1981）。

人类学家们存在一种普遍趋向，即将婚姻花费视作新娘和新郎父母采用的家庭策略，视作“家庭努力调整劳动力需要、财产转移和地位考虑的方法”（Schlegel and Eloul 1988：305）。进而，这种观点反映了一种广为接受的看法，即传统社会中的婚姻不是两个个人间的私事；相反，它涉及到两个亲属群体（亲族或家庭），因而构成了一件社区（公共的）事件。由此，在多数有关婚姻花费的讨论中不见新娘和新郎的踪影，因为在婚姻的交涉和安排方面，他们的角色被认为是不重要的——如果不是毫无关联的话。

正是在后一个问题上，我对下岬个案的分析突出了新娘和新郎在处理他们的婚姻方面的角色，这也许会给人类学关于婚姻交换的讨论带来一点新气息。如前所示，在下岬，从60年代后期起，未婚夫妇对其婚事的开支安排拥有较大的独立性和自主权。到了90年代早期，新娘和新郎在彩礼嫁妆的处置上有了完全的控制权。有趣的是，近年来，一些新的、前所未有的事物成为订亲礼的目标，比如一块田地、一家家庭谷物加工厂或一头奶牛。这类新彩礼是基本生产资料，可以带来更多的财富。这进一步表明，新娘和新郎的最终意图是为其小家庭积聚生产资金。[2]因此，把婚姻礼物的交换仅看作父母的策略显然不再恰当，相反，现在新郎鼓动新娘向他家索要一份高额彩礼——以期汲取更多家产来建立自己的新家，倒是司空见惯。这是婚姻交换中一个举足轻重的变化。在这种新的交换中彩礼可被视为谋求其继承权的新郎所采取的一种财产转移方式。

古迪在对嫁妆制度的分析中认为，在印度，有一种既传男又传女的双系财产继承机制。他认为，嫁妆——妇女带进其婚姻而形成一份夫妻基金的财产，“可被视为种新娘在父母去世前（premortern）继

承的方式”，即，妇女财产复合体中的一部分（Goody 1973：17）。正如麦奎利（McCreery 1976）正确地指出的，这种概括可能并不适于1949年前的中国的嫁妆习俗，因为那时中国妇女没有法定的财产权（也可参见R.Watson 1984；Ebrey 1991）。然而，下岬个案表明，干折礼已使新娘和新郎控制了婚姻交换中的所有财产。男人们——无疑享有家产继承权——已从干折礼中获益，将其本家的财产转换成了新婚家庭的财产。结果，婚姻交换不再是一种两个家庭间礼物交换的循环，而成为一代人向下一代人分配财富的方式，或已婚的儿子在父母去世前继承家产的新形式。由此，新娘和新郎个人对夫妻独立的追求代替了父母对大家庭利益的考虑，而成为婚姻交换的协商和安排中最主要的决定因素。

这里，下岬个案的意义在于，我们在研究复杂社会的婚姻交换——尤其那些正经历迅速变化的社会时，也许应重新考虑分析单位，并要特别关注年轻人在他们自己的婚姻中的角色。婚姻交换的非洲彩礼模式已经支配了人类学学术讨论几十年，大多婚姻偿付理论是基于在非洲和大洋洲进行的田野工作，这些调查以宗族作为主要分析单位。与60年代期间人类学的旨趣从结构向过程的转变相应，欧亚大陆的嫁妆制度开始成为主要模式。由此，家庭／家户已经取代了宗族而成为分析的焦点（Schlegel and Eloul 1988：299-300）。不过，由于父母权力的衰落、择偶自由的增加和年轻人中求婚现象的发展已成为许多社会中的普遍趋势（参见Goode 1963），关于婚姻交换的研究自然应该重新关注个体的新娘和新郎的角色。表面来看，下岬村最近的发展与威廉·古德关于家庭的经典模式相冲突（Goode 1982：184）——他的理论预测婚姻偿付之重要性在现代世界中的衰落。然而，对婚姻礼物最终流向的考察揭示出，婚姻交换的复兴主要源于年轻人对高额彩礼和奢侈嫁妆的需求，而这又是为了储存一份更大的家庭基金。这一趋势，反过来又合乎于现代世界中夫妻核心家庭的发展趋势（1982：180-85）。

本章的目的是从理论上重构一个彩礼和嫁妆的地方制度的主要变迁，并特别强调了婚姻礼物朝向一种财产继承方式的转型。对这些变迁之深层原因的进一步剖析，仍是今后研究的一个主题。目前只要说明这一点就够了：在这一转型之前，彩礼和间接嫁妆是由新郎、新娘的父母送给新娘和新郎这一潜在夫妻单元的代际的义务型礼物。和礼物交换的其他场合一样，受礼者的互惠性回报也在预期之中。在这种情况下，这对夫妇得在新郎的父母年迈时赡养他们，并通过繁衍后代而使这家香火不断。这种互惠可能并不会立即兑现，但某种延期的回报通过特定的文化预期——比如孝顺的道德价值、分家时间的推迟、父权（家长主义［parentalism］可能是个更合适的字眼）而非夫妻关

系的优越性——而得到保障。

中国40多年的社会实践已将这些传统的预期改变了。60、70年代，土地和其他重要生产资料的集体化削弱了儿子们与父母同住的意愿，因而导致了尽早的分家和“单过”制度的创设。在集体化体制中，个体劳动力是创造财富的主要资源，这一事实也鼓动了年轻人的独立性。而且，外出工作机会的增加和与婚姻有关的新传统（比如照订婚相），激发了情侣间相互的眷恋与情感联系。夫妻关系渐渐成为主要的（和自觉的）观念，夫妻核心家庭最终成为一个客观的目标（参见Cohen 1992；K.Johnson 1983；Parish and Whyle 1978；Selden 1993；Wolf 1985；Yang 1965）。结果，婚姻交换不再足两个家庭间礼物交换的循环，而成为新娘和新郎在追求夫妻独立性过程中用以索要其家产份额的手段。

最后，让我回到本章一开始提出的问题：我们应该如何评价近年来波及全中国的婚姻花费浪潮呢？哈利尔认为，80年代彩礼和嫁妆费用之增长应被视为一种具有现代花样的保守变化：“人们转向前集体时期的模式，但是是在一个更高的开销水平上，这显示了获得现金资源的更大的可能性。”（Harrell 1992：335）萧凤霞则认为，源于对更大社会背景中政治和经济变迁的积极回应，从本世纪初开始，中国南方社区中的婚姻交换就一直在变化。因此，“今天家庭的动态以及婚姻的相关方面不能被视为那些自50年代后期以后就被禁锢的东西的复兴”。（Siu 1993：187）

我对下岬个案的分析得出了一个与萧凤霞相接近的结论。近年来婚姻交换中花费高涨的现象绝非中国传统文化的简单回潮。相反，它代表了婚姻交换制度持续变动的新近阶段。过去的框架仍然适用，但婚姻礼物的意义和功能却已大相径庭。换言之，人们也许还在讲着同一套仪式语言，但是，与更大的社会场景的变化相应，他们的行动传达着新的信息。因而，下岬个案表明，尽管不是以毛泽东时代的领导人所最初构想的方式，但社会主义实践在中国的确引发了一次社会转型。

---

[1] 彩礼和嫁妆的关系是一个复杂的问题，在本章中不可能完全说清。华若碧（R.Watson 1985）指出，阶级地位是决定不同行为策略的一个主要变量。在香港的一个村落中，地主——商人阶层往往陪送奢侈的嫁妆，而贫穷的农民更倾向于聘金制度。萧凤霞（Siu 1993）观察到，城镇居民往往给女儿陪送奢华的嫁妆，而周围村庄中的村民却习惯于索要一份高额聘礼。因此，嫁妆的陪送与否标志着社会群体的差异。孔迈隆认为，关于家庭生活，存在两大传统的信仰和价值领域：终极理想与现实运作（Cohen 1992：362），显然，当经济条件允许时，大多下岬村民会竭尽全力去实现其终极理想，比如陪送奢侈嫁妆。这里的含义

是：经济条件可能是村民决定选择高额彩礼或奢侈嫁妆或在间接嫁妆体系中彩礼与嫁妆比例的重要因素。

[2] 华若碧认为，传统中国的嫁妆不能被视为女儿继承家产的一种形式，因为嫁妆中最贵重的部分常常是珠宝首饰，而它们不能像男人所继承的财产——比如土地或店铺——那样用以生财（R.Watson 1984：8）。有意思的是，在90年代妇女开始通过折合彩礼（即“干折”）而索要那些可以用于再生产的物品和现金；在传统实践中这些本应该被用来置办嫁妆。

9 结论：社会主义、关系、人情与礼物

从前面的章节中可以得出三个结论：第一，下岬村礼物交换所遵循的做法质疑了现有人类学某些理论。第二，关系网络的培养和人情伦理的遵奉，兼具利益与非利益、表达性与工具性、情愿和被迫两方面的特点。第三，当前的随礼和关系培养现象，必须放置到中国几十年的社会主义历程这一背景中才能得到理解。在这个总结性的一章里，我将讨论这三个主题，以期表明下岬村个案如何关系到对中国文化中社会交换的总体理解。我从本书一开头就提出的问题开始：体现于下岬个案中的中国人的礼物交换体系，与其他社会中的相应体系有何关系？接下来，我将讨论体现于下岬个案中的关系和人情的本质，并在这些主位概念之基本形式和扩展形式之间做一个区分。最后，我将表明，这个礼物交换的体系何以不但在社会主义的实践中保持了生命力，而且还与中国社会主义实践所带来的社会变迁形成了互动。

礼物和中国的礼物

当我谈及礼物交换的“中国体系”时，我并非在暗示下岬代表了中国社会的整体。显然它不能。然而，我坚持认为，我在中国东北的这个小社区所遇到的大多数情况，在中国的其他地区（香港和台湾也不例外）也同样有迹可寻。文化多样性和地区的差异一直为中国问题专家所承认，而且严格说来所有关于中国社会的民族志个案研究都既典型又不典型。不过，当我们比较下岬村的礼物交换与印度或者美拉尼西亚的礼物交换时，辨识出这些各别的民族志个案之主要特征仍然是可能的。这转而又为我们在跨文化的层次上进行比较提供了可能性，而无须强调每一个案在微观文化的或亚文化的层次上的特殊性。所有关于礼物的人类学理论都是建立在对特定族群的个案研究基础之上，只有在更高的概括的层次上，我们才能看出既定文化的独特和有趣之处。

关于礼物交换的比较研究，乔纳森·帕里和詹姆斯·凯利尔最近的研究特别值得注意。帕里表明，毛利人和印度人的礼物交换观念代表了两种根本相反的类型：前者要求对每一礼物的回馈，而后者则拒绝回馈。据帕里所述，在印度，檀施（dana）礼被认为含有一种邪恶的“精神”并且可能会把不祥从馈赠者转移到接受者身上（Parry 1986：460-61；也可参见Raheja 1988）。与毛利的情况——据信“豪”会惩罚任何没有回馈礼物的人——相反，在印度，“绝不接受回礼，否则就会遭到凶神的惩罚”（1986：461）。然而，毛利人的礼物和印度人的礼物有一个共同点，即，在人和物之间不存在绝对的分离。帕里认为，这种人与物之间的分离是基督教宇宙观的一个产物：“与其所有人都是平等地依照上帝的形象所造之观念相联系，基督教发展出了一种纯粹施予的普遍主义观念。”（1986：468，着重系原作者所加）

根据凯利尔的论述，纯粹礼物的意识形态在美国社会的盛行是基于两个流行观念：（1）礼物是非物质的，它的物质价值是不重要的；（2）送礼既不是被迫的也不具有强制性——“它是一种并不约束送礼者和受礼者的纯粹发自内心的表达”（Carrier 1990：20-21），与帕里的观点相一致，凯利尔认为：“礼物的观念被工业资本主义的兴起所形塑。随着生产从存在于家庭中的感情的和坚实的关系向工资劳动与资本的非个人化关系的转变，自由的和非利益的送礼者和受礼者开始出现。他们交换的是非义务件的情感表达。”（1990：31）然而，这种意识形态并不总是行为的指南。据凯利尔所述，在实践中，礼物经常“不是感情的自发性表达，而是反复出现的、可预见的和被

社会地规范的”（1990：19；也可参见Caplow 1982：389-91，1984：1308-16）。因此，正如凯利尔在其他地方指出的，“即使商品关系的支配地位意味着在这些社会中的礼物与传统社会中的礼物具有不同的含义”（1991：131），莫斯所描述的那种传统社会的礼物关系也存在于资本主义社会。帕里和凯利尔著作的含义在于：尽管礼物交换存在于所有的人类社会，其形式却依据其所植根其中的特定文化而千变万化。因此我们可以找到多种多样的礼物形式——印度的礼物、“西印度群岛的（Indian）礼物”（帕里对美拉尼西亚和波利尼西亚人礼物的指称）、日本的礼物、英国的礼物、中国的礼物等等。帕里和凯利尔著作的分析力在于它包容了欧洲/美国的社会模式，这有助于我们看到以往的人类学礼物研究所忽视了的东西。这一点后面还会谈到。

当然，所有的礼物形式都是文化建构物或如帕里和凯利尔所说的意识形态。体现在下岬村个案中的中国礼物的理论意义在于，它对人类学礼物研究的三个基本问题，即互惠原则、礼物之灵及礼物与商品的关系，提供了独特的回答。

互惠与礼物的物质方面

尽管由马林诺夫斯基最早确立的互惠模式一再受到批评（参见Lebra 1969，1975；MacCormack 1976；Parry 1986；Schieffelin 1980；Weiner 1980，1985），但迄今为止它仍然是礼物馈赠的人类学研究的支配性视角。这主要是因为它建基于经济理性，因而在西方人思维中具有悠久的历史根基（Weiner 1992）。这种模式的核心要素在于对等回报或平衡交换的观念，这一观念可以在从物质利益、政治权力到象征性报偿的不同形式中得到实现。互惠模式的一个可能的消极后果在于，礼物交换被化约为自利的个人之间的两方交易。正如斯特拉森所述：“奇怪之处在于这种礼物交换观实际上继续沿用物物交易价值模式的程度。这一模式把社会利益置于各种礼物的价值之中，人们彼此交换这些礼物，这些礼物由其所转换的物质价值来衡量，正如交易物由其交易对象来衡量一样。”（Strathern 1992：170）换言之，深入剖析互惠模式，就会发现，最终仍是礼物的物质方面承载着由交换所衍生的各种事物：地位、名誉、权力，当然还有财富。

采用互惠模式来考察中国的礼物，我们会看到一个模糊不清的结果。一方面，互惠原则在中国礼物交换体系中的确扮演着一个重要的角色，从长远来看，大多数交换关系由完成回赠礼物的责任来支撑；另一方面，中国的情况也对马林诺夫斯基的互惠模式提出了两个异议，即互惠的变化以及互惠的缺失。

首先，如第6章所讨论的，下岬村文化中存在四种礼物赠送的操作规则，每一种规则都从不同的角度反映了互惠原则。在特定的环境中，这些规则可能彼此冲突，因而一个人必须有所取舍。在这种情况下，下岬村民诉诸人情伦理，因为说到底礼物赠送是一种人情表达的方式。这其中的含义是，互惠本身植根于潜在的文化基质之中，从而不仅在不同的文化中有不同的表现，甚至在同一文化的不同情境中也会有不同表现。因此，有必要探讨互惠与其文化前提之间的关系，在中国的个案中就是人情伦理的模式。

其次，第7章呈示的民族志证据表明，在等级情境下，礼物是沿着社会地位的阶梯单向地赠送的，均等的回馈不在预期之中。即使受礼者没有回赠礼物，他仍保持了社会性的优越。而且，收礼比送礼更被视为声望的标志。这些特点将中国人的礼物置于与互惠模式两个基本要素截然不同的对立面上，这两个基本要素是：（1）礼物总是迫使受礼者回报；以及（2）单向赠礼产生赠礼方的权力与声望。不回送礼物在印度的檀施馈赠个案中亦可找到（Parry 1986；Raheja 1988；以及Vatuk and Vatuk 1971），在那里，礼物从社会高层向低层流动；并且这种单向馈赠有助于维护种姓等级统治（Raheja 1988；Werbner 1990：271-72）。中国礼物这种类型不同于其他社会中所发现的类型之原因，也已在第7章有所讨论。中国人的礼物和印度人的礼物都表明礼物赠送并不总是涉及互惠性的回报（我已在其他地方探讨过这两种体系的不同；参见本书附录）。单向互惠原则已不足于总结出一般性的礼物理论，总有一些关于礼物的东西不能从经济理性的角度给予解释。这一认识导出了一种强调礼物的精神和物品与其所有者的不可让渡性的变通途径。

不可让渡性与礼物的精神方面

如第1章所论及的，礼物之灵这一莫斯著作中的经典主题在80年代期间又复兴了。追随莫斯，帕里将印度檀施馈赠中互惠的缺失解释为礼物的“邪恶精神”在起作用。不过经过这种译解，他实际又否认了莫斯关于礼物之灵引致礼物回赠的论点。认识到这一困境，帕里写道：“在我们拥有‘精神’的地方，互惠就被否认；在有互惠的地方，‘精神’的证据就显单薄。该模式的两个方面有点自相矛盾。”（Parry 1986：463）完美的解答是在太平洋地区的研究中找到的，在那儿，我们可以同时发现精神和回报的责任。与莫斯对毛里人“豪”的译解不同，许多人类学者已经采用不可让渡性的概念来解释送礼者和受礼者之间精神的、非功利性联系的存在（参见Damon 1982，1983；Gregory 1980，1982；Liep 1990）。韦娜最近的书（Weiner 1992）是个例外，因为她坚称莫斯关于毛利人“豪”的论述是对的。韦

娜论证，在“豪”、人以及诸如斗篷、精美的草席和贝壳之类的贵重物品（taonga）之间存在着密切的联系；由于这种联系，贵重物品获得了自身的属性并成为不可让渡的财产（1992：46-56）。她的结论与莫斯原初的立场很相近：“应当返还赠予某人的taonga，因为它是不可让渡的，但‘豪’可以从物品中分离出来，如此，则另一个taonga可能承载这个人原初的‘灵魂’。”（1992：63）

尽管不可让渡性理论避免了把礼物交换化约为自利的个人之间简单的两方交易形式，它仍不足以解释下岬村民们的随礼实践。对他们来说，礼物是可让渡的并且礼物自身或其中并不蕴含任何超自然的力量。中国人的礼物交换中一个引人注目的特点是现金扮演着重要的角色（参见第3章）。而且，多数实物性礼物是消费品，诸如酒、烟和罐装食物等，所有这些都必须用现金去购买。除非是在亲密无间的情形下，比如爱人或近邻之间，食品礼物都应当购买而不是家里自做。与美拉尼西亚人和波利尼西亚人无止境地循环赠送其贵重的贝壳、精制草席和斗篷的情形不同，下岬村民交换的礼物很少作为回赠礼物循环流通。相反，受礼者接受礼物之后应该把它消费掉。对于一个户主而言，当他在某个庆典仪式中用完现金之后，去动用他刚收到的礼金是很通常的现象，诸如酒、烟之类的实物性礼物在类似的情况下也有可能被立刻消费掉。回赠礼物的时候，村民们总是试图避免造成还债的印象。因此一份回礼总是与原先的赠礼略有不同——它会是另一种实物性礼物或数量不同的一笔钱。因此，在中国的情境中，礼物不但是可让渡的（alienable），而且必须是被让渡了的（alienated），回赠同样的礼物被认为是一种侮辱与拒绝的姿态。

与美拉尼西亚的taonga或印度的dana不同，中国人的礼物自身不包含任何超自然的性质。不过，它被视为传达重要的精神信息——诸如关心、眷恋、道德关怀和感情联系——的最有力和最受欢迎的工具之一。因而，礼物创造出送礼者和受礼者之间的精神联系，这种联系被村民统称为人情。这就是为什么下岬居民总是关注双方之间人情的程度，并坚持认为送礼取决于以往的人情和关系的原因之所在（参见第6章）。换句话说，不是礼物的精神而是人的精神将馈赠双方联系在一起，不是物品而是通过物品传达出来的人情是不可让渡的。因此，人情债最终是要偿还的，而且理想的做法是由他本人来偿还，因为人情关系是不可让渡的（下面我将深入探讨人情和关系的性质）。

中国的情况并没有否认礼物之精神方面的重要性，相反，它有助于发挥莫斯的原初主题并表明，礼物的精神和礼物的不可让渡性可以在两个层次上理解。韦娜和其他学者详述的不可让渡性理论，可在美拉尼西亚的个案中观察到。在美拉尼西亚，礼物被认为包含着“豪”或

其他精神本质，因而不能被受礼者任意处置。虽然莫斯的理论可能不适合其他社会，但它是基于经验证据之上的。然而，莫斯从美拉尼西亚的资料中生发出来的理论主题是，个人或团体之间的纽带可以通过人与物之间的联系来创造。因此，在任何社会中，关键问题是去判断人们如何认识通过礼物传达出来的信息是什么：爱、友谊、关心、责任或超自然的精神。从这个意义上说，如果有人试图超越太平洋岛屿的情境来谈论礼物的精神问题，可能就有些不太合适，因为它可以是礼物所传达的精神，或者如我前面所主张的，是礼物交换者的精神。在复杂的国家社会中，礼物的精神和不可让渡性常常是在这种更宽泛的意义上被理解的。比如，凯利尔试图将莫斯的礼物理论运用到西方社会，他讲道："因为人和物之间联系的程度会根据形势和社会的不同而变化，因而，不可让渡性并不意味着，赠礼者总是有权索回其礼物或这样一种权利可以在实践中施行。"（Carrier 1991：125）考察了英国的巴基斯坦移民的送礼行为后，沃伯纳写道："相比之下，礼物不可避免地浸染了送礼者的精神，从而客体化了先于它们的社会关系。"（Werbner 1990：282）

工具性和礼物的商业化方面

在有关礼物与商品之对立的争论中，一个切中要害的成果是承认二者在特定环境下的共存（参见Carrier 1991；Godelier 1977；Morris 1986；Parry and Bloch 1989）。在某些限定下，礼物和商品的可互换性也得到承认，尤其是金钱作为礼物/商品的双重角色（参见Gregory 1980；Kiernan 1988；A.Strathern 1979）。由于"'纯礼物'和'纯商品'范畴也许难以在人类学家最常研究的经济中经验地找到"（Feil 1982：342），一些学者已经主张，礼物与商品之间的明确对立应当消除（参见Appadurai 1986a：11-13；Parry and Bloch 1989：8-12）。

尽管某种修正性的观点正在出现，大多数有关研究仍集中于商品怎样被转换成礼物，以及在这种转换之后，这些物品怎样在礼物关系中扮演其新角色的问题上。如果我们考虑到在当代大多数社会中，礼物经济是嵌于商品经济当中的，并且在许多情况下礼物确实是买来的物品，那么两个更进一步的问题出现了：第一，从礼物到商品的相反转换是否也可能？第二，当一件商品被转换成一件礼物或者相反，这个被转换的物品会对该礼物或商品先前所代表的关系背景造成影响吗？沃伯纳给出了前一个问题的肯定线索，但似乎否认了第二个问题的可能性："在某些情形下，尤其是在现金或黄金作为礼物时，作为礼物流通的贵重物品同时也是商品，并且时时被这样运用；换言之，它们可能恢复其商品属性。同时，妇女作为'人——礼物'，可能被商

品化，尽管这可能被当作社会体系的堕落。在这种情况下，体系遭到了扭曲，而且礼物经济逐渐被交换者们看成商品交换。”（Werbner 1990：282）换句话说，尽管礼物和商品是可以相互转换的，但礼物关系和商品关系根本而言仍是不可转换并且是相互排斥的。

以沃伯纳的观察为基础，我在对下岬村的个案研究中进一步表明，在礼物关系和商品关系之间存在一个或许可以称为灰色区域的东西。在这个区域中，一种中国礼物的特殊类型，工具件礼物，扮演了一个兼容这两套对立性关系的角色。遵从贝夫对礼物表达件和工具性的二分法（Befu 1966-67，1977a），我区分了作为实现功利性目的之手段的工具性礼物（涉及短期的人际关系操作）和自身即为目的（因而反映了长期性的关系）的表达性礼物。工具性礼物是为交换利益或服务而馈赠，反过来，受礼者要通过实施其特定权力或提供在其控制下的资源来回报送礼者。在中国，这一行为就是众所周知的“走后门”现象。它的主要特征是，以一种高度人格化的方式来开辟从购买消费品到创办私人企业等商品交换的渠道。最具说明性的就是那些以送礼来推动私营企业发展的例子（参见Wank 1995；M.Yang 1994）。

提到社会生活中个人关系网的重要性，中国的情况也许更为明显一点，但绝不是独一无二的。工具性送礼在现代日本也存在（Befu 1968），而且就是在典型的商品社会中也可以发现将商品关系人格化的努力。比如，在伦敦东区的赃物小买卖者们中，人们在交易时并不总是寻求经济利益的最大化，而是试图确保一种长期的人格化交换关系。结果，“卖出的东西已经非物质化了，并且交易也已人格化了”（Mars 1982：173）。个人恩惠与商品交换的融合也表现在小商店中信用的广泛使用上，这类信用兼具社会性和金融性（参见Johnson 1985，引自Carrier 1992）。正如凯利尔所述：“在这种关系中，买一听牛奶，并非一种非人格化的等价交换。它是一种持久性私人关系的再创造，重温着以往的交易并期望着未来的交易。”（1992：202）这种买卖关系类似于礼物交换关系。

这其中最有趣之处在于，因为工具性内在于礼物之中，它可以被用作培养人际关系的手段，并且导致双重的后果。一方面，工具性的礼物转变成准商品，因为赠送只是为了最大化的个人利益并由另一相似的工具性报偿（物品、恩惠、服务或无论什么）而不是礼物所回报；另一方面，通过礼物推进的工具性交换关系，转而会在某种程度上变得人格化，而进一步的商品交易可以通过相互信任的、或多或少相互依赖的参与者们的“后门”来达成。因而，在礼物关系和商品关系的两极之间创造出了一个灰色的区域，在这一区域中，礼物的商品化

导致了商品交换的人格化。尽管这一动向显得有些似是而非，但在许多情况下它可能被证明是对的：礼物的内在结构不是一成不变的；在一个商品世界中，礼物可能会获得某种商品属性。

情感：礼物中被忽略的一面

最后，我想探讨一个在有关礼物的人类学话语中基本被忽视的问题：如何评价礼物体系中感情或情感反应的作用？下岬村的情况表明感情赋予日常人际交往以意义，是人情伦理的重要组成部分之一。村民把随礼作为一种既表达道德义务，又表达诸如关心、爱慕、感激和悲伤等情感的工具。随礼也能表达厌恶和愤怒。而且，除了家庭之间制度化的礼物交换，还存在一种私人化的礼物，它在同时被社会纽带和感情联系连接起来的个人之间流动，恋人之间的赠礼即是一个例证（对这种礼物更深入的探讨，参见第3、4和6章）。这些在美国社会中十分常见的私人化礼物，以及这种礼物所产生的情感，在人类学文献中很少受到理论关注。这是为什么呢？

当我读到关于世界其他地区礼物交换的民族志报告时，我对这方面讨论的欠缺大惑不解，大多数研究致力于发现当地人的经济理性或是宗教信仰。我们已经详细描述了经济交换的类型、互惠原则的运作方式、送礼和宇宙观间的关系或人与物之间的相互联系，但很少有研究触及普通人的感情世界以及礼物在传达感情方面的角色。在和理性互惠模式分道扬镳的方面，韦娜最近的著作（Weiner 1992）无疑走得最远，而且她在探索礼物的精神方面做了最彻底的努力。然而，尽管指望从中找到某种感情反应是合情合理的，我们却仍然很难判断美拉尼西亚和波利尼西亚社会的礼物交换是否涉及感情。

对这个困惑有两种可能的回答。第一，礼物在这些社会并不用以表达个人感情，因而，感情在馈赠行为中不存在。第二，为了突出地方礼物交换体系的独特性，人类学家们可能忽略了感情因素。因为它不被视为与其他主题同等地重要——比如，对等偿还或不可让渡性。考虑到礼物问题中的主导观念，后一种假设可能是对的。

如前所述，在当今的欧美意识形态中，礼物被理解为一种纯粹的、无利益因素的、非强制的“赠礼”（present），它仅仅是一种真实的内在自我和内在情感之自发、自愿的表达（参见Carrier 1990：20-23，30-32；Parry 1986：466-68）。由于对礼物自发性和感情性的强调，戴维·契尔提出，在西方社会礼物经济实际是爱文化的一部分（参见Cheal 1987：150-69；1988：40-55，106-20）。这种观念对馈赠行为造成的强烈影响，可以在挑选圣诞礼物的规则之一中看出。“任何一个赠礼的经济价值完全以关系的感情程度来衡量。这

样，在家庭成员众目睽睽之下打开礼物时，赠礼者将不会装作没有顾及某些关系的合理的不平等（比如送给侄子的礼物比送给儿子的更有价值），或是忽视了某些关系中的合理的平等（比如送给两个儿子明显不对等的礼物）。”（Caplow 1984：1313）事实上，受礼者被从其与赠礼者关系的社会／亲属距离或位置来衡量；礼物交换并非基于双方间的一种纯粹的“自然感情”。然而饶有趣味的是，对社会关系远近的考虑在这里被转换成这种关系的“感情程度”。

这其中的内涵在于，欧美关于纯礼物的观念也许夸大了感情的角色，因而遮掩了一个事实：在这些社会中，礼物交换同样受许多规则的调节，并用以处理“重要然而不牢靠的关系”（Caplow 1982：391）。而且，这一观念还可能导致人们忽视非西方社会礼物交换体系中感情的存在，或者认为那里个人感情的表达与西方社会类似，从而不会对礼物研究有所助益。比如，我曾长期为特罗布里恩德人（Trobriand）民族志中的一个问题所困惑：为什么特罗布里恩德的夫妇之间交换的个人礼物（最初被马林诺夫斯基命名为“纯礼物”），要么被译解为“维持有利可图的联盟”的工具（Mauss 1967：71），要么被马林诺夫斯基重新界定为丈夫对妻子的性服务所提供的报偿（Malinowski 1962：40-41）。难道一个特罗布里恩德的丈夫送给他妻子一份礼物，就不可能仅仅是因为他们之间的相互钟情吗（更不用提那个意义丰富的字眼“爱情”了）？如果答案是否定的，为什么特罗布里恩德人如此不同于其他人？如果答案是肯定的，为什么这种感情的存在一直被有关特罗布里恩德礼物体系的讨论所忽视？

在最近的一篇文章中，基欣告诫人类学家要警惕某种流行的对异文化中怪异之物的迷恋，或“猎奇渴求”。他通过两个问题挑战了我们所有的人：“当我们翻遍我们的田野记录去寻找某种值得书写的事物时，我们是否在选择最为怪诞的材料来描述和本质化他者呢？如果是这样，我们是否把那些看起来世俗的或仅仅是熟悉的事物弃而不用呢？”（Keesing 1989：459）关于礼物研究，凯利尔声称，许多人类学家对莫斯《礼物》的直观阅读，已经造成了某个陌生“他者”的东方化以及现代西方的西方化。结果，“这种关注我们与他们之间的差异性而忽视相似性的模式，已成了一种拒绝或取消相似性的限定”（Carrier 1992：204）。这些批评是否能用于所有的人类学探索，在经验上是值得追问的。我自己的中国个案研究表明，非西方社会中礼物交换的感情方面因素之所以常常被忽视，也许是因为它被认为太过平常以致不值一提了。

重审关系和人情：基本形式和扩展形式

在这个结论性的章节中，我想进一步探讨关系和人情这两个基本概念的内涵。中国人的礼物就是在此文化基础上建构的。正如第5章所表明的，下岬村民把他们的人际网络——关系——当作“社会”。一个在地方上构造了较大关系网的人被称为“社会上的人”，一个在社会生活这个方面不成功的人被称为“死门子”。这些地方性的认识显示出，关系提供给下岬村民特定的社会框架，人们在这一框架中学会成为社会人并以社会所接受的方式与他人互动。在革命后时期，下岬村宗族组织的影响力已大大下降，一个人的关系网在结构上构成了他的社会天地。借用凯博文的术语（Kleinman 1992），作为社会组织的最直接形式，关系网是一个家庭之外然而仍在村庄之内的“地方世界”。

根据凯博文的论述，一个地方世界建构于社会经验之上，这种经验被界定为“一种交涉、交易、交流以及其他社会活动的人际和主体性之间的领域”（1992：128）。研究这种地方世界社会生活的关键在于，判断个人怎样与他人互动以及怎样与社区整体互动。下岬村的个案揭示出，关系网络充当着行动的个体这一极与地方世界这一极之间的中介形式，一种契合于网络分析理论中“准群体”概念（Boissevain 1968）的组织形式。

一些学者不满于人类学研究中尤其是结构——功能主义中盛行的群体取向的方法，发展出了一种研究互动的个人的网络分析方法（参见Mitchell 1974：280）。网络构造的个人策略、人力资源的个人操纵以及个人情感对人际关系的影响已成为一个学术焦点。正如班克指出的：“侧重点从团体到个人的转移，意味着抽象程度的变化：我们必须预计到，群体层面的分析上很精美的东西，在社会个体得到审视的层面上则可能是笨重而僵硬的。”（Banck 1974：38）根据网络分析基本理论，一个既定的自我要么通过单线关系（比如亲属关系），要么通过多维关系（比如亲属、同事和友谊的结合体）与人际网络相联系（参见Mitchell 1969； Whitten and Wolf 1974）。由于网络在定义上意味着以“己”为中心的联系，在同一网络中的人们通常与这一中心人物分别存在单独的关系，但在他们自身之间却鲜有互动（参见Mitchell 1974）。

下岬村的关系网络，兼有关系构型方面的高度复杂性与人际交往方面的高度密集性的特点。在既定关系网络中的大多数人也是同一社区中的成员，在日常生活中彼此互动。除了在不同的场合交换礼物，

他们也在农业生产中互助、在村庄政治中互相支持以及共同打发娱乐时光，正是在这个意义上，关系不同于网络分析研究中个人网络的一般形式；在乡村社会中，关系呈现为一种类似于准群体的较强的组织形式。这个组织，正如鲍里斯维恩所说：“[是]人们的一个联盟，由一个或更多现有的成员根据结构多样化原则来吸纳成员，在有些人之间存在模式化的互动和组织……它有一个由规则的并且常常是有目的的互动而形成的结构形式。”（Boissevain 1968：550）

作为日常生活中的准群体，关系不是一个铁板一块的实体；毋宁说，它的结构是根据亲属和友谊关系的距离而高度分化的，它的范围是根据个体村民在继承亲属关系方面和朋友关系方面的成就而高度变化的。正如第5章所展现的，基于人际关系的可靠程度，一个村民的关系网络包括三个关系区域：实在亲戚（personal core）、靠得住的（reliable zone）和一般亲友（effective zone）。尽管从父母和配偶父母那里继承而来的亲属关系构成了一个人关系网络的主要部分，但我在下岬村个案中的分析揭示出，通过个人努力获得的友谊同样重要。事实上，正是友谊联系方面的扩展标志着一个人的社会成就。

更重要的是，地方世界中道德和感情的方面不容忽视。正如凯博文所说：“它们[地方世界]应被理解为道德世界，因为在经验的人际流动中，先于、构成、表达我们的行动并为我们的行动所塑造的是一些特定的地方模式；这些模式不断再创造着那些对我们来说最至关重要的、最恐惧的、最渴望的、最受其威胁的、最想超越它抵达安全的事物以及我们将其奉为目的或生死的终极意义的事物。”（Kleinman 1992：129）下岬村作为一个地方道德世界的特征，反映在人情伦理当中。

在第6章，我论证了在个人层次上互动与交流的根本原则浸透在人情伦理中，人情伦理应被理解为指导和规范人的行为的最初和最重要的道德原则。从它意味着一个人要将他人的情感反应纳入自己的考虑这个意义上而言，人情也是社会接受的情感反应模式。正如第6章中的例子所表明的，如果一个人没有履行礼尚往来的义务、拒绝与他关系网中的人分享资源及无视他人的脸面，就会被视为不道德，因而冒犯了人情伦理，或者，用村民的话来说某某：“不懂人情”，这种指责用于那些对他人的感情和情感反应麻木不仁的人。

进一步说，人情充当着一种村民们借以判断一个人为人处事是否得体的标准。换言之，人情赋予村民之间日常的接触、互动和交往以意义。没有人情，人生就会变得黯然，而人则会变得非人化。正如向我展示人情的复杂性和单纯性的礼仪专家翁大叔（见第6章）所说：“琢磨一下人情这个字眼本身。它叫人情是因为只有人才有人

情。我的狗不懂人情，我的猪也不懂，但我的小孙子懂。几个月前有一次我老婆带他去喝喜酒，他问道：‘奶奶，我们得送礼，对不对？’你看，虽然他只有6岁，可他懂得人情。”

翁大叔的孙子提出的问题在他这个年龄的孩子中的确很常见。长辈喜欢带着孩子们去参加一些仪式酒宴，告诉孩子们他们是要去某人的家里去随礼，然后坐席。村里所有的孩子都知道如果一个人不先随礼就不能参加酒宴。有趣的是，在酒席上，孩子享有与大人完全同等的权利——即使是位子不够，也必须提供给他（或她）一个正式的座位，还必须好好招待他们吃菜。据受访者所说，原因在于，孩子也是一个来庆祝主人人生重大变化的人。在酒宴上不给孩子提供座位是十分恶劣的，因为拒绝提供一个座位就意味着象征性地否认他是一个人；此外，这种拒绝也被认为是对孩子父母的一种侮辱。由于这种习俗的盛行，在下岬村，从来不会有一个孩子在没有父母陪同或不带礼物的情况下闯入酒宴。翁大叔指出，上面这个例子就是人情效力的强有力说明。

礼物馈赠真正体现了日常生活中的人情观念（否则它就是抽象的）。进而，随礼活动促成了人情在村庄社会内人格之文化构建方面的教育和规范力量。正如前面几章所表明的，随礼是村民维护和扩展他们的关系网络的关键手段之一。反过来看，多数表达性的礼物是在现有的关系网络中交换的。所以，礼物也是被更广阔的社会关系之道德情境，亦即人情控制下的关系框定了的。

总结礼物和关系／人情之间的关系，我认为礼物可以被视为一种符号，或一种依靠关系这一社会基础传达人情的工具。然而礼物不仅仅是符号，它自身也是一种具有使用价值和交换价值的物质实体。因此无尽的礼物交换过程（包括宴席或家庭礼仪）足以构成礼物经济。从这个意义上说，礼物可以被视为道德经济中的关系，不过，这种礼物关系的意义发端于地方道德世界中更为广阔的关系和人情背景。在这个地方道德世界范围之内，个人利益的追求与道德责任的履行相互融合，而且礼物的价值主要在于它维系着社会生活的长期秩序而非个人短期利益的角色。因此，关系和人情带有人际关系中道德责任和情感依赖的色彩；在长期处于网络之中的人们之间又具有稳定的相互性的特点。这两个特点界定着村庄中关系和人情的基本形式。

但是，村民们实践其社会角色的区域并不限于这个地方道德世界。相反，作为经济发展的结果，村民们发现自己要越来越经常地面对外部世界的人们。当村民们与外来人打交道时，他们倾向于运用他们最为熟识的人情伦理和关系网络。这种运用不仅导致了旧有关系网络的扩展，而且导致了新的短期和工具性人际联系的培养。当许多工

具性的联系纳入到关系网络中，当人们不得不把礼物用作一种办事工具时，关系和人情就转变成我称之为扩展形式（extended forms）的状况。在这个新形式中，关系成了进入“后门”的工具，而人情则主要被视为一种可交换的资源——一种主要是工具性的而鲜有感情或道德性的事物。关系和人情的扩展形式在第3章所描述的工具性礼物类型中得到反映，并辅有第4章和第6章的例子。

比较了下岬村的发现和以往关于中国社会礼物交换与人际关系的研究之后，我发现以往多数学术论述集中于关系和人情的扩展形式，因此个人对利益的追逐以及稀缺资源的交换被当作关系培养的最终目的（参见Gold 1985；Jacobs 1979；Walder 1986；M.Yang 1989）。[1]例如黄光国就指出：“个人运用这种力量（关系）去影响他人，原因在于获取被他人所控制的一种或更多种资源的愿望，同样，另一方屈从于这种个人影响力的原因在于，这个资源分配者预计到这种策略会给他带来特定好处，或者有助于他逃避某种惩罚。”（Hwang 1987：947）诚然，感情在关系培养和人情维护方面的角色已得到了某种程度的承认，但仅仅是在感情被用于提高庇护关系的质量（Jacobs 1979）、发展一种可靠的商业合作关系（De Glopper 1978），或者为获得有利的资源而确立必要联系（Walder 1986；M.Yang 1989）的方面。换言之，关系和人情中非利益的、表达性的方面从未被认真看待，而只是被视为理性计算的另一个后果、追求个人利益的另一种工具。这些译解方式背后的潜台词仍是：“没人会做无利可图的事。”

据我看来，在政治联盟或商业交易方面个人关系的运用构成的是关系和人情的扩展形式，而且这些活动经常在村庄社区之外进行。事实上，关于中国当前滥用个人关系现象（关系学）的研究大多是基于城市生活的观察。正如下岬村个案所显示的，在一个联系紧密的乡村社区，关系的培养主要是一种文化地建构自我的途径而不是与他人交换资源的策略，人情主要是个人道德世界的一部分而非一种可交换的资源。关系和人情的基本形式是乡村社区安土重迁（或缺乏社会流动）的结果。在那里，大多数居民终生为邻。这种环境中的互惠期望和个人利益的追求可以通过培养长期、稳定的关系来实现。这也许能说明我的发现和以前的研究的不同之处。

进一步说，下岬个案有助于更好地理解中国社会中人际关系的复杂性。人际关系的重要性长期以来一直受到学术关注，最富于启示性的分析是由费孝通提出的（Fei 1947）。他将西方社会结构描述为团体格局，在这一模式中，个人通过团体成员资格及其相应的权利和义务结合在一起。与此相对应，中国社会被描述为一种差序格局模式，

在这一模式中，个人通过不同的角色关系而相互联系，这些关系根据与这个人的亲密程度而形成差序（Fei 1947：26-27）。由于具有差序格局这样一种结构模式，中国社会不是基于各别的组织而是基于重叠的私人网络，亦即关系之上。

费孝通对关系的诠释主要基于对农村社会的经验研究，而金耀基和黄光国则试图建立一种也可用于中国城市的关系和人情模式。金区分了先天的人际关系（比如父子关系）和自愿建构的关系，并认为只是在后一种关系中关系和人情才扮演着重要角色（King 1988：89；1991：66-67）。黄提出了一种针对一切人际关系的三分法：表达性关系、混合性关系和工具性关系（Hwang 1987：949-53）。表达性关系包括家庭成员和至亲密友，可以传达感情和依恋；工具性关系与表达性关系截然相反，表现为一种职业化的主客关系，诸如商店中售货员和顾客或医院中医生和病人之间的关系；中间的混合性关系出现于亲戚、邻里、同学和同事中间，“混合性关系是一种个人试图通过人情和面子来影响他人的关系”（1987：952）。

金和黄的模式最富启示的地方在于，他们也注意到关系和人情在其中并不重要的那些社会关系。他们都考察了逃避人情的机制，并讨论了中国人如何以及为何要遵从普遍主义的规则（参见King 1991：75-79；Hwang 1987：963-67）。但是在他们分隔个人关系的努力中，他们也冒着忽视关系从私人关系领域向外扩展的危险并因而低估了人情伦理对其他群体中人们的适用性。比如，下岬村的情况表明，即使是在兄弟和最亲密的亲戚之间，村民们仍保持礼物交换以巩固“好关系”，人情伦理也被作为道德规则来遵守。这种情况挑战了金和黄关于初级人际关系不需要牵涉人情的观点。而且，下岬村民建立工具性个人联系的努力，比如为换取某种利益而送礼，也超出了黄所描述的混合性关系的范畴。工具性的联系转变成了关系的扩展形式。事实上，多数意在拉关系的活动发生在人际关系本应该是职业化的和工具性的领域，包括众所周知的“走后门”现象。在这方面，区分关系和人情的基本形式和扩展形式就既有助于我们理解关系培养的内在动力，又有助于我们认识人情伦理涵盖各种私人关系的潜力。

---

[1] 杨美惠在其最近的著作中发展出了一套新的解释“关系”和“人情”间关系的理论（M.Yang 1994：312-20）。她认为，在农村，表达性的人情规则，而不是工具性的关系规则，更趋于支配农民的行为。因此，农村的人情礼物经济与城市的关系艺术形成对比（1994：319）。此外，她还认为，女人比男人更易受人情伦理的影响。因此，“我们可以探究一种更‘女性化’的人情艺术与一种更‘男子气’的关系艺术之间的性别差异”（1994：320）。正如我在第1章注释1中所解释的，在本书完成时，我还没读到杨在后来出版的全书，所以只能在此注中谈及她的新观点。

礼物经济和社会主义：复兴还是转型？

我以评价礼物交换体系和40年社会主义实践所带来的社会变迁之间的互动关系来结束本书。众所周知，随礼和关系培养早在1949年以前就存在。那么，当前的随礼行为只是传统文化简单的复兴吗？下岬村的民族志证据表明事实并非如此。在过去的40年间，下岬村民对礼物交换的热衷从未中断过。但是，他们调整了他们的行为方式以回应那些影响到下岬村的社会——政治变迁。结果，即使是在最激进的时期，礼物交换也没有销声匿迹，毋宁说，这个系统经受了复杂的变迁和多重的转型。在这方面最好的例子就是过去40年中婚姻交换的变迁，这一点已经在第8章详细考察了。下面，我将总结礼物交换和下岬村社会变迁之间互动关系的几个特点。

仪式的创新

一个显著的发展是，几个礼物馈赠的仪式化场景要么被创新，要么在传统仪式的基础上发展了。比如，随着农村地区计划生育政策的推行，针对流产和女性结扎的随礼活动出现了。在下岬村，为结扎而举行的第一个大规模随礼活动发生于1982年的计划生育动员之后不久。人们相信，当一个妇女经历了绝育手术，她的气，即她身体的精华会逸出，她会同时失去她的繁殖能力和她的体力。事实上，许多经历了手术的妇女抱怨在手术后的一段时间内感到虚弱了很多而且很容易得病。客观地讲，这可能是由于营养不良或缺乏休息，但无论如何，地方的信仰体系激发村民们去做些安慰妇女的事。

再者，无论男人还是女人都认为女性结扎类似于男性阉割，他们用劁这个词来表示女性结扎。无论男人还是女人的结扎，医学上的术语是绝育，但普通村民并不以这种方式谈及它。[1]事实上村民坚持用劁这个字眼就表明，妇女结扎引起了焦虑和不满。因此，一个慰藉性的仪式被妇女们为其他妇女创造出来，并得到了男人们的支持。据受访者所言，大规模的送礼始自一位妇女在结扎之后感到十分病弱；从那以后，所有结扎的妇女都开始收到礼物。一种新的仪式就此产生。

其他一些随礼仪式是在私人庆典的基础上发展出来的，比如孩子出生、盖房子或订婚庆典。1949 年以前，这些都是在宗族至亲的小圈子内举行的小型庆典。集体化时代的社会变迁导致了生育庆典的隆重化。因为村民们在一起工作，从同一个集体中获得收入，他们之间的关系距离被缩短。正如一个村民解释的：“如果一个人的妻子生孩子，那么他所在生产队的多数人都要去庆祝，因为大家每天在一个锅

里吃饭，因此都紧密相关。”建房仪式是一个新近的发明，旨在从更广泛的社会关系网络中收取礼金。在我70年代住在村里的时候，只有近亲给房主赠送庆祝新居的礼物，其中大多是红布，同时另一些人为之提供无偿劳动（当然房主要为这些劳动力提供餐饮）。到了90年代，不再有无偿劳动力，人们可能会从给亲戚或邻居盖房中领取工资，尽管也要向其送礼以维持良好的相互关系。

村干部对破除传统仪式没有多少热情；相反，当政治气氛允许时，他们甚至比普通村民更热衷于这些庄重的庆典。据说在订婚仪式中收取礼金始于1982年。那时一个生产队长为他儿子的订婚举行庆典，并设了一张桌子收取礼物。据一些村民讲，送礼的想法是由一些想巴结队干部的人提出的，结果订婚仪式升级为一个大规模的庆典，伴之以礼单记录和大规模的酒宴。

值得注意的是，村民在随礼仪式的创新方面有自己的选择标准。比如，一种叫作烧香的祖先祭祀仪式在1949年以后就不再继续。从前，这个仪式通常在择定的日子由户主在其家院子里举行，祖先宗谱被供奉在一个长长的祭坛上并烧上香。民间艺人被请来表演地方戏。这个仪式要持续三天。在最后一天，这个家庭中的成员要跪在祖先龛位前。客人和访问者都受到欢迎并以酒宴款待。不用问，礼桌也设好了以收取客人的礼物。

70年代末期以来，清明节扫墓以及农历新年祭祖在许多家庭中又渐渐恢复。[2]但直到1991年，村中仍没有人试图恢复烧香仪式。相反，一些受访者甚至回避谈到这一仪式，当谈及这个话题时，他们总是加上一个标准化的注脚：“那是封建迷信的习俗。”

礼物内容的变化

仪式性馈赠的另一个新特点是礼物内容不断的变动，这是村民们就传统交换模式的合法性与国家权力妥协的结果。一位74岁的礼仪专家回忆道，传统上，仪式性随礼要深奥精细得多，同时也更少物质性。收礼的账房总是用红布（好运的象征）来装饰，并伴有喜乐。人们随礼时向主人表达他们美好的祝愿，礼物的价值通常比现在要低得多。在特定的条件下，礼物在司仪的指导下送出，因此交换本身也是一种仪式。

礼仪专家的说法得到许多老村民的证实，他们都坚称过去人们更重视送礼的正确方式和通过礼物传达的美好感情，而不是其中包含的金钱价值。“我年轻时，人们看重礼节和随礼的规矩，礼物是人心的表露。”一位79岁的老民间艺人在谈话中反复强调这一点。尽管这些

老村民很可能有将过去理想化的怀旧情绪，但显而易见的是，仪式性礼物交换的传统形式具有精巧的特质，和区分现金礼物与实物礼品之不同功用的特点。

在50年代，送礼的传统形式急剧变化。传统礼仪被猛烈抨击并遭改造，原因有三个：（1）礼仪被视为迷信活动；（2）礼仪在支撑地方精英和族长的权威方面起着重要作用；以及（3）礼仪使农民把时间和金钱浪费在非生产性的活动当中（参见Parish and Whyte 1987：248_50）。礼仪专家被贴上“从事宗教迷信活动的人”的标签，他们的活动受到限制。结果，尽管礼仪生活仍然存留着，但它在很大程度上被改造和简单化了，仪式性馈赠也变得粗糙得多，比如在婚礼上随礼时的传统演说已经被遗弃，而代之以干部的官方公证。在建房仪式和生日庆典中的祝词也取消了。账房这一随礼的关键场所不再用红布来装饰，礼单也不再用毛笔在传统的红纸上，而是用钢笔在笔记本上记录。

为了适应新的社会——政治环境，村民们也采用了新的随礼形式。在集体化时期，人们常常赠送集体礼物，即几个人共同出资买礼物。他们要么以“毛泽东思想学习小组”、某某“党支部”的名义，要么仅以“第三生产队社员”的方式（在我收集的一个例子中）集体出现在礼单上。根据受访者所言，集体礼物有两种效果：它显著地减少了个人送礼的花费；但它也有助于把更多的人带到礼物交换的圈子中来。要拒绝集体送礼的邀请是很困难的，因为这样做可能会将一个人从团体中孤立出来。在“文化大革命”的高潮时期，礼物增加了一些革命内容。一本毛主席语录或一张写有革命口号的大字报，对于一对新婚夫妇来说似乎就是完美的礼物。不过，这种行为没有得以普及或持续很长时间。受访者只能记起五个这样的例子，而在所有这些例子中革命化礼物也只是在激进的青年积极分子中交换。

虽然在改革时期创造了一些随礼的新情境，但仪式过程仍是简单而粗糙的。尽管礼仪专家重新变得活跃，礼物交换在维持社会关系上的重要性也在增强，礼物交换中的传统、精致礼节却仍没有恢复。许多老村民把这种变化归因于年轻一代对旧的传统缺乏兴趣，并抱怨当今的随礼越来越把重点放在礼物的物质而不是精神方面。自从1983年实行家庭联产承包责任制以来，仪式性礼物在价值上的猛增是因为通货膨胀、生活水平的提高和农村经济市场化的影响。此外，培养人际关系的新型方法也被引入村庄生活，比如在建房期间给帮工者支付现金报酬。这些趋势已使礼物的内容越来越定位于交换价值而不是象征价值。

社会主义平等化和礼物交换的强化

追求社会平等社会主义平等化（Socialist Destratification）和礼物交换的强化显然是共产党改造中国社会最强有力的政治动力之一。从“土改”运动开始，革命前的既得利益集团就被剥夺了特权、名誉和其他有利的社会流动机会。诸如共同富裕之类的平等主义理想在整个集体化阶段都得到提倡。然而社会主义的平等主义反讽性地刺激了普通村民去参与礼物交换角逐的愿望，并使交换竞争的重要性更加突出。

1949年之前，不是每一个人都有能力操办一个精致的仪式的。那时，只有富裕的家庭才请得起职业吹手并提供一个大规模的、奢华的酒宴。对于普通村民而言，家庭庆典局限于十分重要的仪式（比如婚礼或葬礼），而且礼物交换的社会范围比现在要小得多。据老人描述，随礼的义务只限于近亲。普通村民家庭仪式上的客人的数量通常在30——50人之间，只有地主或地方名流才能清得起100多个客人。一个姓王的老村民——他父亲是一个佃农，但自己也有小块土地——告诉我：1945年时有37个客人参加了他的婚礼，其中包括他的叔伯、姨舅、姐夫、一些表亲、几个邻居和两个代表他家所受雇之地主家的贵客。值得注意的是，我住在村里时，王的妈妈三番五次地对我重述这个故事。显然，王和他母亲对那个婚礼都感到十分自豪，因为在那时，来客的规模在他的阶层中算是较大的。

“土改”之后，即使是最穷的村民也想举行隆重的仪式，礼物交换的社会范围很快扩张到一个大得多的圈子。比如，当一位受访者在1947年冬天结婚时（这一地区的“土改”期间），尽管经济拮据，他家里想方设法置办了一个酒宴，举行了体面的婚礼，以显示他们的确成为新社会主人翁。由于他在“土改”中是地方积极分子并因此成为干部，102位客人参加了他的婚礼。

这其中的关键因素是，“土改”和相继而来的政治运动改变了以前的社会等级体系，因而提高了普通村民的期望值。富人和穷人之间的社会鸿沟缩小了，精英和普通人之间生活方式的差异也戏剧性地削弱了。尽管生活机会的分配仍远远不平等，每一个村民（除了“四类分子”）都得以声称对礼仪生活中的社会成就具有同等的权利。因此，举行体面的家庭庆典对每一个人来说都成为必需。在礼物交换的表现形式变得简单化的同时，它在频度和社会范围方面却的确强化了。比如，1949年以前，只有地方精英举行生日庆典。“土改”后的30多年，人们几乎不再庆祝生日，年轻一代甚至不再熟悉这一习俗。然而，1979年，下岬村一个富有的村民为他母亲的60大寿举行了一个庆典，其他许多人马上争相效仿。正如一个受访者所言：“我们都不得不为我们的孩子举行体面的婚礼，为建房举行隆重的庆典。因为大家

都在同一个生产队干活儿，没有人想在这些事中成为一个失败者。所以，我不得不照着别人的样子做以跟上形势。”

社会主义再分层化和礼物交换的工具化

一般认为，进行过旨在实现社会平等试验的那些国家最终都造成了新的不平等形式。这一反讽已被称为是从平均化到再分层化的一次运动（参见J.Watson 1984：2；Whyte 1981：309）。在下岬村，集体化时期的社会生活是远非平等，而且生产队并不比以前的社区更少等级关系（参见第2章）。至于礼物交换，正如第7章所讨论的，由于在干部和普通村民之间出现了一种新的依附关系，干部的优越地位和权力削弱了平衡的礼物交换的基础。作为一个再分配者，一个干部会感到不必向其下属回赠礼物，因为后者依附于干部所控制的资源，不回赠礼物也不可能破坏这种关系。

互惠原则曾是乡村生活中礼物交换的核心。社会经济的再分配性质刺激了礼物从村民向干部单向的流动过程，因为后者控制着前者的生活机会。这导致了随礼的工具化，村民们通过送礼交换恩惠和保护。社会主义前30年持续不断的物品短缺进一步加深了发展工具性个人关系的必要性。因此，在村庄社会中，关系和人情的扩展形式（关系作为庇护纽带，人情作为可交换的资源）变得越来越重要。十分有趣的是，这种工具性关系网络在一些前苏联、东欧社会主义国家也扮演着类似的重要角色：在前苏联是blat（Grossman 1983：105-8），在波兰是dojscie（参见Wedel 1986），在匈牙利是Protekcio（Róna-Tas 1990：119）。

尽管家庭联产承包责任制的改革削弱了村民对地方干部的依赖，但同时它又迫使个体村民在一个更大的规模上去培养关系网，并与村庄范围之外控制再分配资源的国家代理人打交道。他们不得不独立地应付从买种子到卖谷物间各种各样的农业生产问题。国家部门的各级干部仍然控制着再分配的权力。这意味着在改革后的时期，工具性的私人关系变得更重要。农忙季节的互相帮助、私人贷款的资源以及与村外的社会联系已成为农民提高生活水平必不可少的资本。再者，当普通村民与村干部或地方政府的代理人发生冲突时，庞大的私人关系网络可以向其提供保护。所有这些对个人关系的需求都激励了礼物交换的发展和关系网络的培养，因为这对于大多数村民来说，仍是扩展其个人关系网最通常的方法。毫不奇怪，自从公社解散后，送礼的发展加速了，而关系网络的角色也越来越重要。结果，正如第4章和第5章所揭示的，到1991年为止，下岬村已建立起空前复杂的关系网络。

萧凤霞（Siu 1986a）在研究了中国南方的通俗仪式后认为，社

会主义实践已经摧毁并以政治功能取代了传统仪式的主要社会基础。与生命循环相关的仪式被剥去其广泛的社会联系，而只局限于家族当中。结果，当前从事礼仪活动的人主要关心世俗的日常生活事宜，如网络建构——在这里，社会主义国家的权力早已内在化了。因而，萧凤霞认为，仪式大量的涌现，是80年代的一种重构而非传统文化的复兴。“这些仪式改头换面的复活，体现了文化碎片在新环境下的重新利用。”（Siu 1989b：134）

下岬村的礼物交换体系构成了类似的“传统再利用”过程，而不是传统的复兴。作为对40年社会主义实践的回应，下岬村民不断地采用新的礼物馈赠模式、修正他们对关系网的认识并调整他们对人情伦理的适应方法。中国的社会主义在90年代正经历它最深刻的转型，而植根于市场经济中的新型社会生活已在形成过程当中，所以，我在前面章节中所呈示的必须被看作是一个关于过去的民族志报告。如果下岬村民继续他们在最近几十年中一直在进行的与外界的互动，礼物交换体系无疑将与关系和人情一起，以某种有趣但难以预料的方式继续发展变化。在这一转变过程中，唯一可以肯定的是，礼物与礼物馈赠会继续在下岬村民的生活中扮演重要的角色。

---

[1] 应当指出，绝育手术实际上是输卵管结扎术。我很感谢凯博文告诉我，这个手术并不包括卵巢的切除，它仅仅是用以避孕的，并不会中止女性的性荷尔蒙分泌（来自与凯博文的私人交谈）。不过，下岬村民并不会做这样的区分，他们坚持认为做过绝育术的女人就是被阉割了。关于60年代台湾人对输卵管结扎术的普遍看法，参见凯博文（Kleinman 1980）。

[2] 家庭内部的祖先祭祀也牵涉生者与死者的礼物交换。多种多样的供品可被视为送给祖先的礼物，作为报偿，祖先保佑生者好运、财富和香火的延续（参见Ahern 1973：98；A.Wolf 1974）。

附录 中国的孝敬与印度的檀施[1]——非对称性礼物馈赠文化的人类学分析

印度的檀施，梵文dāna，意指一类受礼者有义务接受但无须回礼或表示感谢的特殊礼物。檀施的概念可以上溯到三千年前的古婆罗门教时代，《摩诃婆罗多》、《摩奴法典》等古文献中均有记载；而且至今它仍在印度教地区的社会生活中起着重要作用。《宗教词典》（上海辞书出版社，1981）将它解释为佛教的一种修行方法，并译为“布施”（见该书251页），似乎是仅仅囿于汉译佛典之结果，未能顾及它的婆罗门教内涵及其在当代印度文化中的实际意义。中国的孝敬则是一种常见的馈赠行为，即“把物品献给尊长，表示敬意”（《现代汉语词典》，1389页，商务印书馆，1996）。

如本文标题所示，笔者将从人类学角度比较研究孝敬与檀施的异同，考察它们在各自文化系统中的功能，最后以我们对东方礼物馈赠文化的观察向西方人类学中的有关模式原则提出挑战。鉴于礼物交换的人类学研究在国内尚未多见，笔者将先概述其理论背景和前人的成果，并介绍本文所批评的目标，以显示学术继承的轨迹。

一、概念和理论

社会的凝聚力来自何处？这是现代人类学最关心的问题之一。换言之，什么力量或机制把状如散沙的个人变成互有联系的社会成员？是血亲纽带、利益动机、劳动分工、社会组织、文化密码，还是价值观体系？各种模式相继提出，诸多理论纷至沓来。同样为回答这一问题，从20年代到70年代初的半个多世纪中，社会交换理论逐渐形成并一度产生很大影响，其核心便是礼物馈赠模式和互惠原则。

在人类学家的小圈子里，人们常会半开玩笑半认真地说：“现代人类学的几乎所有重大理论课题都起源于马林诺夫斯基的著述。”礼物馈赠也不例外。早在1922年，这位功能学派大师便系统地描述分析过特罗布里恩德群岛居民中著名的“库拉”（Kula）交换习俗（Malinowski 1984 ［1922］）。当地人定期举行仪式化的访问活动，相互交换两种珍贵的礼物——贝壳制的项链和手镯。有意思的是，这两种礼物总是一个顺时针方向一个逆时针方向顺序流动，从不会在受礼者手中长期停留。伴随着项链和手镯的赠送与回赠过程，大量的社会活动和贸易往来也随之发生。这便是现在每一个人类学家都熟知并且津津乐道的“库拉圈”。它将数十个氏族社会连在一起，使之

形成象征意义上的共同体。稍后，马林诺夫斯基又做结论说赠礼与回报的原则便是美拉尼西亚社会秩序的基础（Malinowski 1962［1926］）。

1925年，法国社会学派的第二代大师莫斯发表了一本不足百页的小书，《礼物》。就在这短短的篇幅内，莫斯比较分析了从巴布亚新几内亚到美洲印第安人，从古希腊罗马到印度、中国一共数十个社会的礼物馈赠文化，并首次提出社会交换方式与社会结构形态之间存在着相关关系的独到见解。他指出赠礼习俗是以赠礼、受礼与回礼三种强制性义务为基础的，而核心问题便是："什么样的原则迫使人们一定要回礼？"（Mauss 1967：1）莫斯进而推论人类社会最初的经济关系并非来自经济史家们所说的以物易物型贸易，而是源于礼物馈赠。在礼物经济中，人们积极赠送礼物，以便使更多的人对自己承担回礼的义务（即中国人所说的人情债），而这也是信用的起源（Mauss 1967：34-35）。

莫斯的《礼物》在当时并未引起强烈反响，但现在已成为人类学经典著作。这期间起了关键作用的是另一位人类学大师、结构主义创始人列维-斯特劳斯。1949年，列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》法文版问世。他在这部里程碑式的巨著中发展了《礼物》的主题，认为迫使人们赠礼、受礼、回礼的便是"互惠原则"（Principle of reciprocity）。这种强调"礼尚往来"的互惠原则具有将"个人与他人的对立转为统一的功能"，因而是一切社会交往关系的基础（Lévi-Strauss 1969：84），在经验分析方面，他从物的交换转向人的交换，认为婚姻便是交换女人的过程，而女人则是"超级礼物"。关于交换方式与社会结构的关系，列维-斯特劳斯认为存在着三个层次的交换，即信息、女人、物品与服务。他将第一个层次推给语言学，最后一个让给经济学，只留下女人的交换（即婚姻）作为人类学的研究对象，并由此建立起他的结构主义模式（Lévi-Strauss 1953）。

莫斯的另一个重要观点——礼物经济，则被经济史家波兰尼所发展，并最终导致经济人类学的诞生。波兰尼认为人类社会迄今为止经历过三种交换方式，即互惠式的、再分配式的和市场式的；与此相对应的社会形态和经济类型则分别是氏族社会与礼物经济、传统社会与再分配经济、现代工业社会与市场经济（Polanyi 1957）。波兰尼的理论受到他的经济史同行的猛烈攻击，但同时他却在人类学家中找到了知音和众多的追随者。50、60年代，许多人类学家利用互惠原则、礼物经济等概念工具研究氏族社会和传统农民社会中的礼物馈赠文化，其中理论上最为成熟、影响也最大的当推美国人类学家萨林斯。在他那篇脍炙人口的论文《论原始交换的社会学研究》中，萨林斯指

出礼物交换与商品交换并非毫无关系的两码事，而应被视为一个连续统一体的两个端点。决定某一交换行为向二者中某一端靠拢的关键变量是“亲属距离”，即亲疏远近。自家人之间交换礼物，生人之间才交换商品。[2]此外，他还提出“不平衡交换”、“平衡交换”和“否定性交换”的三分法，为后继者提供了有力的概念工具（Sahlins 1972：193-199）。

在关于礼物交换的规范和规则的经验性研究方面，人类学家们公认为普遍规则的有两条：第一，礼物总会带来回礼，因为互惠原则迫使受礼者采取回赠的行动；第二，在送礼者与受礼者之间，前者总是处于优势地位，因为回礼的义务使受礼者处于被动的“负债人”境地。对这两条规则的讨论始于马林诺夫斯基、莫斯等人的经典著作，后经许多人类学家在世界各地的实地考察所证实，其普遍性很少有人怀疑（Gregory 1982：47-48）。

最初的挑战来自于印度人类学家。帕里在1986年指出莫斯当年绕过了一个颇为棘手的问题未曾讨论，即古印度文献记载的“檀施哈拉玛”（dānadharma，意为赠礼原则）并没有规定受礼者要回礼；恰恰相反，它倒是详细论述了婆罗门必须接受他人的馈赠——檀施——的义务（Parry 1986）。两年以后，拉赫贾出版《礼物中的砒霜》一书，以大量的实地考察资料证明印度的檀施确是不可回礼的馈赠；而且，在多数情况下，它是由高级种姓赠给低级种姓的（Raheja 1988）。人类学极推崇实证研究，帕里的观点虽然新颖却因其缺乏第一手资料而总使人半信半疑，而拉赫贾的调查报告则轰动一时。笔者写作本文的最初兴趣便是由阅读《砒霜》引起的。无独有偶，中国的孝敬也是礼物单向流动、无需回礼的馈赠类型。更有意思的是，在孝敬馈赠的双边关系中，处于优势地位的永远是受礼者，而不是送礼者，礼物自下而上地流动。孝敬与檀施，有同有异；合在一起，恰恰构成对上述人类学理论礼物馈赠二原则的挑战。

二、孝敬与檀施

下文的比较分析将遵循人类学的整体论和文化相对论原则，将孝敬与檀施分别视为中国与印度文化系统中的子系统，既考察它们各自的规范和规则，也比较它们在各自文化中的位置和功能，以及中印文化通过种种社会制裁方式而对它们形成的制约作用。换言之，笔者感兴趣的是社会制度的模式比较而不是不同文化特质的简单对照。[3]

1.馈赠场合与礼物流动方向

中国的孝敬主要表现为一种世俗性礼物馈赠，表示晚辈对长辈、

地位低者对地位高者的敬意；所以，馈赠场合多半是逢年过节等日常生活中的“世俗礼仪”，以及探病问安一类个人生活中的特殊时刻。但葬礼是个例外，所谓“冥仪”的馈赠带有很明显的宗教色彩。此外，超越亲属关系之外的孝敬也会因其附加的社会因素而显得或多或少地仪式化。譬如，传统中国社会里门生给宗师、下级官员给上司、外放官员给京官的种种孝敬，都伴随着某些仪式成分。礼品的挑选和馈赠的方式，也有程式化的倾向。所有这些，在《儒林外史》、《胡雪岩》等小说中都有精彩的描述。至于礼物流动的方向，则毫无例外地是自下而上。实际上，孝敬一词本身即已表明孝顺和尊敬之意，礼物自下而上流动的文化密码（cultural code）已经暗含其中。笔者在农村生活时曾目击过一次犯规的孝敬行动，至今记忆犹新：村内某干部的老母去世时，一位年轻农民竟不顾自己的辈份高于死者的事实而去吊唁并奉上冥仪若干，为的是向该干部表示敬意。村民们对这种颠倒的孝敬极为鄙视，一致谴责那位毫无顾忌的献媚者，使得他在村内无法立足。这一事例表明尽管蒙上一层温情脉脉的亲情面纱，孝敬在本质上还是一种社会化行动，其文化规则不得违犯。

印度的檀施在馈赠场合与流动方向上都要比孝敬复杂些。首先，檀施的宗教色彩很浓，其馈赠场合多与宗教仪式有关。馈赠者主要由占有土地的高级种姓或商人组成，而接受檀施的却是两类截然不同的人——在种姓等级制中地位最高的婆罗门和地位很低的服役种姓，如木匠、铁匠、制陶工人等。这里需要略加说明的是，本文所说的“种姓”（Caste）指的是世袭的职业与通婚群体，又称为阇提（Jāti）；并不是婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗等四大群体。后者应该叫作“瓦尔纳”（Varna），是古代婆罗门教文献上的分类。由于它与当代印度社会的实际情况出入较大，人类学家一般都避免使用。以拉赫贾所研究的帕汉苏（Pahansu）村为例。在378户居民中，有“库贾（Gūjar）种姓210户，婆罗门祭司8户，‘巴尼雅’商人种姓（Baniya）3户，剩余的是12个服役种姓（servant caste）。这210户‘库贾’是该村的土地所有者，也是仅次于婆罗门的高级种姓。他们便是该村的檀施赠予者。每逢村内或该地区的宗教节日以及丰收时节，他们便出资主办仪式。仪式活动主要由担任祭司的婆罗门指挥，但其他13个种姓也都参加并各自提供专业化的服务。在仪式结束时，‘库贾’们便拿出被称为檀施的礼物（食物、现金或其他物品）分赠给婆罗门祭司和其他种姓。‘库贾’们认为至关重要的一点是他们从来都不接受任何檀施，除了婚礼上的新娘（Kanyādātn，意为处女礼物）”（Raheja 1988：20）。

与中国的孝敬不同，赠送檀施不是向受礼者表示敬意，而是为自己追求某种宗教性的好处。关于这一点，印度人类学家们有两种解

释。传统解释认为通过赠予他人檀施，赠礼者便获得某种功德，从而使自己在轮回转世的过程中可以占据一个较好的位置（Vatuk and Vatuk 1971：212-213）。近年来帕里和拉赫贾等人又提出赠送檀施实际上是一种祛灾祈福的努力。他们发现，印度农民相信礼物可以将不吉利的东西带走，因此在仪式上“库贾”种姓要拼命赠送檀施，为全村带来好运，而接受檀施的种姓则要起一种承受和“消化”包含在檀施中的不吉利因素的作用（Raheja 1988：248）。种姓高贵但又被迫（文化所迫）接受檀施的婆罗门祭司也因此而被视为替人承担罪恶与不祥的勇者（Parry 1980）。

我们已经知道中国的孝敬型馈赠是礼物自下而上的运动，那么印度的檀施呢？笔者认为檀施的流动方向正相反——自上而下。这里，需要解释的是婆罗门也接受檀施的问题。按照传统理论，婆罗门血统最为纯洁高贵，种姓地位最高。但是，从50年代开始，深入印度社会实地考察的人类学家们发现婆罗门只在宗教领域拥有最高权威，而在实际的世俗生活中往往屈居于土地所有者阶层之下。1959年，司利尼瓦斯提出了“统治种姓”（dominant caste）这一概念，很快便为学术界接受（Srinivas 1959）。在多数情况下，统治种姓并非婆罗门，而是土地所有者或地主兼商人。典型的例子如上文提到过的拉赫贾所研究的村子。S.瓦图克在专门研究婆罗门亲属关系的一篇文章中也指出，尽管婆罗门种姓享有最高的仪式地位，“但在许多村庄，他们在经济和政治方面却要从属于当地的土地所有者种姓”（Vatuk 1975）。所以，拉赫贾坚持认为在檀施馈赠关系内，婆罗门与其他低级种姓一样，都为承担、消化统治种姓所赠予的含有砒霜的礼物（即含有不吉祥因素的檀施）而尽一臂之力（Raheja 1988：28）。关于檀施馈赠体现出的统治与被统治关系，下面还会详加论述；这里，笔者仅想强调檀施礼物流动的方向是自上而下，与中国的孝敬正好相反。

2.赠礼者与受礼者的关系

人类学家在考察人际关系结构时经常使用一对概念，叫作“群体内的人”（in-group person）和“群体外的人”（out-group person）；借用中文的常见俗语，也许可以译为“自家人”和“外人”。在许多社会里，自家人之内的人际交往准则往往会与同外人之间交往的准则不尽相同。譬如，上文提到过印度北部帕汉苏村的土地所有者种姓“库贾”从来都不接受来自其他种姓的檀施；但是，在“库贾”群体内，檀施的馈赠依然存在。在这方面更典型的例子应该说是中国社会。人际关系在中国的重要性可从“世事洞明皆学问，人情练达亦文章”这两句妇孺皆知的“格言”中看得清清楚楚。中国社会的人际互动行为准则也会

因人际关系的亲疏远近而千变万化。这便是帕森斯所说的“儒家伦理所接受和认可的中国社会结构，基本上是一种特殊主义的（particularistic）关系结构”。[4]梁漱溟先生也认为：“中国之伦理只看见此一人与彼一人之互相关系……不把重点固定放在任何地方，而从乎其关系，彼此交换，其重点实在放在关系上了。伦理本位者，关系本位也。”[5]在这样的社会关系结构下，“自家人”与“外人”的区分便格外重要；而中国人建立社会关系的努力也要从扩大“自家人”的范围开始，将生人变为熟人，将外人变成自家人。[6]

应用自家人与外人的概念工具考察孝敬和檀施馈赠中赠礼者与受礼者的关系，我们可以发现一个有意思的对比：孝敬是自家人之内的个人化馈赠，而檀施却是外人之间的社会化交往。中国人孝敬的对象主要有三类，即长辈亲属、师长和上司；后两类虽然属于非血缘关系，但“师徒如父子”、“恩师”等观念已使它们转化为“准亲属关系”。这一点在传统中国的官场上最为明显。后进晚学初入官场一定要拉关系投奔某位大官僚门下，或寻求主考宗师的庇护，与父子关系颇为相似。从这个意义上说，笔者认为孝敬馈赠中赠礼者与受礼者之间的关系是个人化的亲属关系。当然，也会出现为某种功利目的而向既无亲属关系也无师生一类准亲属关系的对象馈赠孝敬礼物的情况，但我们必须注意到这实际上意味着通过孝敬馈赠而为自己创造新的亲属关系，从而扩大自家人之范围。例如上文提到的那个拼命要通过送冥仪而使自己成为“准孝子”的农民。

众所周知，印度种姓制度有三大待征：（1）各种姓群体所从事的职业绝对世袭，因而在群体间存在着高度的劳动分工；（2）实行种姓内婚制，各群体之间禁止通婚；（3）所有种姓群体依其血统高贵纯洁的程度而被分成三六九等（Dumont 1980：21）。在这样的社会背景下，由“库贾”种姓（或其他统治种姓）所赠予的檀施自然不会像孝敬馈赠那样深深嵌于亲属关系之中；恰恰相反，檀施体现的是不同种姓群体之间的统治与被统治、服务者与接受服务者的社会化关系。赠礼者与受礼者实际上代表着各自的社会群体参与檀施馈赠。因此，檀施馈赠永远依章行事，从不会出现中国人那种力图修改人际关系而滥送孝敬礼物的现象。

此外，在受礼者的地位方面，孝敬的接受者仍然保持着尊长的优势地位，而且还可能因为孝敬的增多而使自己的面子更大，益发地“尊长”起来。檀施的受礼者，除了婆罗门种姓之外，都属于较低下的服役种姓，故地位远远低于檀施的馈赠者。尽管如此，孝敬与檀施之间还存在着共同点——受礼者并不因为接受了礼物时改变了自己的地位，即不能改变他同赠礼者的不平等社会关系。这在人类学中被称

为“非对称性礼物馈赠”。究其所以，还在于“双方所控制的资源是如此地不等值，以致地位低者不可能回报地位高者所给予的东西”（Befu 1977a：267）。

3.礼物的功能

关于礼物交换的功能，一直存在着所谓“结构论”和“动机论”两种解释。结构论者主要是人类学家；可以预见，他们强调的是礼物作用于社会关系的结构，从而促进社会整合的功能。动机论者则主要由社会心理学家组成；很自然地，他们侧重于个人建立关系的策略，因而更重视礼物作为个人之社会性投资的作用（参见Befu 1977b）。礼物的社会整合功能大致可以分为两大类，即表现性的（expressive）和工具性的（instrumental）。属于前者的礼物馈赠可以展现、维系和加强现存的社会关系，往往是制度化的、非功利性的；属于后者的礼物馈赠能够改变和创造新的社会关系，但经常带有明显的功利色彩和不稳定特点。

就本文的研究对象而言，孝敬与檀施基本上都起着表现性社会功能，但又各有不同的方式。孝敬馈赠的功能在于它可以通过物化方式说明受礼者与送礼者之间的尊卑长幼差序（下文我们还将深入探讨这种差序的结构意义），又能够以亲情友爱的形式缩短双方在社会关系方面的差距，使得一种父子式双边关系得以在这自然的或人为的“自家人”范围内长久维系下去。檀施馈赠的功能与孝敬类似，但是它所表现的是统治种姓与其他种姓之间的权力关系（power relationship），并且以一种强迫的形式（明文规定的馈赠与接受义务）拉开双方的社会距离，维持着主仆式等级关系和种姓制度。此外，孝敬与檀施都是重复性礼物馈赠行为，年复一年的行动自然会加强存在于馈赠者与接受者之间的社会关系。

正是在这个意义上，笔者认为非对称性礼物馈赠的重要功能之一便是不平等的社会关系的再生产。譬如，檀施总是由统治种姓赠予被统治种姓（婆罗门除外），因此赠予与接受的过程便成为这种不平等关系的再生产过程。在举行仪式时，永远是统治种姓提供场所和资金，婆罗门担任祭司，而其他种姓则参与仪式表演，提供各种服务。显然，“仪式上各种角色的分布便重建了［生活中的］社会不平等”（Prakash 1986）。中国的孝敬馈赠牵涉较多情感因素和亲缘成分，这方面的功能表现得相当隐晦；但是，它依然存在。冯友兰先生在解释“来而不往，非礼也”这一观念时，举例说：“但如我去看一个人，而此人不来看我，或我与他送礼，而他不与我送礼，或我请他吃饭，而他不请我吃饭，此人又不是我的师长，我的上司，在普通底情形中，我心中必感觉一种不快。”[7]问题在于，假如此人碰巧正是我

的师长或上司，我心中就不会或不该产生不快吗？依照中国传统伦理，答案是肯定的，因为这该属于孝敬馈赠之列。这里，长幼尊卑的原则毫无疑问地凌驾于礼尚往来的行为准则之上，孝敬馈赠再生产不平等社会关系的功能即暗含其中。

4.报酬与制裁

任何社会行为都会伴随着一套奖惩制度，孝敬与檀施也不例外，而且还各有其文化特色。孝敬馈赠的奖惩，如同中国的任何事物一样，都带有极为强烈的尘世生活色彩。一个人如果尽心尽力地孝敬尊长，在适当的场合奉献礼物表示敬意，便会受到社会舆论的称许。而且，在长期宣扬以“孝道”治天下的传统中国，孝敬馈赠的运用得当还会使送礼者得到实际利益。反之，不孝之名便会带来舆论的谴责，严重者甚至有可能导致孤立。在人际关系至关重要的中国社会，孤立便意味着资源（关系资源）的减少，意味着相当严重的惩罚。

与中国的人世方式相映成趣，印度的檀施馈赠是靠出世的宗教方式来实施报酬与制裁的。无论是施财积德以求在轮回中转运升级，还是破财求福，将邪气凶兆与礼物一起推给别人（这取决于我们追随哪一种理论），驱使统治种姓赠送檀施的动机都是宗教性的；可以想见，如果某人未能按照文化规范尽自己的馈赠者义务，制裁也将来自同样的宗教性源泉，只不过是以一种否定的方式而已。出于同样的原因，檀施的接受者们往往不情愿扮演他们的社会角色；为此，檀施馈赠才必须以一种神圣化方式在仪式上进行，迫使人们接受这宗教性的礼物（Parry 1986：461）。

5.孝敬与檀施的文化背景

笔者认为，在某种意义上讲，十个人类学家中便会有九个结构主义者（或具有结构主义倾向），因为他们无一例外都接受过严格的亲属制度研究的训练。长达一百多年的人类学研究已经证明亲属关系当之无愧地属于人类心灵最伟大的发明之一：结构精细、组织严密。而且，更重要的是，几乎所有的亲属群体都只存在于它们的相互关系以及与更高一层的关系之中——除却关系，便没有了结构。[8]打个通俗的比方，中国的“房”便存在于它相对于“家”和“族”的关系之中。孝敬与檀施的比较理所当然地也必须置于这样的结构主义框架内进行。

限于篇幅，笔者将放弃比较分析孝敬、檀施与处于同一层次上的其他礼物馈赠类型（如中国的赏赐，印度的“比汗特”，梵文bhent，奉献于神祇的礼物）的关系，而集中探讨它们与更高一层的文化系统之关系。具体地讲，如果把孝敬、檀施分别视作两个同心圆的核心，

本文将分别讨论这两个核心外面的两个层次，即中国的人情关系和名分伦理，印度的扎马尼制度（Jajmani System）与种姓意识。

“天上下雨地上滑，各人摔倒各人爬。亲戚朋友扶一把，酒换酒来茶换茶。”这首浅显易懂的儿歌包含着在中国社会处世为人的基本道理：人生常有不测之事，唯有亲友才肯相助；而礼尚往来，升来斗去，则是建立人情关系网的原则。这其实也正是我们已讨论过的“互惠原则”，杨联陞称之为“报”的原则。他指出：“报的原则已被应用于各种社会关系中，并且始于五伦之首的君臣关系。”（Yang 1957：296）这个论断的前半句全然不错，但后半句却值得商榷。笔者认为，互惠原则首先体现于父子关系之中，而具体的象征之一便是本文所分析的孝敬馈赠。在这一点上，费孝通的观点似乎更有说服力——“我们儒家最考究的是人伦。伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。”[9]这所谓波纹状的差序是由社会身份以及与身份相符合的权利、义务构成的，而其抽象化的表现便是“名分伦理”。梁漱溟曾精辟地指出名分伦理“就是把社会中的人各就其关系，排定其彼此之间之名分地位，而指明相互间应有之情与义，要他们时时顾名思义”。[10]在基本的人伦关系中，名分角色鲜明，情与义的因素较为固定，如儒家所称的“父慈子孝，兄友弟恭”便是。名分伦理的具体实践则要靠互动的双方依照一整套礼仪来履行责任、完成义务。譬如，孝敬馈赠便是子女晚辈完成自己对尊长的义务，从而肯定名分伦理的方式之一。而且，因为孝敬馈赠象征着基本的人伦关系，它的实践也较为固定化，互惠的或者说“报”的因素也最少。这是它与其他礼物馈赠类型的基本区别。

必须指出的是，在实际生活中，礼物馈赠包括孝敬类型并非在名分伦理的直接指导下进行；而且，绝大多数人既无法也无兴趣洞悉儒家伦理的复杂体系。真正在社会行为层次上发生作用的不是“尊卑有序，长幼有别”一类教条，而是“人情”这一无所不在但又很难澄清的观念。黄光国曾经准确地指出：“儒家伦理、社会取向和集体主义等等抽象层次甚高的概念，其实是透过一套由人情、面子、关系和报所构成的社会机制，而对中国人的社会行为产生实际的影响。”（Hwang 1987）但是，他仅以权力的交易和运用为着眼点来分析这套机制，失之于过分理性化和功利主义的解释。金耀基认为人情是根源于儒家的忠恕之道，外在于个人而存在的通俗化行为规范，包含着人之常情、世故、情理，以及人与人相处之道等多重内容（King 1988a）。不管怎样，中国人的社会行为最高准则便是“合乎人情”，与西方人的遵循法律恰成有意思的对比。无人情，不近人情，便会成为道德方面的重大缺陷。如苏洵在《辨奸论》中所说：“凡事之不近人情者，鲜不为

大奸慝。”一个人如能依照社会认可的文化规则在适当的场合进行恰如其分的礼物馈赠（例如年节时的孝敬），便是懂得自己在名分体系中的位置并能够完成义务的合格的社会成员，即俗话所说的“懂人情、通情达理”。此外，在相当一部分孝敬类礼物馈赠中，情感成分也占很大比重，即所谓“薄礼表孝心”。反之，如果某人违背了人情规范，拒绝向尊长表示孝敬之意，社会舆论便会谴责此人“无人情”，甚至采取某些制裁方式，直到犯规者意识到自己的行为是“丢脸”的时候为止。另一方面，未能得到孝敬表示的尊长可能会“伤感情”，会感到自尊心受到伤害，甚至感到大丢“面子”[11]。显而易见，人情、面子等较具体的规范直接制约着中国人的礼物馈赠（包括孝敬馈赠）行为。这也是为什么中国人爱讲“礼轻情义重”，使礼物馈赠带有很强的感情色彩的原因。

如果说孝敬馈赠是情义参半，甚至更多地表现为情感交流的话，印度的檀施馈赠则几乎与个人情感全然无缘。它是一种叫作“扎马尼”的社会制度的组成部分。根据科兰达的简明定义，扎马尼“是印度乡村社会的一种分配制度。依此制度，拥有土地的高级种姓家庭接受各种低级种姓（如木工、铁匠、制陶匠，担水者、扫街的、洗衣匠等）的产品和服务。婆罗门祭司提供纯粹的仪式性服务，但其他服务种姓也在高级种姓的生日、婚礼、葬礼以及宗教仪式上各有角色”。[12]上文提到过，这些种姓首先是代代世袭的职业群体，木匠的儿子只能继续做木匠；其次又是种姓内婚群体，即木匠只能与同为木匠种姓的家庭通婚。以本文多次引用的拉赫贾研究的帕汉苏村为例，该村近2500人分属15个种姓，除了210户土地所有者“库贾”种姓和100户农业工人种姓之外，其他种姓从婆罗门、木匠、铁匠直到理发匠，应有尽有。100户农工种地，婆罗门念经祭祀，其他种姓也各以其所长为“库贾”种姓提供服务；而“库贾”种姓则以现金和实物形式付予服役种姓报酬，同时在仪式上向婆罗门以及其他种姓赠送檀施礼物。从种田织布到打铁制陶，几乎一切生产活动全部在村界之内完成。等级森严、职业世袭的种姓制将村内各群体结合成一个完整独立的小世界；而种姓内婚制又使各个村庄在种姓层次上联成大世界。[13]

西方学者最初将扎马尼制度仅仅看作是劳动分工和社会交换制度，但是逐渐发现这实际上反映了土地所有者种姓与其他种姓之间的统治与被统治的关系。在文化上支撑这一制度的便是种姓制意识形态。上文曾提到过种姓制三大特征（职业世袭，种姓内婚和等级差别），而这些特点都出于一种二元对立原则，即血统的纯洁与不纯洁的对立（Dumont 1980：43）。概括地讲，婆罗门的纯洁度（purity）最高，不可接触者（untouchables）最低；二次生的三个“瓦尔纳”（婆罗门、刹帝利、吠舍）又高于一次生的首陀罗。但在

实际的社会生活中，几乎可以无限细分下去的职业群体之间的高低之分是很难讲清楚的。等级相邻的种姓甚至于还会为确立相互之间的地位关系而长期争执不休。[14]这种宗教化的种姓意识形态使得扎马尼制度深深地嵌入文化系统，使得种姓群体之间在政治、经济方面的巨大不平等变得隐晦难察。

将檀施馈赠置于扎马尼制度和种姓意识形态的背景上考察，我们便可以理解为什么馈赠和接受檀施都是必须完成的义务，为什么檀施馈赠对于赠受双方感情的发展不起任何作用，以及为什么拉赫贾要把檀施称作含有砒霜的礼物。接受檀施的义务便是接受被统治的“义务”，便是维系和加强统治种姓的核心地位的“义务”——这便是礼物中的砒霜。这些，显然与中国的孝敬、人情、名分伦理有很大差异。

三、结语

综上所述，中国的孝敬与印度的檀施在礼物的功能、礼物的非对称性等方面极为相似，但在社会奖惩方式、受礼者的地位等方面又迥然不同。其中，最根本的差别当然还在于孝敬是“自家人”范围之内的个人化的人情往来，而檀施却是在“外人”（即不同的社会群体）之间进行的社会化的义务性交换。无论同与异，都是由孝敬和檀施各自所属的中、印文化传统所决定的；因此，归根结底，我们所看到的仍是中印文化的对比。

在更高的抽象层次上，如果我们以孝敬、檀施以及它们所属的儒家名分伦理和种姓制意识形态为一方，以西方社会的礼物馈赠为另一方，展示于我们眼前的又是很有意思的东西方文化的对比。

在倡导个人主义的西方社会，一方面存在着明显的以经济不平等为基础的社会不平等和阶级差异，另一方面个体独立性、个人之间关系平等的文化观念又深入人心。最明显的例子莫过于西方家庭成员之间的关系——绝无长幼尊卑之序，追求平等友爱的朋友式关系。这体现在礼物文化上，便是互惠式即投桃报李式的往来，如圣诞节期间互赠小礼物的习俗。但是，跨阶级的礼物馈赠却极为少见。

中国和印度的传统文化有许多差异，但在一点上却是共同的，即个人之间的不平等。以中国为例，上层文化中所谓君子之德与小人之德的双重伦理标准，“礼不下庶人，刑不上大夫”的社会规范，都明确肯定了社会成员的不平等关系。下层文化则通过“多年的媳妇熬成婆”一类俗谚表现着个人之间不平等关系的无所不在，家庭也不例外。作为小媳妇，位卑言轻，就必须处处孝敬别人；而一旦通过辈分升迁和年龄增长这两条社会流动的途径熬成婆婆，便可放心享受他人

的孝敬。因此，在礼物馈赠文化方面，便会出现礼物单向流动，受礼者地位高于送礼者的现象。

西方的礼物研究理论，先是由人类学家分析氏族社会所得，后又为社会心理学家验证于现代西方工业社会。在氏族社会中，阶级分化尚未完成，作为个体的社会成员是以“原子”的形式，平等地联系在一起的。而在工业社会，又如上所示，个人主义的平等原则占据着统治地位。自然而然地，礼物必须双向流动和送礼者是债权人、地位高于受礼者这两条原则便得到反复证实，并逐渐为学者们所接受。但是，中国、印度这样的传统社会既不同于氏族社会又有别于西方社会，在社会关系结构和人际往来模式方面有着鲜明的东方文化特色。本文的分析已经证明孝敬与檀施都是无须回礼、单向流动的礼物馈赠类型；而且，中国的孝敬还是自下而上的礼物流动，受礼者的地位高于送礼者。这表明上述西方人类学礼物研究的二原则无法应用于中印非对称性礼物馈赠的研究，其普遍性应该重新验证和探讨。

---

[1] 本文原载《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，第789——800页，李铮、蒋忠新、段晴、钱文忠（编），江西人民出版社，1991年。“檀施”一词的译法，系蒙季羡林先生所赐；一半音译一半意译，再恰当不过，谨致谢意。

[2] 费孝通曾探讨过这一现象，在解释为什么本来相邻而居的农民却要跑到集市上去交换产品时，他指出：“因为在门前是邻居，到了街集上才是陌生人。辞场算清是陌生人的行为，不能牵涉到其他社会关系的。”《乡土中国》，第82页，上海：观察社，1947年。

[3] 科兰达曾经建议在分析任何社会制度或体系时，都应注意观察功能、角色、权力分配、等级差异、行为动机、规范与规则，以及制裁方式等因素。参见P.Kolenda，1963，“Toward a Model of the Hindu Jajmani System”，Human Organization，Vol.22，No.1。

[4] T.Parsons，1937，*The Structure of Social Action*，New York：Free Press，p.551.又，帕森斯认为西方基督教伦理是普遍主义的（universalism），即一个人的待人接物之道是固定的，不因私人关系的变化而有差序等次之分。一个有意思的小例子便是中国人似乎总不能理解西方的父母向寄居家中的成年子女索取房租的 “奇事”——太不讲情面了嘛！而西方人却认为住房交租是天经地义的，天王老子也不免。

[5] 梁漱溟：《中国文化要义》，第94页，香港：集成图书公司，1963年。

[6] 美国人类学家杨美惠曾发表过一篇十分精彩的论文，详细分析了中国的关系学策略和建立关系的五个阶段，见Yang（1989）。

[7] 冯友兰：《新世训》，第43页，上海：开明书店，1930年。

[8] 代表这种思想的一个经典范例是埃文斯-普里查德关于非洲努埃尔人的亲

属关系与政治组织的研究。详见Evans-Prichard，1940，The Nuer，Oxford University Press。

[9] 费孝通：《乡土中国》，第26页，上海：观察社，1947年。

[10] 冯友兰：《新世训》，第43页，上海：开明书店，1930年。

[11] 胡先缙恐怕是第一个对中国的“面子”概念进行分析的学者，她认为面子概念由两部分组成，即脸与面了。“脸”指伦理道德方面的声誉，而“面子”却是由身份成就而带来的社会名望，每个人都必须有“脸”，但只有地位高者才有面子。详见Hu（1944）。

[12] 见P.Kolenda，1963，“Toward a Model of the Hindu Jajmani System”，*Human Organization*，Vo1.22，No.1，p.11。

[13] 关于扎马尼制度的特点，除了上引科兰达文，还可参见E.Harper，1959，“Two Systems of Economic Exchange in Village India”，*American Anthropologist*，Vo1.61，No.4。

[14] 参见《南印度农村社会三百年》，第100——106页，黄思骏、刘欣如译，中国社会科学出版社，1998年。

参考文献

Ahern, Emily.1973.*The Cult of the Dead in a Chinese Village*.Stanford: Stanford University Press.

Anderson, E.N..1988.*The Food of China*.New Haven: Yale University Press.

Appadurai, Arjun.1986a."Introduction: Commodities and the Politics of Value."In A.Appadurai, ed., *The Social Life of Things* , pp.3-63.New York: Cambridge University Press.

——.1986b."Theory in Anthropology: Center and Periphery ." *Comparative Studies in Society and History* 28 (2) : 356-61 .

Appadurai, Arjun, and Carol A.Breckenridge.1976."The South Indian Temple: Authority, Honor and Redistribution, " *Contributions to Indian Sociology* (n.s) 10 (2) : 187-210.

Ashton, Basil, Kenneth Hill, Alan Piazza, and Robin Zeitz.1984."Famine in China, 1958-61." *Population and Development Review* 10 (4) : 613-45.

Baker, Hugh.1966."The Five Great Clans of the New Territories." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 6: 25-48.

——.1968.*Sheung Shui : A Chinese Lineage Village*.Stanford: Stanford University Press.

Banck, Geert A..1973 ."Network Analysis and Social Theory: Some Remarks." In Jeremy Boissevain and J.Clyde Mitchell, eds., *Network Analysis Studies in Human Interaction*, pp.37-44.The Hague: Mouton.

Befu, Harumi.1966-67."Gift Giving and Social Reciprocity in Japan." *France-Asie* 21:161-77.

——.1968."Gift-Giving in a Modernizing Japan." *Monumenta Nippnica* 23(3-4):445-56.

——.1977a.“ Social Exchange.” *Annual Review of Anthropology* 6:255-81.

——.1977b.“Structural and Motivational Approaches to Social Exchange.” In K.F.Gergen, M.F.Greenberg, and R.H.Willis, eds., *Social Exchange: Advances in Theories and Research* , pp.194-214, New York: Wiley.

Bernstein, Thomas B..1984.“Stalinism, Famine, and Chinese Peasants: Grain Procurement During the Great Leap Forward.” *Theory and Society* 3:339-77.

Bestor, Theodore C..1989.*Neighborhood Tokyo*.Stanford : Stanford University Press.

Betteridge, Anne H..1985.“Gift Exchange in Iran: The Locus of Self-Identity in Social Interaction .” *Anthropological Quarterly* 58 (4):190-202.

Blau, Peter M..1964.*Exchange and Power in Social Life*.New York : John Wiley and Sons.

Boas, Franz.1895.“The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.” *Report of the U.S.National Museum* (1894-95):311-738.

Bohannan, P..1955.“Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv.” *American Anthropologist* 57:60-70.

Boissevain, Jeremy.1968.“The Place of Non-groups in the Social Sciences.” *Man* (n.s.) 3: 542-56.

Bourdieu, Pierre.1977.*Outline of a Theory of Practice*, New York: Cambridge University Press.

——.1989.“Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7 (1):14-24.

Burridge, K..1969.*Tangu Traditions*.Oxford: Clarendon Press.

Caplow, Theodore.1982.“Christmas Gifts and Kin Networks.” *American Sociological Review* 47 (3):383-92.

——.1984.“Rule Enforcement Without Visible Means: Christmas Gift Giving in Middletown.” *American Journal of Sociology* 89: 1306-23.

Carrier, James G..1990.“Gifts in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society.” *Social Analysis* 29: 19-37.

——.1991.“ Gifts, Commodities and Social Relations: A Maussian View of Exchange.” *Sociological Forum* 6:119-36.

——.1992.“Occidentalism: The World Turned Upside-Dowu.”*American Ethnologist* 19 (2): 195——212.

Chan, Anita, Richard Madsen, and Jonathan Unger.1984. *Chen Village : The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*.Berkeley: University of California Press.

Chan, Anita, and Jonathan Unger.1983.“The Second Economy of Rural China.” In G.Grossman, ed., *Studies in the Second Economy of the Communist Countries* .Berkeley: University of California Press.

Cheal, David.1987.“ ‘Showing Them You Love Them’: Gift Giving and the Dialectic of lntimacy.” *The Sociological Review* 35:150-69.

——.1988.*The Gift Economy*.London and New York: Routledge.

Chen, Chung-min.1985.“Dowry and Inheritance.” In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang, eds., *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, pp.117-27.Taiwan: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Chen Yizi.1990.*Zhongguo : shinian gaige yu bajiu minyun* (*China : The Ten-year Reforms and the Pro-democracy Movement of 1989*).Taipei: Lianjing Press.（陈一谘，1990，《中国：十年改革与八九民运》，台北：联经出版事业公司）

Chen Zhizhao.1988.“Mianzi xinli de lilun fenxi yu shiji yanjiu” (Theoretical Analysis and Empirical Study of the Face Issue) .In Guo-shu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli* (*The psychology of the Chinese*) , pp.155-238.Taipei: Guiguan Press.（陈之昭，1988，“面

子心理的理论分析与实际研究”，杨国枢编，《中国人的心理》，第155——238页，台北：桂冠图书公司）

Chen Hansheng.1989［1929］.“Heilongjiang liuyu de nongmin yu dizhu” (Peasants and Landlords in the Heilongjiang Valley) .In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Jiefang qian de zhongguo nongcun (Rural China before Liberation)*, pp.50-54 .Beijing: Zhongguo Zhanwang Press.（陈翰笙，1989［1929］，“黑龙江流域的农民与地主”，陈翰笙、薛暮桥、冯和法编，《解放前的中国农村》，第50——54页，北京：中国展望出版社）

——.1989［1930］.“Zhongguo dongbei de liumin”(The Migration of Refugees to Northeast China).In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Jiefang qian de zhongguo nongcun (Rural China before Liberation*), pp.63-77.Beijing: Zhong guo Zhanwang Press.（“中国东北的流民”，陈翰笙、薛暮桥、冯和法编，《解放前的中国农村》，第63——77页，北京：中国展望出版社）

Codere, Helen.1950.*Fighting With Property: A Study of Kwakiutl Potlalching and Warfare,1792-1930*.New York: Augustin.

Cohen, Myron L..1970.“Introduction.” In Arthur Smith, 1970 [1899], *Village Life in China.* Boston: Little Brown.

——.1976.*House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*.New York: Columbia University Press.

——.1990.“Lineage Organization in North China.*” Journal of Asian Studies* 49 (3): 509-34.

——.1992.“ Family Management and Family Division in Contemporary Rural China.” *The China Quarterly* 130:357-77.

——.1993.“Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese ‘ Peasant’.” *Daedalus* 122 (2): 151-70.

Comaroff, J.L..1980.“Introduction.” In J.L.Comaroff, ed., *The Meaning of Marriage Payments* , pp.1-47.New York: Academic Press.

Croll, Elisabeth.1984.“The Exchange of Women and Property: Marriage in Post-Revolutionary China.” In Renee Hirschon, ed.,

Women and Property-Women as Property, pp.44-61.London: Croom Helm.

Dalton, George..1966."'Bridewealth'vs.'Brideprice'." *American Anthropologist* 68:732-37.

Damon, F.H..1980."The Kula and Generalised Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of *The Elementary Structures of Kinship."Man* (n.s.) 15 (2):269-92.

——.1982."Alienating the Inalienable." Correspondence, Man (n.s.) 17 (2):342-43.

——.1983."What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island."In Jerry Leach and Edmund Leach, eds., *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, pp.309-42.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Davis, Deborah, and Stevan Harrell.1993."Introduction: The Impact of Post-Mao Reforms on Family Life." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds. ，*Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp.1-25.Berkeley : University of California Press.

De Glopper, Donald R..1978."Doing Business in Lukang." In Arthur Wolf, ed., *Studies in Chinese Society* , pp.291-320.Stanford: Stanford University Press.

Diamond, Norma, 1969.*K'un Shen : A Taiwanese Villag*e.Case Studies in Cultural Anthropology.New York: Holt, Rinehart and Winston.

Diaz, May N., and Jack M.Potter.1967."Introduction: The Social Life of Peasants." In Jack M.Potter, May N.Diaz, and George M.Forster, eds., *Peasant Society: A Reade*r, pp.154-68.Boston: Little Brown.

Ding, Shu.1989."Jiyi ren ai e; liang qian wan siwang" (Hundreds of Millions in Starvation, Twenty Million Dead) .*Jiu Shi Nian Dai (The Nineties)* 5: 109-16.（丁抒，1989，"几亿人饿，两千万死亡"，《九十年代》，第5期，第109——116页）

Dirks, Robert.1980."Social Responses During Severe Food

Shortages and Famine." *Current Anthropology* 21:21-44.

Djilas, Milovan.1957.*The New Class : An Analysis of the Communist System of Power.* New York : Praeger.

Dumont, Louis.1980.*Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press.

Ebrey, Patricia B..1991."Introduction." In Rubie S.Watson and Patricia B.Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society* , pp.1-24.Berkeley: University of California Press.

ECSG (Editing Committee of Shuangcheng Gazetteer) .1990. *The Gazetteer of Shuangcheng County*.Beijing: Zhongguo Zhanwang Press.

Emerson, Richard M..1962."Power-Dependence Relations." *American Sociological Review* 27 (1) :31-41 .

——.1972."Exchange Theory." In J.Berger and M.Zelditch, eds., *Sociological Theory in Progress*, pp.38-57.Boston: Houghton Mifflin.

Epstein, S..1967."Productive Efficiency and Customary Systems of Rewards in Rural South India." In R.Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology*.ASA Monograph 6.London: Tavistock.

Evans-Pritchard, E.E..1931."An Alternative Term for ' Bride-price'." *Man* 31 (42): 36-39.

——.1940.*The Nuer*.New York: Oxford University Press.

Fairbank, John King.1979.*The United States and China* (4th edition) .Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fei, Xiaotong.1947.*Xiangtu zhongguo (Folk China)*.Shanghai: Guancha Press.（费孝通，1947，《乡土中国》，上海：观察社）

Feil, D.K.1982."Alienating the Inalienable." Correspondence, *Man* (n.s.) 17(2) : 340-42.

Firth, Raymond.1959.*Economics of the Zealand Maori.* Wellington, New Zealand: Government Printer.

——.1967a.*Tikopia Ritual and Belief.* Boston: Beacon Press.

——.1967b."Themes in Economic Anthropology: A General Comment." In R.Firth, ed., *Themes in Economic Anthropology.* ASA Monograph 6.London: Tavistock.

Fortes, M..1949. *The Web of Kinship Among the Tallensi.*London: Oxford University Press.

——.1962." Introduction." in Meyer Fortes, ed., *Marriage in Tribal Societies.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Freedman, Maurice.1958.*Lineage Organization in Southeastern China* .London: Athlone.

——.1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwang tung*.London : Athlone.

——.1979 [1970] ."Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage." in G.William Skinner, ed., *The Study of Chinese Society : Essays by Maurice Freedman*, pp.273-95.Stanford : Stanford University Press.

Fried, Morton.1953.*The Fabric of Chinese Society*.New York: Praeger Inc.

Friedman, Edward, Paul Pickowicz, and Mark Selden, with K.A.Johnson, 1991.C*hinese Village, Socialist State*.New Haven: Yale University Press.

Gallin, Bernard.1960."Matritateral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village." *American Anthropologist* 62(4) : 632-42.

——.1966.*Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*.Berkeley: University of California Press.

Gallin, Bernard, and Rita Gallin.1985."Matrilateral and Affinal Relationships in Changing Chinese Society." In Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang, eds., *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, pp.101-16.Taiwan: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Gamble, Sidney.1968 .*Ting Hsien : A North China Rural*

Community.Stanford: Stanford University Press.

Gates, Hill.1989.“The Commoditization of Chinese Women.” *Signs* 14 (4): 799-832.

Geertz, Clifford.1976.“‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding.” In Keith H.Basso and Henry A.Selby, eds., *Meaning in Anthropology*, pp.221-37.Albuquerque : University of New Mexico Press .

——.1983.“Common Sense as a Cultural System.” In *Local Knowledg*e.New York: Basic Books.

Gennep, Arnold van.1960.*Rites of Passage*.Translated by M.Vizedom and G.Caffee.Chicago: University of Chicago Press.

Godelier, Maurice.1977.“Salt Money and the Circulation of Commodities Among the Baruya of New Guinea.” In M.Godelier, ed., *Perspectives in Marxist Anthropology*, pp.127-51.Cambridge, Eng.: Cambridge Univeisity Press.

Goffman, Erving.1971.*Relations in Public: Microstudies of the Public Order*.New York: Basic Books.

Gold, Thomas B..1985.“After Comradeship: Personal Relations in China since the Cultural Revolution.” *China Quarterly* 104: 657-75.

Goode, William.1963.*World Revolution and Family Patterns*.New York: Free Press.

——.1982.*The Family*.Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Goody, Jack.1973.“Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia.” In Jack Goody and Stanley Tambiah, eds., *Bridewealth and Dowry*, pp.1-58.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

——.1990.T*he Oriental, the Ancient and the Primitive*.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Gouldner, Alvin W..1960.“The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement.”*American Sociological Review* 25 : 161-78.

Gray, Robert F..1960.“Sonjo Brideprice and the Question of African ‘ Wife Purchase’.” *American Anthropologist* (n.s.) 62:34-57.

Greenhalgh, Susan.1984.“Networks and Their Nodes: Urban Society on Taiwan.”*China Quarterly* 99 : 529-52.

Gregory, C.A..1980.“Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua.” *Man* (n.s.) 15 (4): 626-52.

——.1982.*Gifts and Commodities*.London: Academic Press.

Grossman, Gregory.1983.“The ‘Shadow Economy’ in the Socialist Sector of the USSR.” In *The CMEA Five-Year Plans (1981-1985) in a New Perspective*.Brussels: NATO.

Gu, Jirui.1985. *Jiating xiaofei jingjixue (The Economics of Family Consumption)*.Beijing: Zhongguo caizheng jingji chubanshe.（顾纪瑞，1985，《家庭消费经济学》，北京：中国财政经济出版社）

Gulliver, P.H..1969.“Dispute Settlement Without Courts: The Ndendeuli of Southern Tanzania.” In L.Nader, ed., *Law in Culture and Society*.Chicago: Aldine Press.

Hamilton, Gary G., and Kao Cheng-shu.1990.“The Institutional Foundations of Chinese Business: The Family Firm in Taiwan.” *Comparative Social Research* 12: 95-112.

Harrell, Stevan.1982.*Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*.Seattle: University of Washington Press.

——.1992.“Aspects of Marriage in Three South-western Villages.” *China Quarterly* 130:323-37.

Harrell, Stevan, and Sara Dickey.1985.“Dowry Systems in Complex Societies.”*Ethnolgy* 24 (2):105-20.

Hershman, Paul.1981.P*unjabi Kinship and Marriage* .Delhi: Hindustan Publishing.

Herzfeld, Michael.1980, “The Dowry in Greece: Terminological Usage and Historical Reconstruction.” *Ethnohistory* 21 (3) : 225-41.

Hinton, William, 1966.*Fanshen : A Documentary of Revolution in a Chinese Village*.New York: Vintage Books.

Ho, D.Y.F..1975.“On the Concept of Face.” *American Journal of Sociology* 81 : 867-84，

Homans, George.1974.*Social Behavior : Its Elementary Forms*.New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Hsu, Francis L.K..1949. *Under the Ancestors’ Shadow: Chinese Culture and Personality*.London: Routledge & Kegan Paul Ltd .

Hu, Hsien-chin.1944.“The Chinese Concept of Face.” *American Anthropologist* 46: 45-64.

Huang, Shu-min.1989.*The Spiral Road: Change in a Chinese Village Through the Eyes of a Communist Party Leader*.Boulder: Westview Press.

Hwang, Kwang-kuo.1987.“Face and Favor: The Chinese Power Game.” *American Journal of Sociology* 92 (4) : 944-74.

Jacobs, Bruce.1979.“A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: Kan-ch’ing and Kuan-hsi in a Rural Taiwanese Township.”*China Quarterly* 78: 237-73.

Jankowiak, William.1993.*Sex , Death , and Hierarchy in a Chinese City: An Anthropological Account*.New York : Columbia University Press.

Jelliffe, Derrick and E.F.P.Jelliffe.1971.“The Effects of Starvation on the Function of the Family and of Society.” In Gunnar Blix, Yngve Hofvander, and Bo Vahlquist, eds., *Famine*, pp.54-61.Uppsala: Almqvisi & Wiksells.

Jiang Junchen, 1989 ［1932］(in Chinese) .“A General Survey of the Economy in Northeast China.” In Chen Hansheng, Xue Muqiao, and Feng Hefa, eds., *Rural China before Liberation*, pp.111-16.Beijing: Zhongguo Zhanwang Press.（姜君辰，1989［1932］，《东北农村经济鸟瞰》，陈翰笙、薛暮桥、冯和法编，《解放前的中国农村》，第111——116页，北京：中国展望出版社）

Johnson, Colleen Leahy.1974.“Gift Giving and Reciprocity Among the Japanese Americans in Honolulu .” *American Ethnologist* 1(2): 295-308.

Johnson, Kay Ann.1983.*Women, the Family and Peasant Revolution in China*.Chicago: University of Chicago Press.

Johnson, Paul.1985.*Saving and Spending*.Oxford: Clarendon Press.

Jowett, A.J..1987.*Famine in the People’s Republic of China*.Glasgow: University of Glasgow.

Judd, Ellen.1989.“Niangjia: Chinese Woman and Their Natal Families .” *Journal of Asian Studies* 48 (3) :525-44.

Kao, Cheng-shu.1991.“The Role of ‘Personal Trust’ in Large Businesses in Taiwan.” In Gary Hamilton, ed., *Business Networks and Economic Development in East and Southeast Asia*.Hong Kong: Center of Asian Studies.

Keesing, Roger M..1989.“Exotic Readings of Cultural Texts.” *Current Anthropology* 30: 459-79.

——.1990.“New Lessons from Old Shells: Charging Perspectives on the Kula.” In Jukka Siikala, ed., *Culture and History in the Pacific*, pp.139-63.Helsinki, Finland: The Finnish Anthropological Society.

Kessler, Lawrence D..1976.*K’ang-hsi and the Consolidation of Ch’ing Rule, 1661-1684*.Chicago: University of Chicago Press.

Kiernan, J.P..1988.“The Other Side of the Coin: The Conversion of Money to Religious Purposes in Zulu Zionist Churches.” *Man* (n.s.) 23: 453-68.

King, Ambrose Yeo-chi (Yao-ji Jin).1985.“The Individual and Group in Confucianism: A Relatioual Perspeclive.” In Donald J.Munro, ed., *Individualism and Holism : Studies in Confucian and Taoist Values*, pp.57-70.Ann Aibor: University of Michigan Press.

——.1988a.“Renqi guanxi zhong renqing zhi fenxi” (An Analysis of the Concept of Renqing in the Context of Interpersonal

Relations).In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli (The Psychology of the Chinese)*, pp.319-45.Taipei: Guiguan Press.

（金耀基，1988a，“人际关系中人情之分析”，杨国枢编，《中国人的心理》，第319——345页，台北：桂冠图书公司）

——.1988b.“‘Mian,’‘chi’ yu zhongguoren xingwei zhi fenxi” (Face, Shame, and the Analysis of Behavior Patterns of the Chinese) .In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli (The Psychology of the Chinese)*, pp.75-104.Taipei: Guiguan Press.（金耀基，1988b，“‘面’、‘耻’与中国人行为之分析”，杨国枢编，《中国人的心理》，第75——104页，台北：桂冠图书公司）

——.1991.“Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation.”*Daedalus* 120(2):63-84.Republished in Tu Wei-ming, ed., *The Living Thee : The Changing Meaning of Being Chinese Today* .Stanford: Stanford University Press, 1994.

Kleinman, Arthur.1980.*Patients and Healers in the Context of Culture*.Berkeley: University of California Press.

——.1992.“Local Worlds of Suffering: An Interpersonal Focus for Ethnographies of Illness Experience.” *Qualitative Health Research* 2(2): 127-34.

Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman.1991 .“Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience.” *Culture* , *Medicine and Psychiatry* 15(3) :275-301.

Kornai, Janos.1986.*Contradictions and Dilemmas : Studies on the Socialist Economy and Society* .Cambridge, Mass.: MIT Press .

Kraus, Richard.1977.“Class and the Vocabulary of Social Analysis in China.” *China Quarterly* 69: 54-74.

Krige, E.J., and J.D.Krige.1943.*The Realm of a Rain-Queen*.London: Oxford University Press.

Leach, Edmund.1954.*Political Systems of Highland Burma*.London: Athlone Press.

Leach, Jerry W..1983."Introduction", In Jerry Leach and Edmund Leach, eds., *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, pp.1-26.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Lebra, Takie Sugiyama.1969."Reciprocity and the Asymmetric Principle: An Analytical Reappraisal of the Japanese Concept of On." *Psychologia* 12: 129-38.

——.1975."An Alternative Approach to Reciprocity." *American Anthropologist* 77: 550-65.

Legge, James, trans..1885.L i Ki.In *The Sacred Books of China*, parts 3 and 4.Oxford: Clarendon Press.

Lévi-Strauss, Claude.1953, "Social Structure."In A.Kroeber, ed., *Anthropology Today*.Chicago: University of Chicago Press.

——.1965."The Principle of Reciprocity." In Lewis Coser and Bernard Rosenberg, eds., *Sociological Theory*.New York: Macmillan.

——.1969.*The Elementary Structures of Kinship*.Trans.by J.H.Bell and J.R.von Sturner.Boston: Beacon Press.

Li, Lillian.1982." Introduction: Food, Famine and the Chinese State." *Journal of Asian Studies* 41(4): 687-708.

Li Shutian, ed..1990.*Shuangchengbao tuntian shilue (Documentary Records of the Settlement Project in Shuangcheng)*.Jilin: Jilin Wenshi Press.（李澍田编，1990，《双城堡屯田纪略》，吉林：吉林文史出版社）

Liang, Shu-ming.1963 . *Zhongguo wenhua yaoyi (The Essential Features of Chinese Culture)*. Hong Kong: Jicheng Book Company.（梁漱溟，1963，《中国文化要义》，香港：集成图书公司）

Liep, John.1990."Gift Exchange and the Construction of Identity." In Jukka Siikala, ed., *Culture and History in the Pacific,* pp.164-83.Helsinki, Finland: The Finnish Anthropological Society.

Ma Yachuan.1990." Manzuren de qiyuan " (The Origin of Bannermen).In *Shuangcheng minjian wenxue (The Folklore of Shuangcheng)* , pp.148-54.Shuangcheng: Committee of Folklore

Collection in Shuangcheng County.（马亚川，1990，“满族人的起源”，《双城民间文学》，第148——154页，双城：双城县民间故事搜集委员会）

MacCormack, Geoffrey.1976.“Reciprocity.” *Man*(n.a.) 11:89-103.

——.1982.“Mauss and the ‘Spirit’ of the Gift.” *Oceania* 52: 286-93.

McCreery, John L..1976.“Women’s Property Rights and Dowry in China and South Asia.” *Ethnology* 15(2) : 163-74.

MacFarquhar, Roderick.1983.*The Origins of the Cultural Revolution*.Vol.2: The Great Leap Forward, 1958——1960.London: Oxford University Press.

Malinowski, Bronislaw.1962［1926］. *Crime and Custom in Savage Society*.Paterson, N.J.: Littlefield, Adams.

——.1984［1922］. *Argonauts of the Western Pacific*.Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Mallory, Walter.1926. *China : Land of Famine*.New York: American Geographical Society.

Marriott, McKim.1976.“Hindu Transactions: Diversity Without Dualism.”In B.Kapferer, ed., *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, pp.109-42.Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Mars, Gerald.1982.*Cheats at Work: An Anthropology of Workplace Crime*.London: George Allen and Unwin.

Marx, Karl.1976［1867］.*Capital*. Vol.1.Harmondsworth, Eng.: Penguin.

Mauss, Marcel.1967.*The Gift*.New York: W.W.Norton & Company.

Meillassoux, Claude.1981.*Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*.Cambridge, Eng.: Cambridge University

Press.

Mitchell, J.Clyde.1969."The Concept and Use of Social Networks." In J.Clyde Mitchellf, ed., *Social Networks in Urban Situations*, pp.1-50.Manchester, Eng.: Manchester University Press.

——.1974."Social Networks." *Annual Review of Anthropology* 3:279-99.

Morris, Ian.1986."Gift and Commodity in Archaic Greece." *Man* (n.s.) 21:1-17.

Nee, Victor.1989."A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism." *American Sociological Review* 54(5):663-81.

Ocko, Jonathan K..1991."Women, Property, and the Law in the People's Republic of China," In Rubie S.Watson and Patricia B.Ebrey, eds., *Marriage and Inequallity in Chinese Society*, pp.313-46.Berkeley: University of California Press.

Oi, Jean C..1985."Communism and Clientism: Rural Politics in China." *World Politics* 37(2):238-66.

——.1989.*State and Peasant in Contemporary China: The Political Economy of Village Government*.Berkeley: University of California Press.

Oxnam, Robert B..1975.*Ruling from Horseback : Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1669.* Chicago: University of Chicago Press.

Parish, William, and Martin Whyte.1978.*Village and Family in Contemporary China.* Chicago: University of Chicago Press.

Parry, Jonathan.1980."Ghosts, Greed and Sin: the Occupational Identity of the Benares Funeral Priests." *Man*(cn.s.) 15(1): 88-111.

——.1986."The Gift, the Indian Gift, and the 'Indian Gift'." *Man* (n.s.) 21:453-73.

Parry, Jonathan, and Maurice Bloch.1989."Introduction: Money

and the Morality of Exchange." In Jonathan Parry and Maurice Bloch, eds., *Money and the Morality of Exchange*, pp.1-32.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Parsons, Talcott.1949. *The Structure of Social Action.* New York: The Free Press .

Pasternak, Burton.1972.*Kinship and Community in Two Chinese Villages*.Stanford: Stanford University Press.

People's Daily.1986."Expenditure for Bridewealth Increased 10 Times." Oct.28.（《人民日报》，1986年，"彩礼数额六年来涨了近十倍，革除农村婚姻陋俗刻不容缓"，10月28日第4版）

Polanyi, Karl.1957. *The Great Transformation*.Boston: Beacon Press.

Potter, Jack M..1968.*Capitalism and the Chinese Peasant*.Berkeley: University of California Press.

——.1970."Land and Lineage in Traditional China." In Maurice Freedman, ed., *Family and Kinship in Chinese Society*, pp.121-38.Stanford: Stanford University Press.

Potter, Sulamith Heins, and Jack M.Potter.1990. *China's Peasants : The Anthropology of a Revoloution*.New York: Cambridge University Press.

Prakash, G..1986."Reproducing Inequality: Spirit Cults and Labor Relations in Colonial Eastern India." *Modern Asian Studies* 20(2): 220.

Prindle, Peter H..1979."Peasant Society and Famine: A Nepalese Example."*Ethnology* 18(1):31-60.

Qian, Jianghiong, et al..1988."Marriage Related Consumption by Young People in China's Large and Medium Cities." *Social Sciences in China* 1:208-28.

Qiao, Jian.1988."Guanxi chuyi"（A Preliminary Discussion of Guanxi) .In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli (The Psychology of the Chinese)*, pp.105-24.Taipei: Guiguan Press.（乔健，"关系刍

议”，杨国枢编，《中国人的心理》，第105——124页，台北：桂冠图书公司）

Radcliffe-Brown, A.R..1929.“Bride-Price, Earnest or Indemnity.” Man 29(96): 131-32.

——.1965 ［1940］.“On Social Structure.” In *Structure and Function in Primitive Society*, pp.188-204.New York: The Free Press.

——.1987［1950］.“Introduction.” In A.R.Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, pp.1-85.London: KPI Limited.

Raheja, Gloria G..1988. *The Poison in the Gift : Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*.Chicago: University of Chicago Press.

Redding, Gordon.1990. *The Spirit of Chinese Capitalism*.Berlin: de Gruyter.

Rocca, Jean-Louis.1992.“Corruption and Its Shadow: An Anthropological View of Corruption in China.” *China Quarterly* 130:402-16.

Róna-Tas, Akos.1990.“The Second Economy in Hungary: The Social Origins of the End of State Socialism.” Ph.D.diss., University of Michigan.

Sahlins, Marshall.1972.*Stone Age Economics*.New York: Aldine de Gruyter.

Salisbury, R.F..1962.*From Stone to Steel*.Melbourne: Melbourne University Press.

Sangnen, Steven.1984.“Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship.” *Journal of Asian Studies* 43(3) : 391-415.

Schieffelin, Edward L..1980.“Reciprocity and the Construction of Reality.” *Man*(n.s.) 15(3):502-17.

Schlegel, Alice, and Rohn Eloul.1988.“Marriage Transactions: Labor, Property, Status.” *American Anthropologist* 90:291-309.

Schwartz, Barry.1967."The Social Psychology of the Gift." *American Journal of Sociology* 73(1):1-11.

Scott, James C..1976.*The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*.New Haven: Yale Univensity Press.

Selden, Mark.1985."Income Inequality and the State." In William L.Parish, ed., *Chinese Rural Development: The Great Transformation*, pp.193-218.Armonk, N.Y.: M.E.Sharpe.

——.1993."Family Strategies and Structures in Rural North China." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp.139-64.Berkeley: University of California press.

Siu, Helen F..1989a.*Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution.* New Haven: Yale University Press.

——.1989b."Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China." In Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz, eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republi*c, pp.121-37.Boulder: Westview Press.

——.1993." Reconstituting Dowry and Brideprice in South China." In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp.165-88.Berkeley: University of California Press.

Skinner, G.W..1971 ."Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case." *Comparative Studies in Society and History 1*3(3):270-81.

Smith, Arthur.1894. *Chinese Characteristics.* New York: Fleming H.Revell.

——.1970 [1899] . *Village Life in China*.Boston: Little Brown.

Smith, Robert J..1974.*Ancestor Worship in Contemporary Japan*.Stanford: Stanford University Press.

Spiro, Melford.1975."Marriage Payments: A Paradigm from the

Burmese Perspective." *Journal of Anthropological Research* 31:89-115.

Srinivas, M..1959."The Dominant Caste in Rampura." *American Anthropologist* 61(1):1——16.

Stein, Zena, M.Susser, G.Saenger, and F.Marolla.1975. *Famine and Human Developmeru: The Dutch Hunger Winter of* 1944-1945.New York: Oxford University Press.

Storey, Robert.1990.*Taiwan-A Travel Survival Kit.*Hawthorn, Aus.: Lonely Planet Publications.

Strathem, Andrew.1971.*The Rope of Moka* .Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

——.1979."Gender, Ideology and Money in Mount Hagen." Man(n.s.) 14(3):530-48.

Strathern, Marilyn.1988.*The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*.Berkeley : University of California Press.

——.1992."Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange ."In Caroline Humphrey and Stephen Hugh-Jones, eds., *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*, pp.169-91.New York: Cambridge Univereity Press.

Strauch, Judith.1983."Community and Kinship in Southeastem China: The View from the Multilineage Villages of Hong Kong." *Journal of Asian Studies* 43(1):21-50.

Szelenyi, Ivan.1978."Social Inequalities Under State Socialist Redistributive Economies." *International Journal of Comparatire Sociology* 1:61-78.

Tambiah, Stanley.1973."Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia." In Jack Goody and Stanley Tambiah, eds., *Bridewealth and Dowry*, pp.59-169.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

——.1989."Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of

Women in Sub-Saharan Africa and North India." *Currenl Anthropology* 30(4): 413-35.

Thompson, David.1987."The *Hau* of the Gift in Its Cultural Context." *Pacific Studies* 11(1) : 63-79.

Thompson, Stuart E..1988."Death, Food, and Fertility." In James L.Watson and Evelyn S.Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.71-108.Berkeley: University of California Press.

Torry, W.I..1979." Anthropological Studies in Hazardous Environments: Past Trends and New Horizons." *Current Anthropology* 20 (3):517-38.

Unger, Jonathan.1984."The Class System in Rural China: A Case Study." In James L.Watson, ed., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

Vatuk, Sylvia.1975."Gifts and Affines in North India." *Contributions to Indian Sociology*(n.s.) 9:155-96.

Vatuk, Ved Prakash, and Sylvia Vatuk.1971."The Social Context of Gift Exchange in North India." In Giri R.Gupta, ed., *Family and Social Change in Modern India,* pp.207-32.Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Vogel, Ezra.1965."From Friendship to Comradeship: The Change in Personal Relations in Communist China." *China Quarterly* 21:46-60.

——.1991.*The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*.Cambridge, Mass.: Harvanl University Press.

Walder, Andrew.1983."Organized Dependency and Cultures of Authority in Chinese Industry." *Journal of Asian Studies* 43(4) :51-76.

——.1986.*Communist Neo- traditionalism : Work and Authority in Chinese Industry*.Berkeley: University of California Press.

——.1989."Social Change in Post-Revolution China."*Annual*

Review of Sociology 15:405-24.

Wang Gengin, Yang Xun, Wang Ziping, Liang Xiaodong, and Yang Guansan.1989.*Xiangcun sanshi nian: Fengyang nongcun shehui jingji fazhan shilu (Thirty Years in the Countryside: A Chronology of Social-economic Development in Fengyang County,* 1949-1983).Beijing: Nongcun Duwu Press.（王耕今、杨勋、王子平、梁晓东、杨冠三编，1989，《乡村三十年：凤阳农村社会经济发展实录》，北京：农村读物出版社）

Wank, David.1995."Bureaucratic Patronage and Private Business: Changing Networks of Power in Urban China ." In Andrew G.Walder, ed., *The Waning of the Communist State : Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*, pp.151-83, Berkeley: University of California Press.

Watson, James L..1975.*Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*.Berkeley: University of California Press.

——.1982."Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research." *China Quarterly* 92: 589-622.

——.1984."Introduction: Class and Class Formation in Chinese Society." In James L.Watson, ed., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China*.Cambridge, Eng.: Cambridge Univereity Press.

——.1986."Anthropological Overview: The Development of Chinese Descent Groups." In Patricia B.Ebrey and James L.Watson, eds., *Kinship Organization in Late Imperial China*, 1000 - 1940, pp.274-92.Berkeley: University of California Press.

——.1988a."The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance." In James L.Watson and Evelyn S.Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.3-19.Berkeley: University of California Press.

——.1988b."Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In James L.Watson and Evelyn S.Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern*

China, pp.109-134.Berkeley: University of California Press.

Watson, Rubie S..1981a."Class Differences and Affinal Relations in South China."*Man* (n.s.) 16:593-615.

——.1981b."The Creation of a Chinese Lineage: The Teng of Ha Tsuen, 1669-1751." *Modern Asian Studies* 16(1): 69-100.

——.1984."Women's Property in Republican China: Rights and Practice."*Republican China* 10(1): 1-12.

——.1985.*Inequality among Brothers : Class and Kinship in South China*.Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

——.1991."Wives, Concubines, and Maids: Servitude and Kinship in the Hong Kong Region， 1900-1940." In Rubie S.Watson and Patricia B.Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society*.Berkeley: University of California Press.

Weber, Max.1968.*The Religion of China*.Trans.by Hans Gerth.New York: Free Press.

——.1978.*Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

Wedel, Janine.1986.*The Private Poland*.New York: Facts on File Publications.

Weiner, Annette.1980."Reproduction: A Replacement for Reciprocity ." *American Ethnologist 7*:71-85.

——.1985."Inalienable Wealth." *American Ethnologist* 12: 210-27.

——.1992.*Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*.Berkeley : Univeisity of California Press.

Werbner, Pnina.1990."Economic Rationality and Hierarchical Gift Economies: Value and Ranking among British Pakistanis." *Man* (n.s.) 25 : 266-85.

Whitten, Norman, and Alvin Wolf.1974."Network Analysis." In

J.Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, pp.717-45.Chicago: Rand McNally.

Whyte, Martin King.1981.“Destratification and Restratification in China.” In G.Berreman, ed., *Social Inequality*.New York: Academic Press .

——.1986.“Social Trends in China: The Triumph of Inequality?” In A.Doak Barnett and Ralph N.Clough, eds., *Modernizing China: Post-Mao Reform and Development*, pp.103-23.Boulder: Westview Press.

——.1988.“Death in the People’s Republic of China.” In James L.Watson and Evelyn S.Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.289-316.Berkeley: University of California Press.

Wolf, Arthur P..1974.“Gods, Ghosts, and Ancestors.” In Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp.131-182.Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Arthur P., and Huang Chieh-shan.1980.*Marriage and Adoption in China, 1845-1945*.Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Margery.1972.*Women and the Family in Rural Taiwan*.Stanford: Stanford University Press.

——.1985.*Revolution Postponed: Women in Contemporary China*.Stanford: Stanford University Press.

Wong, R.Bin, and Pierre-Etienne Will, eds..1991.*Nourish the People: State Civilian Granaries in China,* 1650-1850.Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.

Wong, Siu-lun.1985.“The Chinese Family Firm: A Model.” *British Journal of Sociology* 36(1) :58-72.

——.1988.“The Applicability of Asian Family Values to Other Socio-Cultural Settings.” In Peter Berger and Michael Hsiao, eds., *In Search of an East Asian Development Model*, pp.134-52.New Brunswick: Transaction Books.

Yan, Yunxiang.1991."Zhongguo de xiaojing yu Yindu de tanshi: fei duichen liwu kuizeng de bijiao yanjiu"(The Chinese *Xiaojing* and the Indian *Dana*: An Anthropological Analysis of Asymmetric Gift Giving).In Li Zheng and Jiang Zhongxin, eds., *Essays in Honor of Professor Ji Xianlin*, pp.789-800.Nanchang: Jiangxi Renmin Press.（阎云翔，1991，"中国的孝敬与印度的檀施———非对称性礼物馈赠文化的人类学分析"，李铮、蒋忠新编，《季羡林教授八十华诞纪念论文集》，第789—800页，南昌：江西人民出版社）

——.1992a."The Impact of Rural Reform on Economic and Social Stratification in a Chinese Village.*Australian Journal of Chinese Affairs* 27: 1-23.

——.1992b."Romantic Love and the Notion of Conjugality in a Chinese Village."Paper presented at the New England Conference of the Association for Asian Studies, Boston, Oct.10.

——.1992c."Socialist Transformation and Family Relations: The Rise of Individuality and Conjugality in a Chinese Village." Paper presented at the 91st Annual Meeting, American Anthropoltogical Association, San Francisco, Dec.6.

——.1994."Dislocation, Reposition and Restratification: Structural Changes in Chinese Society." In Maurice Brosseau and Lo Chi Kin, eds., *China Review 1994*, pp.15, 1-24.Hong Kong: Chinese Univereity Press.

——.1995."Everyday Power Relations: Changes in a North China Village." In Andrew G.Walder, ed., *The Waning of the Communist State : Economic Origins of Political Decline in China and Hungary*, pp.215-41.Berkeley: Universily of California Press.

Yang, C.K..1965.*A Chinese Village in Early Communist Transition.In Chinese Communist Society: The Family and the Village*.Cambridge, Mass.: MIT Press.

Yang, Lien-sheng, 1957."The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China." In John K.Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*, pp.291-309.Chicago: University of Chicago Press.

Yang, Martin.1945.*A Chinese Village, Taitou, Shantung*

Province.New York: Columbia University Press.

Yang, Mayfair Mei-hui.1989.“The Gift Economy and State Power in China.”*Comparative Studies in Society and History* 31(1) :25-54.

——.1994. *Gifts, Favors, Banquets: The Art of Social Relationships in China*.Ithaca: Cornell University Press.

Ye, Dabing, and Wu Bingan.1990.*Zhongguo fengsu cidian (The Dictionary of Chinese Folklore*).Shanghai: Shanghai Cishu Press. (叶大兵、乌丙安，1990，《中国风俗辞典》，上海：上海辞书出版社)

Zhang, Dingming.1926.*Shuangcheng xianshi (The Gazetteer of Shuangcheng County)*，Shuangcheng: Committee of Gazetteer. (张鼎铭，1926，《双城县志》，双城，铅印本)

Zhang, Liping, and Fan Ping.1993.“Chuantong nongye diqu de hunyin tezheng”(Marriage Patterns in Traditional Agricultural Regions: a Survey in Ling County, Shandong Province).*Shehuixcue yanjiu (Sociological Studies)* 5:92-100. (张立平、樊平，1993，“传统农业地区的婚姻特征：山东省陵县调查”，《社会学研究》，第5期，第92——100页)

Zhu Ruiling.1988.“Zhongguoren de shehui hudong: lun mianzi wenti” (Social Interactions among the Chinese: on the Issue of Face) .In Guoshu Yang, ed., *Zhongguoren de xinli (The Psychology of the Chinese)*, pp.239-88.Taipei: Guiguan Press.

(朱瑞玲，1988，“中国人的社会互动：论面子问题”，杨国枢编，《中国人的心理》，第239——288页，台北：桂冠图书公司)

私人生活的变革

阎云翔…………………………著

一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）

龚小夏 译

PRIVATE LIFE UNDER SOCIALISM

Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949—1999

Yan Yunxiang

文景

Horizon

上海人民出版社

图书在版编目（**CIP**）数据

私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：**1949～1999/**（美）阎云翔著；龚小夏译**.——**上海：上海人民出版社，**2016**

书名原文：**Private Life under SocialismLove, Intimacy, and Family Change in aChinese Village, 1949—1999**

ISBN 978-7-208-14210-7

I.①私**… II.**①阎**…** ②龚**… III.**①农村**-**婚姻问题**-**研究**-**中国**-1949-1999** ②农村**-**家庭问题**-**研究**-**中国**-1949-1999 IV.**①**D669.1**

中国版本图书馆**CIP**数据核字（**2016**）第**289142**号

书名：私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系：1949～1999

作者：（美）阎云翔

排版：山东斯麦尔数字出版技术有限公司

ISBN：978-7-208-14210-7

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景 新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

中文版自序

1948年，美国人类学家许烺光发表了他的成名作《祖荫下：中国乡村的亲属、人格和社会流动》。他认为中国的文化人格受五种因素影响而形成：（1）家庭生活中以父子关系为轴心；（2）因强调男女有别而形成的两性之间的紧张；（3）将儿童作为成人来培养的育儿方式；（4）四世同堂的大家庭理想；（5）父母的绝对权威和权力。在个人成长和人格形成的过程中，祖先崇拜和家族组织扮演着至关重要的角色。个人的利益必须服从于家族的利益。家并不因个人而存在；恰恰相反，个人为了家的利益而存在。换言之，每一个个人都是生在祖荫下，长在祖荫下，并通过延续祖荫的努力而赋予短暂的肉体生命以永恒的意义。由于中国的伦理体系强调个人利益必须服从于从家到天下的大大小小的集体利益，那种独立、自立、自生的个人在传统中国社会也几乎不可能存在。

因为它以生动的民族志描述和系统的人类学分析向读者解释了为什么中国文化以集体主义价值观为取向，所以《祖荫下》一书在过去的半个世纪对英语世界的读者一直影响很大。但是，许著的观点绝非标新立异之说；它代表的实际上是晚清以来立志改革的中国知识分子的主流看法。近百年来，中国文化的历次变革都是以觉醒的个人反抗祖荫的控制为特征的。从晚清知识精英的“冲决网罗，恢复自性”到20世纪社会改革者的“婚姻革命，家庭现代化”，我们看到的是同一主张，即只有彻底改造传统的文化人格，才能塑造新的独立、自立、自主的个人，并由此而实现富国强兵的现代化大业。

知识精英的这种主张，只是在1949年后的新中国才真正传播到基层社会，并改变了千千万万工农大众的日常生活。稍稍年长的读者大概都会记得《小二黑结婚》《刘巧儿》等流传甚广的文艺作品。我们现在似乎仍可以想见，在地覆天翻的革命年代，中国城乡有多少小二黑们和刘巧儿们踩着胜利鼓点，扭着秧歌，兴高采烈地告别祖荫，迈向令人神往的新生活——正像刘巧儿真情唱道的一样：“这一回我可要自己找婆家呀……”

斗转星移五十载。当年的小二黑们和刘巧儿们现在的生存状态如何？他们是否已经走出祖荫？他们的儿孙辈又与祖荫有多远？在告别祖荫的过程之中和之后，几代村民的主体性和情感世界又经历了怎样的变化？

对这些问题的兴趣驱使我在1987—1988年间拟定最初的研究计

划并提出基本理论假设。随后的12年间，我7次回访黑龙江省下岬村，从事田野调查工作；其中心得在本书英文版前言中略有提及。现在想来，2001年的春季应该是我从事这项研究自我感觉最好的阶段。那时，本书的初稿已完成大半，大量的资料似乎表明“冲决网罗，告别祖荫”的新文化运动理想历经百年沧桑终于在当代农民的日常生活中得以实现；而我的历时十几年、跨越两个世纪的研究课题也终于可以圆满结束。

可这种兴奋、欣慰和如释重负的好心情仅持续了不长时间。在接下来的写作、改写、再研究、再改写的反反复复之中，我逐渐发现自己当年的想法实际上受到新文化运动和现代化理论太多的影响，将独立自主的个人之崛起预设为走出祖荫的逻辑结果。

幸运的是，人类学训练使我在田野调查时近乎本能地从本地人的角度理解他们的生活经历和生命体验，收集了大量乍看起来与本研究计划毫无关系的资料。重视生活细节的民族志方法又使许多与我最初的理论假设相冲突的生活故事和人物闯入我的写作。我说“闯入”决非故弄玄虚。本书中有不少个案和人物都是在写作过程中违背我的写作提纲而自己冒出来的。这里的关键在于细节，在于十几年田野调查中收集到的大量细节。这些细节单独看起来往往显得琐碎，一旦放在一起常常可以展示出重要的变化趋势。例如，我每一次回到下岬村都会听到关于彩礼、分家、养老等问题的种种议论。男人、女人、青年人、老年人，人人都会议论，但看法往往会有些微差异。同时，总会有一些人在生命中的某些时刻做出一些不那么循规蹈矩的事来。这些“非主流”的议论和个案不可能出现在理论假设中；它们只能在我的田野调查和资料积累过程中悄悄地进入我的世界，并通过故事细节的方式引起我的重视，迫使我重新思考许多问题。

反复阅读自己的民族志初稿和调查资料，我几乎不敢相信自己的新发现：走出祖荫的个人似乎并没有获得真正独立、自立、自主的个性。恰恰相反，摆脱了传统伦理束缚的个人往往表现出一种极端功利化的自我中心取向，在一味伸张个人权利的同时拒绝履行自己的义务，在依靠他人支持的情况下满足自己的物质欲望。这方面最突出的例子莫过于许多女青年在赢得婚姻自主权——“自己找婆家”之后，仍然向未来的公婆索取高额彩礼（详见本书第六章）。又如，普遍存在的农村养老问题也同样源于权利义务失衡的自我中心主义价值取向（详见第七章）。

基于这些新发现，我在2002年本书定稿时就无公德的个人之兴起问题提出一些忧虑和初步判断（详见结论一章），同时也暗自希望自己的观察也许并不准确。2004年元月，我第八次回到下岬村，发现本

书所描述的主要社会变化趋势都有所发展。一方面，青年村民通过自由恋爱而结婚的个案持续增长，越来越多的青年在订婚之后发生性关系，少数新婚夫妇主动推迟生育，还有更多的家庭节衣缩食将孩子送到县城去上寄宿学校，甚至幼儿园。最令我吃惊的是，村民们无论老少都在讲学习英语的重要性。这些似乎都在表明个人的兴起和发展。另一方面，彩礼风愈刮愈烈，分家纠纷、养老问题等也愈加严重。与1999年相比，公共生活的衰退更为明显，个人在公共领域也表现得更加自私。对于种种极端的自我中心行为，村民们深感无奈，许多人表示只能以改变自己来适应新的时代潮流。

所有这些似乎都证明，本书结论中的初步判断并非杞人忧天。尽管本书描述的是一个北方乡村的社会生活，但我相信书中探讨的许多问题，包括走出祖荫的个人很可能成为极端自我中心的无公德的个人这一至关重要的问题，也同样存在于中国城乡各地。譬如，尽管城市的青年不会直接向父母索取高额彩礼，但许多人在成年之后仍然会期待着父母为他们安排一份体面的工作，准备一套舒适的住房，同时却不问自己为父母（或其他人）做了什么。又如，近年来关于儿童教育的公众讨论表明，越来越多的父母认为他们不能将孩子培养为诚信君子，因为孩子成人之后无法适应社会上的残酷竞争，乃至于无法生存。“老实”是“无用”的别名似乎已经成为不争的事实，其潜台词便是承认极端的自我中心主义以及为了自我而伤害他人利益的行为的合理性。媒体上常见的关于“道德滑坡”或“物质文明与精神文明发展不平衡”等问题的报道、讨论，在本质上涉及的也同样是权利与义务失衡的问题。

下岬村的故事远远没有结束，告别了祖荫的个人也仍然面临着种种困境。此时此刻，在经过出版社编辑的努力，有所调整的中文版即将与读者见面之际，我最想说的是“未完待续”四个字。我正在收集资料，进行新的田野调查，希望能在不远的将来回答为什么“冲决网罗，告别祖荫”的私人生活变革并没有导致独立、自立、自主的个人之崛起的问题。

我一向敬佩龚小夏博士的学识和文笔，蒙她慨允翻译本书时真是喜出望外。尽管有着很高的期待，我仍然为译本的精彩所倾倒，并因此而对翻译工作的创造性有了更深刻的理解；谨借此机会向龚博士表示衷心的感谢。黄宗智教授和王琳女士为本书中译本的出版付出了许多努力，我也在此深表谢意。

阎云翔

2005年7月 上海

前言

本书的孕育始于大约15年前我在哈佛大学人类学系攻读博士学位期间所制订的一个研究计划。在1987—1988年间，我逐步研读了前人有关中国家庭与亲属关系的大量著述，并很快为那些有趣却又复杂的课题所吸引。与此同时，令我感到不解的是，绝大多数的研究注重的都是家庭结构与家庭制度，却很少涉及个人的心理与行为方式。这与我个人的体会存在很大差别。在我看来，自1949年以来，在中国的家庭制度发生巨变的同时，每一个个人的私生活也同样经历了翻天覆地的变化。为探讨这些变化，我利用整整一个暑假写了一份研究计划，本书里的一些基本想法即在那时形成。有趣的是，自从我1993年开始教书，许多学生在读过我给他们开的参考书之后也感觉到了同样的缺陷，并且向我提出了类似的问题。他们最经常问到的是："为什么中国的家庭总是由经济来决定？为什么家庭成员都那么理性，那么算计？"

这里有两种可能的答案。第一种答案是，中国家庭的确就是个经济实体，其他诸如亲密关系、情感、个人自由等私人生活的内容在家庭里都没有存在的空间。第二种答案是，为了强调中国家庭的特殊性并与美国或西方的家庭相比较，许多研究都忽略了日常生活里那些在西方读者眼中并不重要或者太普通从而不被注意的因素。在我自己进行研究的过程中，我越来越倾向于第二种解释。

总体来说，关于中国家庭，目前存在着三种理论模式。第一种是西方社会学者提出的经济家庭模式。这一模式认为中国家庭是一种经济合作组织，家庭成员有共同的收支计划、共同财产、共同的家庭经济。个人收入必须统统归入家庭。第二种也许可以被称作政治家庭模式。女权主义学者通过对中国家庭内部人际关系的研究揭示，家庭内部存在着根深蒂固的不平等以及权力之争。对于家庭与国家之间关系的研究也可以归入这一类。第三种主要是由中国学者所提出的文化家庭模式。这一模式强调传统价值特别是儒家伦理对家庭生活的深远影响。无论根据哪种模式，个人都不在关注的中心。有血有肉的普通人的情感生活基本上都被忽略不提。

然而，没有个人以及个人的人生经历，就没有家庭与家庭生活。我的研究显示，当代中国的家庭固然具有重要的经济、政治、文化层面，但同时也充满着个人的与情感的因素。如同美国的家庭一样，中国的家庭生活经验也是家庭成员个人的道德价值体验。家庭成员在关

心经济收益时，也同样重视个人隐私、亲密关系、相互情感以及成员权利。因此，本书将研究重点放在个人及其情感生活上。我希望能够通过这项研究来开拓理解中国私人生活的新途径，并以此来弥补以往的研究是过分强调了中国家庭的结构及其集体性之不足。

回顾这些年来的研究，我意识到我的工作极大地得益于对一个村子的追踪调查。20世纪70年代里，我在这个村子生活了多年。可事隔多年后，自从1989年来，我连续不断地在村里进行人类学田野作业时，我对村里人不时会产生一种形同路人的感觉，因此我意识到我必须努力去重新寻找那已被忘却的记忆。这些年里，无论是社会大环境，还是村里的人以及我和他们的关系都在不断变化，其中最令人捉摸不透的是村里人观念的变化。在过去10年里，同一个人在不同的时间对同一件事经常会发表不同的意见，或者对同一件事作出不同的描述。为了能够准确把握村里人特别是最愿意赶潮流的年轻人的行为与思想的变化，我一直在对20多位村民的生活进行追踪记录。当然，如果我没有在70年代与他们共同生活过的话，这是无法做到的。

不过，我并没有打算将这个村子作为整个中国社会的缩影来研究。相反，我首先关注的是社会主义时代村里人的私人生活，以及他们在一场又一场的社会变化中又是如何参与创造了那地方的历史。不过话又说回来，本书所描述的社会变化趋势，包括家庭私人化、夫妻亲密关系，以及家庭生活中个人情感的重要性不断增加、个人的意识日益强烈，而且越来越自我中心，这些现象在中国的城市以及许多地方的农村都早已出现。这已经为数次大规模的全国性调查和许多经验性研究所证明。我在本书里自始至终都强调的一个基本思想是：自1949年以来，国家在推动私人生活的转型上扮演了至关重要的角色。在与国家的互动关系方面，全国各地所面对的基本社会问题和道德困境也都具有共同性。在一个更为抽象的层面上，本书探讨的社会问题与道德困境存在于所有的社会，所以与整个人类都相关。不过，各地方的人在应付外部的变化及其挑战时，总是要根据当地的情况与他们自身的条件来作决定，因而他们的社会行为也就五花八门。因此，我们只有通过对地方的特殊情况以及特殊历史背景的了解，才能够进一步深化对社会变化总趋势以及人类道德体验的理解。就这点而论，我有把握断言，本书的研究所揭示的含义远远超出了一个村子的范围。

自从1987年我开始从事本项研究以来，众多的朋友和同事都给了我极大的帮助，我也得到了不少单位的经费资助。没有这些，我就无法写成这本书。

我首先要感谢的是James L.（Woody）Watson，我的导师与挚友。他对我的研究一直给予热情的支持和无私的帮助。在本书的初稿

完成之后，他反复地阅读并提出了大量重要的意见与建议。Woody一直激励着我的学术研究，同时也是一位热心肠的好友。我无法用三言两语来表达我对他的感谢，所以我愿将这本书献给他。

语言也同样无法确切表达我对Arthur Kleinman和Joan Kleinman夫妇的感激。Arthur自1986年来就是我的老师。他们长期以来给我的扶持已经远远超过了老师应该给予学生的帮助。他们阅读了本书的几份初稿，给我提出了难以计数的宝贵意见。特别是在理论方面，Arthur给我的帮助最为关键。我在本书里以个人为主要对象探讨道德经历的研究方法，正是他们夫妇10多年来一直在推动的人类学研究方向。

我衷心感谢黑龙江省下岬村的村民。他们两次敞开胸怀接受了我。第一次是在1971年。当年才17岁的我作为盲流从山东省千里北上黑龙江寻找活路。我沿路打短工，直到下岬人将我收留了下来。我在村里作为普通社员一直生活到1978年考入北京大学。在1989年春天，我作为哈佛大学的博士生回到下岬做第一次的人类学田野作业。之后我在1991、1993、1994、1997、1998、1999年又多次回到下岬。每次回去，乡亲们都首先和我高兴地团聚一番，走的时候他们又热情相送。在我逗留期间，村里许多人都尽其所能地回答我关于他们的生活、工作、家庭、社会的各种问题，尽管那些问题似乎无穷无尽。其中，我特别要感激的是我30多年的老朋友胡延军。他精明干练，知识丰富，说话妙趣横生。他不但帮助我搜集资料，还和我一起讨论调查方法，这样我才得以进一步深化研究，扩展视野。如果没有下岬村民以及当地政府中不少朋友的帮助，我在过去11年里的追踪调查就会非常困难，甚至没法做到。

许多朋友和同事在百忙中抽出时间阅读了部分甚至全部的书稿，提出许多宝贵意见和建议。我在这里向他们致以衷心的感谢：Cameron Campbell、Myron Cohen、Deborah Davis、Stephan Feuchtwang、Maris Gillette、Susan Greenhalgh、Marjorie Goodwin、Stevan Harrell、Douglas Hollan、William Jankowiak、景军、William Lavely、James Lee、Bonnie McDougall、Jonathan Parry、Isabelle Thireau、Jonathan Unger、王锋、Rubie Watson和Martin Whyte。另外，我曾与Joseph Bosco、Karen Brodkin、蔡志祥、Linda Carro、郭于华、Lothar von Falkenhausen、龚小夏、Philip Huang、熊景明、Nancy Levine、廖迪生、Paula Paderni、沈原、孙立平和杨念群等在不同场合讨论本研究课题，并从他们的真知灼见中获益匪浅。我要特别感谢梁晓燕，她对中国社会的敏锐观察和许多独到见解都已融入本书之中。

在撰写本书初稿时，我很庆幸能为自己找到一个跨国的学术共同体。承蒙Francoise Sabban的盛情邀请，我作为法国高等社会科学学院（EHESS）的访问学者在迷人的巴黎度过了2000年的5月。我利用这一难得的良机与法国同行交流，听取他们对书稿的评论，同时还在巴黎北郊一间温馨的公寓里完成了本书的第八章。在接下来的6月，我访问了伦敦经济学院的人类学系，并在那里讲述了本书的两章；是热情好客的Charles Stafford帮助我实现了这一夙愿。2000年的欧洲之行还使我有机会访问莱顿大学汉学研究中心、阿姆斯特丹大学亚洲研究中心和牛津大学人类学研究所，并宣读本书各章的初稿。2001年，我还在北京大学社会学人类学研究所和中国社会科学院社会学研究所就本书内容听取国内专家学者的评论。我谨向这些研讨会的主人Leo Douw、Stefan Landsberger、罗宏光、马戎、Frank Pieke和所有参与者表示衷心感谢。他们的问题、建议和批评使本书增色不少，至于依然存在的缺点和错误，当然全部是我本人的责任。

斯坦福大学出版社请到两位在家庭研究上享有盛誉的学者为匿名审稿人，他们仔细地审阅了书稿，并提出许多有益的批评和建议。遗憾的是，我只能在此向他们表示谢意，因为我仍然不知道他们的姓名。

从1997年开始，斯坦福大学出版社的Muriel Bell女士就为本书的选题立项和编辑倾注了极大的热情，她的鼓励和专业支持伴随我完成本书。我要特别感谢Nancy Hearst女士，她一如既往地提供了最上乘的文字帮助，使得整个写作过程更加愉快。

第三章的一部分曾以“Courtship, Love and Premarital Sex in a North China Village”为题发表在The *China Journal*2002年总第48期。第四章的一部分曾以“The Triumph of Conjugality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village”为题发表在*Ethnology* 1997年第3期。第八章是根据我在*Etudes Rurales*2002年总第161—162期上发表的论文改写的；该文的题目是“Planning Birth: Changes in Fertility Culture in a Chinese Village”。我为这些学术期刊允许我在本书中使用上述论文材料表示感谢。

下列基金会提供的研究经费使本项研究得以顺利完成：the National Science Foundation、the Wenner-Gren Foundation、the University of California President’s Office（for its Research Fellowship in Humanities）、the International and Overseas Studies Program at UCLA，以及the Academic Senate of UCLA。洛杉矶加州大学人类学系的同事们共同营造了一个既团结和谐又充满灵气的学术环境；系主任Joan Silk和社会科学学院的院长Scott Waugh

大力支持我在2000—2001年集中精力写作。我谨借此机会向他们一并致谢。

最后，我特别感谢我的未婚妻梁蓓蒂。在1999年我们初次相遇时，我刚刚开始撰写第一章的初稿。此时此刻，在即将完成这篇序言之际，我正在期待着我们8月份的婚礼。来自蓓蒂的爱情和欢声笑语完全改变了我的私人生活，也使得过去的三年成为我最为愉快的写作经历。

2002年2月于洛杉矶

- 导论 中国家庭模式与私人生活的研究
    - 一、“合作社模式”与缺席的个人
    - 二、研究私人生活的新模式
    - 三、本书的结构安排
- 第一章 下岬村的经济体制、公众生活与社会关系
    - 一、村干部以及国家角色的变迁
    - 二、公共生活的起落
    - 三、亲缘结构与社会关系
- 第二章 择偶：独立与浪漫的年轻一代
    - 一、关于择偶的本土定义
    - 二、1946—1962年：年轻一代的独立自主趋向
    - 三、1963—1983年：集体化体制下的浪漫爱情
    - 四、1984年至今：改革开放以后的新发展
    - 五、介绍型婚姻中的爱情
    - 六、从自主到浪漫
- 第三章 性爱、情感及其语言艺术
    - 一、订婚后的恋爱与婚前性关系
    - 二、爱情的语言和姿态
    - 三、择偶理想的变化
    - 四、爱情的表达问题
    - 五、择偶中的浪漫革命
- 第四章 两性互动以及夫妻关系重要性的增长
    - 一、家庭结构的变化
    - 二、夫妻间的亲密关系与爱情
    - 三、家庭劳动分工与家庭决策
    - 四、家庭内部性别角色的重新定位
    - 五、大家庭的民主化
    - 六、家庭关系的结构性变化
- 第五章 私人空间与隐私权
    - 一、老宅子的空间安排

- 二、80年代以来的装修热
- 三、内外之别与家庭隐私权
- 四、个体成员的私人空间
- 五、空间格局与人际关系
- 六、下岬村个案与隐私权观念

- 第六章 家庭财产与个人财产权利
  - 一、提前分家与“从父居”的消亡
  - 二、系列分家方式的影响
  - 三、彩礼与遗产预支
  - 四、彩礼支配的变化
  - 五、新娘在彩礼交换中的角色
  - 六、从礼物到预支的遗产
  - 七、个人权利的上升与父权的衰落

- 第七章 老人赡养与孝道的衰落
  - 一、老人的生活状况
  - 二、虐待老人与代际冲突
  - 三、关于代际互惠的争论
  - 四、父母防老的措施
  - 五、孝道的衰落
  - 六、无效的法律与自相矛盾的意识形态
  - 七、沉默的公众舆论
  - 八、信仰世界的倒塌
  - 九、经济剥夺与无情的市场逻辑

- 第八章 人口政策与新型生育文化
  - 一、计划生育20年
  - 二、个人选择与生育模式
  - 三、新型生育观的出现
  - 四、性别因素：妻子地位上升的影响
  - 五、社区因素：村风的作用
  - 六、从人口控制到计划生育

- 结论 国家、家庭与个人
  - 一、家庭的私人化
  - 二、自主性、情感、欲望与无公德的个人

- 三、情感、欲望、消费要求
- 四、社会主义国家与私人生活转型的悖论
- 五、关于国家作用的争论
- 六、个人的崛起与国家的关系

导论 中国家庭模式与私人生活的研究

1990年夏天，下岬村一位46岁的村民胡延军写了一首诗来描绘他心目中的理想家庭：

家乃宙斯赋予之和谐整体

孕天伦之乐

乃幸福之源泉

温暖之象征[1]

就在那年，胡延军翻修了房子，又改造了院子，在院门旁造了堵纯粹用来装饰的2米×2.5米的临街墙。之后，他让当地的画工将这首诗刻在了墙上。占据了整整半面墙的，是一个巨大的“家”字，其下刻着那首诗，黄的底色衬着鲜红的大字，还加上了蓝白相间的花边。胡延军的本意，是将他的家庭理想铭刻在外，用以教育子孙后代，告诉他们家庭在人生中的重要性。这是他多年的心愿。竣工之后，这堵墙、墙上的诗句，以及他的新院子，成了下岬和临村的一道风景线。

1988年之前，胡延军曾多年担任下岬村的领导。他有很强的领导能力，恐怕也是村里最有权威的父亲；他家境富裕，三代十口同堂，包括两个儿媳妇和三个孙子孙女。在上世纪60年代初那些困难的日子里，胡延军连中学也没能上完，但是他却喜欢读书，也爱动动笔杆子。他写了好几十首诗和不少短文以表达他的情感和人生观，并将诗文结集后散发给儿孙与亲友。胡延军对家庭生活中的情感与精神世界尤其关注。他告诉我说，他不仅经常就家庭生活中的重要议题开全家会议，而且还在闲时特意同他两个已婚的儿子一起看电视，听音乐，打麻将。他最得意的是，在1991年春节期间，他将家庭成员从城乡各处召集到一起办了一个家庭春节晚会。

那天来的有40多人。家宴暨晚会从7点开始，直到凌晨2点才结束。一晚上大家又笑又闹，人与人之间亲热得不行。胡延军的孩子、侄子、侄女等一批年轻人事前已经准备了许多小节目，他们说笑话，唱歌，朗诵诗歌，让大伙儿高兴。胡延军还专门让他那在外地上中专的19岁女儿评评家里每个人的长处和短处。不过，在评到自己父亲的时候，她说当爹的对妈妈不够好，让在座的人都吃了一惊。胡延军后来回忆道，他女儿说：“在我的记忆中，你没事从来不跟妈说话。你吃完饭就跑去和朋友、同事消磨时间，而不和妈在一起。”女儿的批

评吓了当爹的一跳，却让当妈的流了眼泪。胡延军当时无言了片刻，但那以后，的确在妻子身上多花了点时间，这是他好多年都没有做过的。村里人都很羡慕他，因为大伙儿都觉得应该下点功夫来促进家庭和睦，增添生活乐趣。

值得注意的是，胡延军与他的乡亲们都把家庭看作是实现个人幸福的地方，而且家庭成员之间的情感是维系家庭的主要途径。同时，他们还相信理想的家庭幸福可以通过家庭成员之间努力增进相互的理解和感情来实现。换句话说，在村里人的生活经验以及对未来的期望中，个人幸福都是一种值得努力追求的理想——胡家的新年家宴以有点戏剧化的形式道出了这种向往。胡延军家的故事包含了两重重要的意义：一是在家庭生活中个人幸福的重要性，二是每个个体本身的重要性。在现有的中国家庭研究里，这两重意义都没有得到应有的重视。

---

[1] 胡延军对我不经意地提到，他从某些地方读到过类似的表达，不过是他用了这些话来形容家庭。我问胡延军为什么用宙斯这个希腊神的名字，他对这个词的原意感到吃惊，说他以为那就是宇宙的意思。

一、“合作社模式”与缺席的个人

本书目的在于研究中国农民的个人的私生活。学者们早就指出过，家庭在中国社会里的重要性怎么强调也不过分，因此对家庭制度变迁的研究也就成了研究中国的学者们长期关注的重心。除了早期关于中国家庭的一些宏观调查之外（见Lang, 1946; Levy, 1949等），还有大量有关中国家庭制度与家庭生活的民族志。不过，许多这一类的描述都是在研究中国宗族及亲属关系的框架中进行的。[1]

在对中国家庭制度的研究中，最有影响的是所谓“合作社模式”（the corporate model）。根据这一模式，中国家庭是由完全理性的、明白自己利益之所在的成员所组成的经济单位，其特点包括整个家庭共同的财产与收支计划，所有人的收入都必须统统投入家庭的大锅里，不得单独开小灶。家庭共有财产是制约每个家庭成员的主要途径。中国家庭制度的主要特点，就在于它作为经营单位所具有的能力与弹性，因此得以最大限度地调动家庭的人力物力，并最好地利用外部的机会。按照这一模式的解释，中国家庭结构的不同形式以及变化最终都是由以经济利益为导向的家庭合作社来决定的（see e.g., Baker, 1979; Cohen, 1970, 1976; 费孝通，1985［1947］; Freedman, 1979; Gallin and Gallin, 1982; Harrell, 1982; A.Wolf, 1985）。

迄今为止，Myron Cohen在1976年出版的著作依旧是这方面最具影响的权威著述。他在书里提出了一个非常重要的研究框架，通过这个框架可以看出中国家庭发展中的各种合作模式。Cohen指出，中国家庭包括了三个组织性要素：财产、经济、群体。在不同的情况下，由这三个因素组成的家庭结构可能千变万化，特别是决定已婚弟兄是同住还是分家则因时势而异（1976）。Cohen理论的重要性在于，它一方面指出了合作社模式的问题，另一方面又补充了该模式的不足。Cohen还批评了“农民愚昧”这种当时流行于中国上层社会与部分西方学者中的说法，强调指出了农民的精明与善于经营。他在后来的著作中对此还有进一步的发挥（Cohen, 1993）。

另外一本重要著作是Margery Wolf对台湾农村妇女的开拓性研究。这一研究打破了原来中国家庭是个和谐整体的神话。Wolf揭示了中国家庭内部的复杂性，指出妇女在家庭内利用各种资源，努力争取自身权益，形成了家内有家的现象（她称之为“子宫家庭”，1972）。这种家中家建筑在妇女之间的感情与相互忠诚之上，并且随着其中人员的死亡而消失。这一理论首次挑战了中国家庭的合作社模式。

到了80年代，女权主义学者重新从性别研究角度去考察家庭，为理解中国家庭的变迁与妇女解放提供了新的视角。这些学者提出，虽然社会主义革命对传统婚姻习俗与长幼关系进行了一番变更，但是却并没有实现国家承诺的性别平等与家庭改革，因为父权制的影响依然根深蒂固（K.A.Johnson, 1983; Stacey, 1983; M.Wolf, 1985）。Judd在当代农村改革的背景下重新考察了国家与家庭变更的关系，特别是着重研究了权力与性别的关系（Judd, 1994）。不过，女权主义研究尽管重视妇女的生活经历，但却从来没有挑战过在学术界占主导地位的中国家庭的合作社模式。

最近许多研究非集体化之后家庭制度变化的著述都着重强调家庭劳力在农村经济中不断增加的重要性。这些研究揭示了家庭行为中各种复杂的模式，反映了地方经济、民俗文化、海外联系、地方历史、国家政策等各种因素的影响（请特别参见Croll, 1987; G.Johnson, 1993; Harrell, 1993; Huang, 1990; Lavely and Ren, 1992; Selden, 1993）。然而，受合作社模式影响，多数研究人员仍然聚焦于家庭规模与结构的变化。有些研究注意到了年轻夫妇追求独立自主的倾向（参见Cohen, 1992, 1999; Selden, 1993），但是家庭核心化以及某些重要的习俗，例如婚姻、婚后居住、家庭分割等模式的发展变化依然是衡量中国农村家庭变化的主要指标（参见Davis和Harrell在1993年一书中的文章；不过Whyte在1995年的文章是例外）。

在学术研究的另外一个领域里，合作社模式被用来解释华人社会近年来开始于中国台湾、香港及新加坡再扩展到中国大陆的经济起飞。过去学术界普遍认为，中国的家庭模式由于强调合作性质而阻碍了经济发展。这一观点受到了挑战（Berger and Hsiao, 1988; Redding, 1990）。如今，一些学者将过去中国经济未能起飞的原因归结为国家不合理的错误政策。他们认为，一旦那些拦路虎被搬走，中国家庭模式有利于经济发展的方面便立即显现了出来（Greenhalgh, 1990; Harrell, 1985; Wong, 1985）。[2]介于二者之间的观点是，中国的家庭模式既包含了对经济发展的有利因素，也包含了不利因素，而外部的力量与体制决定了是积极的还是消极的因素在家庭农业和家庭企业中起作用（Whyte, 1996）。[3]

从这一角度出发，Susan Greenhalgh新近发表的关于中国家庭企业的论文特别值得重视。她通过揭示中国家庭的政治因素，开始逐步解构合作社模式。她指出，所谓当代家庭企业的合作倾向其实是在某种特定的国内外政治经济结构下对传统的重新利用，因为那种特定的政治经济结构将企业家创业的途径限制在家庭之内。而那种上下有序、相互扶持的家庭与其说是一种现实，还不如说是一种深藏着性别

与各代人之间严重不平等的政治结构（Greenhalgh, 1994a）。

总体而言，尽管合作社模式偶尔会遇到一些挑战，但是目前绝大多数的研究都高度强调中国家庭的合作特性，特别是家庭在应对社会变迁时所显现的“集体行动方式”。结果，中国家庭的公共层面，也就是经济、政治、法律层面，吸引了大多数学者的目光，但是其私人生活的层面却往往被忽视。在上面提到过的有关合作社模式的所有论述中，没有一个关注到家庭生活中的个人经验。Rubie Watson在评论Stacey 1983年的著作时，很有见地地指出：“作为一本研究家庭的著述，我们从中见不到多少关于家庭生活内部关系的描述。”这种批评也适用于许多直接或间接应用合作社模式的著作。在这些著作里，行为规范、国家政策等远比个人生活体验重要。结果是，在对中国农村家庭的学术研究中，我们看不到多少个人的角色与作用。我们了解到的家庭，更多的是一种抽象的制度，而不是个人的生活场所；我们所知道的家庭演进，更多的是制度性的变迁，而不是家庭生活的变化；我们所看到的家庭模式，更多反映的是城市而不是农村。[4]

当然，合作社模式在描绘中国传统家庭上极为有用，它所总结的许多概念仍旧适用于今天的中国社会。我的研究也从中得益匪浅。不过，我在11年里经过大量的实地考察之后逐渐发现，合作社模式无法解释家庭生活——尤其是当代家庭生活——中一些极为重要的领域。在当代家庭生活里，如果说每个个人都将家庭利益放在个人利益之上，这起码已经很牵强。如今，在人们每天的来来往往中，个人的情感、欲望、自由已经变得非常重要，没有多少人再会为大家庭而牺牲个人利益了。

同时，家庭本身也是一种文化建构。按照Stephanie Coontz的说法，家庭是“一种‘必要的社会幻象’，这种幻象告诉人们为什么在权利义务上的社会分工是自然的、正确的”（1988: 14）。因此，一种新的家庭观念的出现，将重新规范人们在家庭中的行为方式，并且改变家庭制度本身。所以，仅仅关注人们对经济利益的追求便无法有效地解释家庭生活变化中的方方面面，包括个人在家庭内部对特定的亲密人际关系与隐私权的要求。在今天的中国，这种情况尤为明显。因为自80年代以来，人民的生活水平普遍提高，许多人可以根据理想而不是最基本的需求来安排自己的家庭生活。例如，下岬村的胡延军试图实现的那种亲密家庭就与过去我们所理解的那种家庭有相当大的差别——印象中的传统家庭总是上下尊卑，长幼有序，分工合作。所以，在研究私人生活时，我们亟需一种新的理论模式来取代过去的合作社模式。

[1] 可以参考的著作包括Baker, 1979; Freedman, 1966; Fried, 1953; Gallin, 1966; Harrell, 1982; Pasternak, 1972; R.Watson, 1985; Wolf and Huang, 1980。C.K.Yang 1959年的著作全面地概括了共产党革命在50年代初期对农村家庭的影响。

[2] 另一方面的情况是，中国家庭本身也在发生变化（参见Parish and Whyte, 1978; Whyte, 1995; Yan, 1997）。随着这种变化，家庭成员的私人生活也经历了改造的过程。

[3] 在中国家庭的合作社模式与西方社会科学中关于家庭变革的结构功能理论之间存在着密切的联系。结构功能理论的创始人主要包括Talcott Parsons和William Goode（参见Cheal, 1991: 4-7）。结构功能理论认为，任何主要的社会制度的目的，不但在于保证个人的利益，而且要推进那些个人所依赖的社会的利益。家庭作为一种社会制度，不仅对于家庭成员来说起着关键作用，而且对于整个社会来说都至关重要。因此，家庭与社会之间的融洽一直是讨论家庭变迁与社会发展之间关系时的核心主题。最值得注意的例子是William Goode的说法。他认为，工业化与都市化导致了从大家庭到核心家庭的转变（1963, 1982）。如果希望了解近年来关于家庭制度及其在各个文化与民族中的形态的最系统的研究，可以参考Stevan Harrell在1997年发表的著述。

[4] 有关都市家庭的研究通常比对农村家庭的研究更为注重个人，请参考下列著作：Davis-Friedmann, 1991［1983］; Ikels, 1996; Jankowiak, 1993。

二、研究私人生活的新模式

胡延军和下岬村的农民用他们自己的观点与生活经验向我揭示了合作社模式的不足之处，同时我还受到Philippe Aries与Georges Duby合编的《私人生活史》一书的启发，因此希望能够为研究中国家庭找出新的理论模式。Dudy认为，私人生活的历史是一个前人未曾涉及的研究领域。他写道："我们研究的起点，是在任何时候、任何地方，公众与私人领域之间都存在着一目了然的区别——公众领域对周围开放并且要服从于当地政府的权威。"（l987: viii）然而，在这本长达五卷的巨著里，所有的实例研究都在西欧，主要在法国。当该书的作者与编辑遍寻史籍时，他们日渐发现，传统上作为社会共同体的附属物的西欧家庭，在18世纪逐渐成为私人生活的主要形式，而到19世纪更进一步从公众领域中分离了出来。"家庭成为一种前所未有的事物：它是人们逃避外界干扰的避风港，是情感的寄托，也是一个在任何情况下儿童都占据中心位置的地方。"（Aries, 1989: 8）[1]

在阅读这本书的过程中，我受益最大之处是对私人生活的双重变化有了基本的理解。首先，过去在许多社会里仅仅作为一种生产与再生产的社会制度的家庭，如今逐渐演变为私人生活的中心以及个人的避风港。其次，在家庭成为私人圣地的同时，家庭内部的个体成员也开始有了自己独立的私人生活，因此，私人生活一词便具有了家庭与个人的双重含义。Antoine Prost在分析隐私这一观念在法国如何从上层阶级传播到社会生活各个层面时解释得最为透彻。他描述了现代家庭本质的变化之后作出了这样的结论："事实上，家庭已经不再是一种重要的制度。家庭的私人化逐步导致了它的非制度化。社会朝着一个所谓'非正式家庭'的方向发展。与此同时，在家庭内部个人也赢得了有独立私生活的权利。私人生活因此具有了两种相互关联的形式：家庭的私生活之内又有个人的私生活。"（1991: 51）

接下来的问题是：在当代中国农村，家庭是否同样是私人生活的圣地呢？或者说，中国农民在家庭之内是否也有他们的个人私生活呢？1949年以前中国农村的家庭也许的确是一种着眼于特定社会功能的制度，家庭成员在家内基本没有私人生活（对这种说法姑且存疑），然而在讨论到当代农村家庭的时候，我对上述问题给予完全肯定的回答。本章开头提到的胡延军的例子就是很好的明证。

在对下岬村进行了多年实地考察之后，我可以有把握地作出这样的结论：虽然在中国农村推行的全面的社会主义改造并没有如期产生出新的社会主义家庭模式，多年的改造却在家庭关系与观念上带动了

重要的变化，包括年轻一代独立程度的增加、老一代权威的下降、青年妇女在家庭人际关系中的活跃角色，等等。另外，在集体化时代出现的爱情、自由恋爱、夫妻自主、个人财产等观念，自80年代以来在家庭生活中日益重要。集体化与其他社会主义实践使得家庭不再担当过去的许多社会功能。结果是，中国农村的家庭本身被私人化并且不再主导社会生活。这种倾向在人民公社解体以后依然持续，因为非集体化只不过是回过头来推行家庭农业，却没有复兴原先的家庭式社会生活。因此，类似于西欧发生的私人生活的双重转型也在这里出现，亦即在家庭成为私人生活圣地的同时，家庭内部的个人也更多地具有了自己的独立性。[2]

本书对私人生活领域的定义参照了法国历史学界的用法，指的是在理想状态下既不受公众监视、也不受国家权力干预的那部分个人生活。私人领域实现的关键仰赖于家庭，因为家庭以有权对外关闭、自成一体的特性保护其个体成员不受国家权力的侵犯（亦可参见Moore, 1984）。本书的主要议题之一就是要探讨中国的集体化在打破了传统以血缘关系为基础的社会等级时，是否也同时创造了集体的对立面——具有自我意识的个人；同时也要探讨当国家在农村中重建公众领域时，又在多大程度上对私人领域重新作出了界定。

如果要考察这些变化，就必须发展出一套关于私人生活的理论。新理论与过去的合作社模式不同的地方在于，它必须使研究者能够从个体行动者的角度来研究家庭变迁，并且深入探究过去被忽略的题目，例如个人情感、欲望、亲密关系、隐私、夫妻关系、主体性以及社会性的新形式。不过，发展这样一种新理论的第一步是将注意力从集体的道德话语转向个人在当地生活中的道德体验。

Arthur Kleinman曾就这点作过精辟的分析。他指出：“道德体验总是个人在特定的本土世界内的实践经验，这个本土世界是个包含着特定文化、政治、经济意义的空间。”（1999: 365）相形之下，道德话语则是基于普遍原则以及用抽象的语言就各类价值进行的争辩，人们在这里追求的是普遍通用的标准。[3]虽然Kleinman夫妇在他们的研究中肯定特定性的道德体验与普遍性的道德话语都非常重要，但他们自90年代初期以来就一直在倡导一种关于个人道德体验的民族志研究。他们指出，道德体验是人际之间能够感受到的交流、协商、争辩等种种交往方式，是“在地方道德世界里人际间主体性的沟通”（A.Kleinman and J.Kleinman, 1991: 277；另参见Kleinman, 1999: 358-359）。

受上述理论的启发，我在本书中也将私人生活看作一个道德过程，这一过程是存在于地方道德世界中的人际间的相互关系与交流。

因为人们并不总是将家庭放在个人之上，研究家庭生活的新的重心也应该是个人的生活体验。这一点一直为中国家庭研究的合作社模式所忽略，因此它应该是关于私人生活的新理论的出发点。

从方法论的角度看，研究农民私人生活的最佳途径之一便是近距离参与式的民族志深度描写研究，因为这样可以“使得研究者进入研究对象在当地生活的道德体验过程”（Kleinman, 1999: 413）。在医学心理人类学中开始的以个人为中心的近距离民族志研究已经开始影响到相关的领域，例如生物医学、文化研究等等（Hollan, 1997, 2001；以及Kleinman, 1999）。Douglas Hollan一直极力主张以个人为中心的民族志研究，他指出，Robert Le Vine（1982）首次采用了个人中心的民族志这个词来形容近距离描述与分析人类行为、主观经验以及心理过程的方法，其核心是强调个体的重要性。“个人中心的民族志研究主要着眼于个人以及个人的心理与主观体验如何形成了社会与文化程序，以及个人的心理与体验如何受那些程序的影响”（Hollan, 1997: 219）。

在某种意义上，采纳近距离、个人中心的民族志研究是向传统的回归，也就是传统上那种基于特定地点的某个社区进行长期而仔细的田野作业之后，对日常生活作出详尽描述的民族志。但是，与传统方法不一样的地方在于，当代研究主要着眼于个人体验以及个人的主体性，而不是社会结构与文化规范。而这也正是本书所要达到的目的。

在研究过程中，我的主要体会之一是个人中心的民族志研究极为依赖在一个固定的地点作长期反复的田野调查，以及对当地的历史发展作深入研究。我在本书前言里已经提到，20世纪70年代我曾在黑龙江省的下岬村生活过7年；自1989年以来，我又在那里进行了7次田野调查。在前两次调查中，我重点考察礼物交换行为与社会关系网络。不过自1993年至1999年，私生活领域中的个人体验便成了我的主要研究对象。在与村民交往中，多数时间里我都和他们谈到他们现在的私人生活。出于面子、谦逊等方面的原因，下岬村村民和其他地方的人一样，不太愿意透露他们与家人亲密的细节，不大肯评说他们对家里人和其他人的好恶，也不爱谈自己生活中的成败。[4]村民和研究者双方都得花费大量时间、付出大量努力才能彼此取得信任与理解。1只有在那之后，我才有机会观察到更多现实生活中的喜怒哀乐，并且从我的调查对象那里得到更多关于他们道德体验的表白。显然，调查对象有时候故意说假话或者提供假消息，特别是在涉及敏感的私生活问题时更是如此。反复性的田野调查可以减少这方面的误导，因为在前一次谈话中撒谎的人，在以后的多次交谈中也许就会说实话。

比如，在1991年的调查中，一位在70年代坠入情网并且不顾家里反对和情郎结婚的妇女矢口否认她这段恋情。她甚至编造了一套她父母安排包办婚姻的说法。她还特别对我强调，在婚前她对丈夫并没有特别的感情。事实上，我和这对夫妇70年代在一个生产队里干活，所以也是他们的关系的见证人之一。只是到了1998年，在我第五次和她长谈时她才承认，自己当时的确坠入了情网，并且饶有兴味地回顾了往事。她之所以那一次对我敞开心扉，是因为我们聊起当代青年谈恋爱的变化。她提到许多年轻人不守规矩，比如她自己的女儿，没结婚就和别人发生关系。那天之所以会说到年轻一代的两性关系，是因为我去看她的新房子，特别是新装修的卧室和卫生间（见第五章关于家庭空间变化的部分），我们本来是有意要讨论室内装修的问题。

更为有趣的是，她说出来的故事和我以前听到的各种版本（包括70年代的版本）还是有许多重要的区别。要知道，如果不明白各方面的人对这件事情的不同讲述，我便无法完整理解这位妇女在这件事上的道德体验。仅仅出于这个原因，在同一地点作长期反复的田野调查，其好处便显而易见。

另外，田野调查对于研究者本身来说也是一次道德参与的过程（见Kleinman, 1999）。研究者一再生活在调查对象的本土世界里，在那里考验自身的道德观念。研究者越是频繁地下到实地，与研究对象越是相处得深入，便越感到有责任在研究中如实反映他们的道德体验。结果是，研究本身也就越严谨。要知道，一个人只有通过自己的道德体验才能切实体会他人的道德体验，就好像礼物只能用礼物来偿还一样。

Hollan指出，在个人中心的民族志研究里有三类研究方法：强调个人主观经验的叙述，就研究对象的行为以及利害关系进行的参与观察，以及对深藏不露的生活体验所作的类似于将心比心式的诠释（Hollan，1997，2001）。每种方法都各有千秋，因为生活经历实在无法等同于生活体验。“无论我们对一个人的生活经历了解得有多么详细，如果不问他们自己，我们永远也无法确切知道这个人是如何体验某个事件的。”（Hollan, 1997: 227）在我看来，研究个人情感体验的最佳途径是在研究地方生活与历史发展中结合上述三种方法。我坚信，在上面提到的例子中，如果我没有向那位妇女问到她的新房子里那间单独的卧室，我们就不会谈到她女儿在性方面的行为态度，她也绝对不会向我坦白事隔20多年的旧日恋情。而如果不是我自第一次田野调查以来就反复和她聊天，上面所有那些事都不会发生。

本书是我在考察中国家庭与私人生活过程中采用个人中心的民族志方法所作的尝试。事实上，我仅仅是朝这一方向迈出了半步，因为

我将农村家庭同时作为社会制度与个人避风港来观察。也就是说，我在批评合作社模式的同时，也在利用这一模式。贯穿全书的主题之一，是家庭从社会制度向个人避风港的转型，或者说，是私人性质家庭的兴起。不过，在家庭的合作性质下降之际，私人家庭却依旧在成形之中。对于在年龄、性别、个性等方面千差万别的每个个体而言，这种新式家庭对于个人私生活的重要性也同样千差万别。正如James Watson指出过的那样："在田野调查中，人类学家要与研究的对象同住同行。"（1997: viii）我的调查对象已经走出多远，我也只能亦步亦趋地走多远。这便是我徘徊于合作社模式与私人家庭模式之间的缘故。[5]

---

[1] 有关这类家庭变迁的详细资料和讨论，可以参考《私人生活史》的第三卷《文艺复兴时代的情感》（Roger Chartier, ed., *History of Private Life, Volume III: Passion of theRenaissance*, Belknap Press, 1989）。

[2] 正如Martin Whyte（1992: 320）指出的那样，今日中国农村家庭生活中的许多变化其实并非始自于经济改革，所以我们不应该将集体化时期与后集体化时期看作是截然对立的两个阶段。这也是本书将50年来家庭生活的变化与延续作为一个整体来研究的原因。

[3] 作为参考，我们可以比较Kleinman有关道德话语和道德体验的二元论与Pierre Bourdieu对正式的亲属关系与实践的亲属关系的区别。Bourdieu认为，正式的亲属关系指的是亲属集团里面抽象的标准与规则，而实践的亲属关系则是将那些抽象的规范转化成为生活中亲属之间的日常交往方式。虽然正式的亲属关系的功能是在于为社会建立一种被认可的结构，但个人都是通过实践的亲属关系来在日常生活中达到社会目的的（1977: 33-38; 1990: 166-187）。

[4] 显然，访谈对象在涉及一些有关隐私的问题时会感到勉强，比如谈到收入、存款，还有一些丢面子的事，例如家庭矛盾。有些村民看问题的眼光与学者的角度截然不同，这时往往能从他们那里得到最有价值的信息。最典型的是关于男女平等的话题。村里的妇女几乎无一例外都同意男人在公共事务中应该负更多责任，尽管事实上有许多妇女在公共生活中非常活跃。另外，许多妇女在家庭中比丈夫更有权，但是多数人都不肯承认这一点。这里面的原因都在于她们要给自己的男人留面子，这是传统家庭观念在起作用。因此，在与一对夫妻一起谈话时，妻子往往会强调自己是个贤妻，从来都听丈夫的话，旁边的丈夫则对此不作评论。但是如果要向邻居或者亲戚打听一下，通常能发现情况恰好相反。所以，在和这位妻子进行第二或者第三轮谈话时，我就会提起这点。我会和她谈起她家里发生的某件事，比如夫妻争吵或者家庭庆典等等，这时她就会告诉我她在其中作了什么决定，为什么她会希望按照自己的方式安排。在多次的实地调查中，我一再遇到类似的情况。在过去11年里，经验告诉我，一个真正顺从的妻子在谈到男女平等问题时首先就会感到不自在。对于男人也是如此。通常只有那些在别人看来是在家里说一不二的丈夫，才会满不在乎地说自己家里是老婆掌权。我一般都会从反面来判断这些回答，起码也是抱怀疑态度，之后再通过非直接的途径去查证。过了几天、几个月甚至几年之后，我会从完全不同的角度再和这些对象谈到同样的话题。

[5] 相关的论题就是如何看待变化。严格地说，变化与延续是不可分割的。没有任何一种社会制度可以从一种形态转变到另一种毫无联系的形态。换句话说，在变化发生的每个时刻，总存在着没有变化的因素。在我的研究里，我倾向于注重新发展。的确，传统式的家庭因素依旧存在，比如主干家庭的结构形式、男性继承制度，以及许多婚姻中个人情感的缺乏。但总的来说，我更着重于那些已经发生和正在发生的变化，因为它们体现了目前变化的趋势以及未来可能发展的方向。

三、本书的结构安排

第一章：纵观下岬村这一本土社会道德世界的变化。我首先考察当地的政治经济体制，着重于村领导的作用以及国家政策在地方上的体现。之后我将仔细考察公共生活中的主要方面，包括社会交往、道德观念、政治参与、公共物品分配等等，并且将回顾当地的宗族组织和社会网络。在整本书里，我会通过研究不断显示，在过去半个世纪以来这三个层面上的社会变迁推动了私人家庭的双重转型。

第二章：考察的是私人家庭的浪漫序曲，即农村青年择偶过程的变化。通过对近500个案例的分析，我们可以看到50年来爱情的发展史。到了90年代末，择偶的关键争议已经从过去的父母包办婚姻转变为个人对爱情的体验。

第三章：具体地研究了这一转变过程的各种细节。我追溯70年代时允许订婚男女在规定的时间与空间内单独相处的新习俗，并由此考察了婚前性关系如何日渐普遍。婚前性关系显然对促进双方感情的发展起了重要作用。而当地的爱情表达方式和理想对象的标准的变化，也显示出在选择对象中无论是在理想上还是实践上都发生了一场浪漫革命。这两章也批评了那种认为中国农民既没有兴趣也没有能力如城市人一般追求爱情的观点。我认为学术界应该对农民的情感生活多加注意。

第四章：家庭关系的结构性变化。在这种变化中，夫妻关系开始取代传统的父子关系在家庭中占主导地位。本章考察了夫妻关系的三个方面：爱情、分工与决策、性别角色重新界定。无论是核心小家庭还是传统大家庭，横向的夫妻关系已经日渐取代了纵向的父子关系而成为家庭的轴心。与此同时，家长的权威日渐下降，过去在家庭中地位低下的妇女与年轻人开始有了自己的独立活动空间。故而，夫妻关系重要性的上升成为中国家庭转型的转折点。

第五章：私人生活与家居环境的变化。私人生活的变化也反映在下岬村村民装修改造住房的方式上。本章考察了村民在装修过程中如何根据家庭关系的变化来重新安排住房空间；同时也考察了新的空间安排如何反过来影响了家庭成员之间的关系。结果是，“隐私”在当地的语言里获得双重含义，即家庭的隐私与家庭内部个人的隐私。这也就改变了过去家庭内部的关系。

第六章：考察家庭财产分割过程中三种相互关联的习俗沿革及其

在彩礼上体现出来的巨大变化。这些新习俗显示了自集体化时代开始的财产权利方面的个人意识的觉醒与发展，同时也揭示了瓦解农村家庭组织的合作结构的另一主要动力。私人生活转型呈现的并不总是一幅美好的画面。在这个过程里，充满了困惑、愤怒、绝望，以及人们在情感与物质方面的损失。总体来看，已经有几代的父母逐渐失去他们的权力、威望和在家中的地位。

第七章：考察了老年人的生活状况以及45岁以上的父母中对晚年境况的重重忧虑。老有所养、幼有所恃的传统相互赡养机制已经被新的道德逻辑与交换关系所取代。在应付这一变化时，父母一辈找出了各种办法来积蓄防老，传统的孝道也就有了根本性的改变。

第八章：所要讨论的内容为，传统孝道被动摇是新的生育文化出现的根源之一。的确，无论在城市还是农村，计划生育政策都是国家重新塑造家庭结构与家庭生活的重要途径。但是，民族志研究显示，农民并不仅仅是国家严格的计划生育政策的消极受害者。事实上，从一开始，农民在应付国家政策上就八仙过海，各显其能。对付的手法包括直接抗命、软磨硬泡等等之类，但同时也有人接受了新的生育观念。在本章分析的个案中，最值得注意的是大约20对选择只生一个女孩的年轻夫妇。我还探讨了新的生育观出现的社会文化原因。

在全书结论里，我首先回顾了本书的主要议题，包括父权衰落、青年自主权上升、爱情与亲密关系的发展、夫妻关系重要性的增加、隐私观念的兴起，等等。我认为，在过去半个世纪里，农民的私人生活经历了双重的转型：私人家庭的崛起以及家庭内部个人私生活的普遍出现。这一转型的核心在于个人作为独立主体的兴起。虽然家庭规模的缩小以及家庭结构的变化也很引人注目，但是远不及个人之兴起重要。这就凸现了书中的两个基本主题。

第一个主题是作为独立主体的个人的出现与发展。我仔细考察农村青年尤其是青年女性在家庭制度转型中扮演的角色，并进一步分析体现农村青年主体性的三个主要方面：自主性、情感生活、欲望。然而，由于新兴的主体性强调的多是个人权利与利益，而不重视个人对他人的义务，所以这种个人主义是扭曲的。换句话说，这样的个人不具备公民的基本道德素质，因此是无公德的个人（uncivilized individual）。

这又引到了第二个主题，就是国家在私人生活的转型以及个人主体性形成中所起的重要作用。半个世纪以来，国家政策一直是推动家庭与当地道德观变化的主要动力。从50至70年代，政府一直鼓励青年向家族势力与父权挑战。年轻人在私人生活中获得了越来越多的独立

性，但同时在公众生活中却完全依赖于集体和国家。80年代以后，国家减少了对人民私生活的干预，同时国家的突然撤出也留下了巨大的社会与道德真空。也正是在这种情况下，个人在一些方面得到了前所未有的发展机会，而道德真空也很快被铺天盖地的消费主义以及发达资本主义社会中的其他实用价值观所填补。如果我们认真分析整理一下全社会的私人生活领域的发展，就会发现有多重因素造成了80年代以来个人利己主义的迅速膨胀以及无公德个人的形成。这些因素包括公众生活的退化、社区权力几近真空的状态，以及市场经济竞争中日益严重的弱肉强食。

无论如何，私人领域的转型不可避免地要与公众领域以及整个社会的转型相关联。在许多情况下，前者甚至是对后者的回应。因此，本书将以对当地道德世界的详尽调查为开端，因为那是村民们的公众生活与私人生活的共同基础。

第一章 下岬村的经济体制、公众生活与社会关系

自1989年以来，我就一直在黑龙江省下岬村做田野调查。下岬在哈尔滨市南面大约50公里处，离所在的县城25公里，是个以种植玉米为主的农业村。60年代以前，该村只有北面是耕地，东、西、南三面均被沼泽地环绕。70年代时，这些沼泽地被开垦出来种植稻谷。下岬与邻近的各个村庄相隔1至3公里不等。南面5公里就是黑龙江省与吉林省的界河拉林河。在历史上，这里夏季常常发洪水，村里地势低的耕地总是受威胁。70年代建设的水利网解决了这个问题。在没有洪水威胁的情况下，下岬有着极其肥沃的黑土地。

与关内的农村比较，下岬村的历史非常短，只有大约100年。其实，整个县城也只有这么短的历史。在19世纪以前，这里一直没有人定居。清朝允许人们前来定居之后，下岬的第一批移民在19世纪开始建房居住。这块地方后来就成了下岬村的中心。下岬在20世纪30年代正式成为行政村。从那以后，村子规模不断扩大。集体化时期，下岬村被设为下岬大队，内分4个生产队，非集体化之后它又还原为村。根据1998年夏天的统计，村内有381户，共1492人。[1]

不过，对于这里的村民来说，下岬村的意义远远不止于其行政功能。这里也是他们生存的精神空间，是他们的本土道德世界。借用Kleinman夫妇的话，在这个世界里，“权力、地位、威望、物质资源、民族认同、社会秩序等等生存的基本要素得到了确实的体现。由于涉及人们的根本利益与价值体系，所有社会行为都与道德有关。”（A.Kleinman and J.Kleinman, 1997: 102）。我在这里不打算对当地的精神道德世界作总括性的论述，而是要集中描述下岬村中与私人生活有关的三个方面（如果有兴趣了解其他方面的情况，参见Yan, 1996: 24-38）。我将首先考察下岬的政治经济体制，而且会主要集中在村级领导以及国家政权对本土世界的介入这两个问题上。之后，我将描述当地的公共生活，并追溯过去半个世纪以来它在社会生活、公共道德、政治参与、公共物品分配等方面的变化。在第三部分，我将讨论当地的亲属组织以及社会关系，因为它们是1949年以后当地最主要的社会自组织形式。

---

[1] 作为行政村，下岬村有大约400户人家，其中包括邻近的一个小自然村。不过，我的研究对象只限于下岬自然村的人。

一、村干部以及国家角色的变迁

1949年以前，下岬的土地所有权集中在少数几家满族地主与汉族富农手中。村里只有不到25%的耕地为自耕农所有。大部分村民以给地主当长工或打短工为生。[1]1946年至1947年间，黑龙江南部被解放，下岬村也因此在建国三年之前就提前开始经历了那场翻天覆地的社会变革。

1946年，下岬村一带开始了土地改革运动。在这次革命性的社会转型里，原有的社会等级制度从根本上被扭转。地主遭到斗争，他们拥有的绝大部分土地和财产被没收并重新分配给穷人。更重要的是，从这时开始，根据每个人在此刻的经济或职业状况，人们都被划了成分，包括“贫农”“中农”“富农”“地主”。地主、富农，再加上反革命与坏分子，被称作“四类分子”，属于敌对阶级。在“以阶级斗争为纲”的六七十年代，成分在极大程度上决定了每个人的命运。[2]

土地改革的另一重大后果是，财富不再是当地权力与威望的基础。相反，贫穷成了在新社会里的政治资本。据说，在一次斗争会上，当上了村长的羊倌一本正经地发言说：“多亏了党，如今我们这些拉绿屎的人才说了算。”“拉绿屎”是他的一种形象的说法，因为革命前穷人的主要食物是野菜。

与中国的其他地区一样，在土改过程中，穷人、单身汉、年轻人成了村里新的领袖人物。由于这些人过去社会地位低，他们对党极其忠诚。在1953—1958年的集体化运动里，下岬村走得相当极端，因为村领导决心要将这里建成社会主义改造的模范村庄。结果是，在“大跃进”与三年严重困难期间，下岬比周围的村子吃了更多苦头。幸好，在六七十年代，下一代的村领导纠正了从前的做法，集中精力搞生产而不是搞运动。60年代末开始到70年代，下岬大队日均工分值介于1.1—1.3元之间；在1983年非集体化运动前，日均收入甚至增长到2.5元。这在中国北方农村显然属于富裕之列。

因此不难明白，在农村改革的非集体化运动开始时，下岬的干部与不少村民很难接受。到了1983年底，下岬大队一夜之间被解散，集体财产——包括拖拉机这类农业机械——也都被分到了私人手中。当然，最主要的生产资料还是土地。土地被分成两大类：口粮田与承包田。村里每人分到2亩口粮田，每个成年男劳力分到10亩承包田。只有承包田才有交公粮的义务。1983年的非集体化再次给下岬人的社会生活带来了翻天覆地的变化（见Yan, 1992），下岬从此开始了后集

体化或改革的时代。

下岬的交通不方便，只有一条通往县城的土路。因此，在集体化时期这里没有建立任何乡镇企业。在90年代，村里建起了几家粮食加工厂和饲养场，不过都只限于家庭规模。到90年代末，绝大多数村民依旧靠种田为生。他们的收获除了自我消费之外，还得向中央和地方政府上缴各种税费。家庭副业为人们提供了宝贵的现金来源。到1999年夏季时，村里超过30%的家庭都养起了奶牛；牛奶则出售给一家政府与雀巢公司合资的乳品厂。另外，村里还有几十户人家办起了鸡场或猪场。不过，这些也基本上都是小规模的家庭副业。养奶牛收入颇丰，但因为缺乏资金，而且耗费很高，所以绝大部分家庭只养得起1到2头。至于养鸡业，只有3户人家当真投入，可是最多也只能养500只到1000只。

80年代末期以来，村民挣钱的另外一个重要途径就是到城里打工。尤其是对于那些在1983年年龄未够而没能分到承包田的年轻人来说，打工更是谋生的唯一出路。1991年，下岬有106人每年在外打工时间超过3个月。1994年后，人数增加到167。1995年后，打工潮继续发展，越来越多的未婚女青年也加入了民工的行列。不过，随着90年代城市失业率的增加与国民经济增长的减缓，农民工在城市里找工作越来越困难，而且实际收入也越来越少。

下岬村以农业为主的经济结构成了它在改革时期经济发展的主要障碍，这个曾经富裕的村子逐渐落后。下岬村人均年收入长期低于全国平均水平。比如1988年，下岬人均收入为528元，1990年为616元。而同期全国人均收入分别为545元与623元。90年代的情形更是持续得不到改善。绝大多数村民的生活停留在80年代的水平。这期间，正式的统计数字日益变得不可靠。虽然村子的经济状况没有改进，但村干部在上级压力下还是不得不虚报增长。比如，1997年报上去的人均年收入是2700元，连村干部也公开承认这数字有水分。不过，我访问过的所有村民都说，与集体化时代相比，生活的确是好多了。当然也有些人家在改革中致了富，使其他人相形之下更加贫穷（参见Yan, 1992）。

下岬经济的另一个重大变化是村干部作用的大幅度下降。我们可以看看村里各个不同时期的4位党支书的经历。

1952—1960年的党支书是典型的土改干部。他大字不识，共产党到来之前，房无一间，地无一垅，全靠打工为生。在土改中，他成了最早的积极分子。由于对党与上级的忠诚，他被提拔为村里的最高领导。大跃进期间，他努力地推行上面的所有政策，使下岬比邻村吃

了更多苦头。靠着上级的全力支持和村里民兵的武力，他牢牢地控制着下岬，因此得了个“大狼”的外号。人们经常提到的关于他横行霸道的一个例子是，他曾经将自己的一位长辈捆起来痛打了一顿，仅仅因为那人抱怨在公社食堂里少吃了一顿饭。不过另一方面，这位支书和村里的穷人过着一样的日子，人们一致说，他从来不搞贪污腐化。可是他又非常听党的话，对地方政府的政策跟得很紧。所以，村里许多人对他的看法都很矛盾。一方面，他们责怪他给村里人带来了饥荒与贫困；另一方面，他们又非常尊敬他的清廉与勤勉。

1962—1987年间的3位支书都采取了非常现实的路线，为村子带来了稳定与繁荣。不过1978—1987年在位的支书最得人心，因为在他的领导下集体经济得到了迅速发展。他和前任一样，也要依靠高压手段来行使权力，而且牢牢地控制着村民的社会生活。他对我承认，他已经记不得在他当政的10年里有多少人挨过他的打。长期以来，这里的干部都很专断，因此在80年代早期，这位支书和其他村干部一起抵制非集体化。之后，因为村民不再依赖干部来管理生产，干部的工作就陷入了困境。他表示，在非集体化之后，“做思想工作”不再有效，大家也不再敬畏干部了。更糟糕的是，就在村干部亟需上头支持时，上面却对他们不闻不问。1987年那次村干部与村民打架时，镇政府竟然视而不见。他抱怨说：“当干部再也没有意义了。”因此，在那次冲突之后他就辞职了。作为两个时期之间的过渡人物，他觉得难以适应新的权力运作方式，所以不得不退出舞台。

不过，“革命干部”的政治意义的丧失却并没有影响到1987—1993年在位的那位支书，因为他根本不在乎政治方面的回报，也不在乎公众的利益。我听说这位支书的策略是“三不”——不说话，不做事，不得罪人。当我问到他本人时，他毫不犹豫就承认了这点。在他的无为政策下，社会秩序恶化，村里出了帮专门欺负人的小流氓，这些人甚至还敢打干部（Yan, 1995）。在这种情况下，很多村民也就干脆拒绝交粮纳税。这位支书唯一的成绩便是将自己的家庭从村里最贫困的行列上升为首富之一。村里人传说，他在任内为自己家聚敛了大约20万元。而这期间，村里却欠下了国家与私人总共80万的债务。1993年，他不再当支书后就搬到县城作寓公。他自己在县城买了3套房子，其中两套买给结婚的两个儿子，每套房子价值6万。从这点看，他可能的确在任上大捞了一笔。

在1993年到1994年间，有十多个人竞争支书的位子。经过选举后，一位30多岁的人上了台。过去，他曾经是个有名的小霸王，任命他的上级领导希望能够通过起用他来控制村里的流氓团伙。这位霸气十足的新支书依靠一小批动辄打人骂人的彪焊青年的确有办法收上税

费，而且也有办法制止一些村民任意砍伐公家的树木。此人还一直给公安当眼线：他会带领警察去抄家，抓带头的捣乱分子。这使他在镇政府眼里成了模范村干部。

掌权之后，这位新支书更加横行无忌。他公开索要贿赂，将国家给村里的贷款挪作私用。村民们说他利用手中权力养着多个情妇。他任意打骂那些交不上税费的村民，让当地公安将不服从的村民铐走、拘留。不过，他的横行霸道最终引起了村民的极大愤怒。1996年，一批村民开始向县政府投诉。1998年，在300名村民联名上访之后，他被撤了职。可是，他的倒台却引来了新一轮的混乱，因为好几个野心勃勃的人，包括下台支书的弟弟，都想争这个位子。在我1999年夏天完成最后一次田野调查时，谁接班的问题仍然没有结果。

这4位支书可以代表几代村干部，因为同时代的干部具有相似的价值观念并处在相同的大形势中。所以，与第一位支书同时代的村长、民兵连长、副支书统统不识字，但对国家、党、革命事业忠心不贰。第二位支书代表了集体化时代的干部。他们通过政治思想工作与铁腕手段来统治。其中许多村干部都曾经参过军。他们之所以得到群众的支持，主要是因为能够有效地管理集体生产和公共事业，比如修水利、造农田等等。但是，除了从前的大队会计之外，80年代改革之后，没有一位原来的干部还留在岗位上，因为改革后村里的局势与人事发生了根本性的变化。

村里人说，近年来上台的干部都急于利用职权为自己牟取私利（比如那位“三不”支书），同时却对公共事业不闻不问。由于下岬一带没有什么乡镇企业，政治上的升迁依旧是发家致富、出人头地的捷径。以干部工资为例，在90年代，村里的经济和村民的收入都停滞不前，可支书的工资却从1991年的3000元增加到1998年的9000多元。其他村干部的工资也同样有增加。而且，他们的工资其实是额外收入，因为他们自己名下还有承包田。对于一般村民来说，承包田几乎是收入的唯一来源。另外，干部还有权动用公款，而且有路子给自己的家人安排各种挣钱的机会（参见Yan, 1992）。不过，许多村民认为，1987—1993年在位的那个“三不”支书给下岬带来的最大损害，就是让邪风压倒正气，这才有了90年代末期第四位支书的崛起。

第四位支书和他身边的地痞团伙体现了这样一个事实：在改革之后，过去由公社与大队承担的许多责任现在要由镇政府来承担。因此，镇政府的工作人员从80年代初期的20人增加到90年代末期的60多人。这期间，中央政府三令五申要精简机构也无济于事。超过一半的新增人员由镇政府自己筹措的编外预算来开支。由于这里没有什么成功的乡镇企业，镇政府唯一的办法就是增加农民负担。当农民抗拒

缴纳额外的税费时，镇政府就雇用更多警察和干部去强行征税。这样一来，支出又得增加，形成了恶性循环。也正因为如此，下岬那位小霸王支书在镇政府眼里才成为工作效率高的得力干部。

从更高的层面上看，村庄基层领导的变迁是国家与农民关系变化的最好标志。在下岬人看来，中央政府所体现的社会主义政权远在1000公里之外的北京，因此与他们之间只有抽象的关系。而由村、镇干部所代表的地方政府才是国家政策的真正执行者与各种运动的真正推动者。对于村民来说，国家政策如果不在当地推行就没有重要性，中央政府只有在对他们的生活产生影响时才体现出权力。比如，根据我的亲身体验，对出身不好的人的歧视在我待过5年的山东农村就比在下岬这里严重得多。下岬即使在“文革”期间，出身不好对婚姻与家庭生活的影响也相对要远远小于在山东。而计划生育政策对下岬的影响却远远超过了附近的村子。其间的差别，在于地方干部执行政策时的积极程度。

我曾注意到下岬村干部在执行国家政策时从原来的加码转变为减码（1995）。在五六十年代，出于意识形态与对革命的忠诚，村干部会努力将国家政策执行到极端的程度。70年代至80年代初，那批非常实际的干部总是试图在国家政策与地方利益之间寻求平衡。非集体化之后的干部就尽可能不去执行国家的政策，只是去完成一些税收与计划生育之类的“硬指标”。这种情况在90年代持续发展，日益令上级担忧。而且，到90年代末期，村干部完成硬指标的手段越来越粗暴、生硬，同时还完全不顾甚至抵制其他方面的政策，包括减轻农民负担与村民选举。虽说收上来的税费并非完全上缴中央政府，但是在农民看来，国家征税的手段越来越具强迫性。同时，政府具有的诸如制定、推行法规等其他功能却严重退化，因为地方基层干部只顾自身利益。[3]在我看来，村干部已经变成了一个特殊利益集团，借用Duara的话，是成了一批“唯利是图的经纪人”（1988: 42-57）。在许多情况下，基层干部的所作所为违背了国家政权的长远利益，尽管他们在短期内能够替国家收上税。

所以，在非集体化之后，国家对地方的渗入可以说在某些层面上加强了，而在另一些层面上却被削弱了。可以肯定的是，国家对村民的日常生活无论是在公众还是私人层面上的干预都比过去少得多，而且也不再管经济方面的活动。不过，中央一系列分权与财政改革的措施导致国家对地方公共设施与社会文化生活的支持大大削减，因此公共事业方面的资金与地方政府经费也随之大为减少。地方政府为了筹集经费，就不得不通过行政司法手段（包括动用警察与法庭）以及依靠作威作福的村干部（包括黑势力）来征收税费，从而使得国家政权

更深地渗入村一级的基层社会。[4]

对于村民来说，最重要的问题不在于政府在多大程度上能够渗入基层社会，而是政府能为他们做多少事情。一个不断干预基层社会的政府或许能够为人民提供各种服务，因此有可能被视为好政府；相形之下，一个不闻不问的政府可能被看作是既不负责又无能的。可是，90年代的情形却是上述两种状况的最坏结合：政府一方面增加税收，另一方面提供的服务却越来越少。的确，重新分田到户使农民得以避免国家通过集体化来高度盘剥农民，但是农民如今却是眼睁睁地看着国家拿走他们的大部分收成。因此，许多村民抱怨说，国家当初把农民当作革命的主力，现在却抛弃了农民。政府由原先那种事事插手的家长式统治向只管收税而不问民生的方向转变，在下岬人中间造成了极大的思想混乱，在公共生活方面尤其如此。

---

[1] 在土改时期，下岬有9户被划为地主，6户被划为富农。在北方农村，这种土地集中的情况很普遍。辛亥革命之后，过去的满人和皇家的土地被廉价卖给了当地大户和官僚。

[2] 时至今日，C.K.Yang的《共产党革命后的中国农村》（1965）恐怕依然是有关乡村层面土改运动的最好记述。还可参考Friedman, Pickowicz and Selden, 1991; Hinton, 1966; Potter and Potter, 1990；以及Siu, 1989这几本书中的有关章节。至于对成分制度的详细解释，参见Kraus, 1977；以及Unger, 1984，在1979年经济改革全面开展以后，阶级成分制度被废弃。

[3] 关于国家政权在中央与地方的作用的系统总结，参见Baum and Shevchenko, 1999: 351-360。

[4] 研究中国的学者一直在争论国家政权深入社会的程度。这场争论始自Vivienne Shue（1988）与Jonathan Unger（1989）之间的意见分歧。

二、公共生活的起落

我开始关注这里的公共生活，是因为发现下岬人出了家门就不知道怎么打发业余时间。1983年非集体化之后，下岬人比过去清闲了许多，因为他们每年只需要工作2个月。一般是1个星期春种，3到4个星期夏锄，之后再有1个星期收割。家庭承包的高效率以及普遍使用机械、化肥、农药等大大缩短了工作时间。90年代末引进除草剂之后，甚至连夏锄也免了。这么多时间推动了许多人特别是年轻人到城里打工。不过正如前面所说，找工作并不容易；即使找得到工作，他们也只是在暖和的季节里干上3到6个月，之后又回到村里闲着。

人们越来越多的空闲时间都是在家里过的，除了看电视、打麻将，在村里就找不到更好的事去做了。不断有人告诉我说，村里已经多年没有任何公共活动。村干部对组织公共文化活动和村民会议根本没有兴趣。在非集体化之后，村民甚至连个聚会的地方都没有。村里一位集体化时代的宣传队员说：“现在街上一点人气都没有，屯子里跟死的一样。”的确，非集体化之后，在政治参与、公共物品分配、文化、道德价值等各方面，下岬村的公共生活都大大衰退。

对于那些曾经在集体化时代生活的人来说，政治参与上的变化令人吃惊。从土改以来，开会已经成为村里公共生活的一个部分，村民愿不愿意都必须参加。除了政治运动带来的各种大会小会之外，还有常规的社员大会，以解决各种日常的生产与分配等问题。许多社员还参加了大队组织的各种团体，如共青团、妇联、民兵、贫协等等。这些组织都有自己的会议与活动。党员还有自己的例会与学习。

当然，除了“四清”与“文革”一类以干部为对象的运动外，绝大部分的政治活动都是由村干部代表国家来组织与控制的，村民的参与也不是自愿的。许多人在回忆起当初的情况时，都提到这些无休止的活动既无聊又浪费时间，因为在集体化期间，大家每天忙于出工，之后还得照料自留地和家务。不过，经过多年之后，村民已经习惯了这类活动，而且有时候的会也还是很有意思，村民的确感到自己的参与起了作用。一个老党员对我说，有一次党支部因为吸收一名积极分子入党而召开了4次全体党员会议讨论，原因是那人的出身不是贫农。

70年代我在下岬时也参加过一些印象深刻的会议。这些会议对全小队的人都至关重要。在1973年的一次会议上，大家讨论了队长的去留问题。队长本人想要辞职，除了健康之外，主要原因是他因为管不了一批不听话的青年而生气。那次会议在一个寒冷的傍晚召开，讨论

持续了5个多小时。队长本人不肯到会，与会的社员——包括那批捣蛋鬼——想了好些办法去挽留队长，并且积极讨论了改进工作的方案。结果非常富于戏剧性：3个年轻人到队长家里道歉，可队长还是不肯到会；后来其中一个青年干脆将队长背到了会场。而1971年我自己在队里落户的问题也曾经在小队会上被热烈讨论过。后来我听说，大家意见分歧，因为许多人觉得让本生产队来为大队接受新社员不公平，因为这个大队还另有3个小队。

最后一次社员大会在1983年召开。通过那次大会，土地被分到了社员手中；大家还通过抽签的方式去买队里的牲畜、农业机械，以及其他公家的农具。有着20多个房间和一个大院的大队部最后被拆毁，大队那个能容纳400多人的礼堂也被拆了。从那以后，群众参与政治与公众活动的程度大大降低，原因不仅是包产到户，也是因为村领导层的变动。许多下岬人注意到，自1987年那位“三不”书记上台后，村里再也没有开过大会。90年代以来，连党员都不再开会，党支部也不再起作用了。从那以后，10年内除了那个小霸王支书以外，连新党员都没有发展过。共青团、民兵等组织只在每年给县政府打的报告中才能见到。每当上头有新指示、新政策，干部就通过有线广播通知村民，特别是要通知大家如果违反这些政策要罚款多少。公家的账目是保密的，村民根本不知道村子在90年代末已经欠下了多少债务，只知道每年他们纳的税都在增加。村里的人告诉我，干部不肯开群众大会，是因为干部没法交代公款的下落，也不愿意让大家讨论由于他们那种种不负责任的行为所引起的问题。

当我问起中央政府在90年代大力提倡的村民选举时，看来下岬人根本没有将那当一回事。下岬已经进行了3次选举。每次选举时，支书就派出他最信任的亲戚挨家挨户送去“正确”的选票，以保证选票投给“正确”的候选人。有一次，一个村民的妻子因为瞧不起支书的情人而不肯听话，第二天他们家的供电就被切断了。这家人靠粮食加工为生，这一来就断了生路。当丈夫的只好给支书及其情人送礼，求他们恢复供电。

90年代末，唯一的一次群众政治参与是一批村民试图向政府反映支书的劣迹。他们给县、地、省各级机构写信，并且组织了两次集体上访，而且还计划到省纪委上访。在声势最为浩大的时候，他们在上访信上征集了近300人的签名。这些活动都是由集体化时代的干部或积极分子组织的，因此后来也就演变成了现任与前任书记之间连年累月的权力斗争。至于一般群众，他们只对眼前立即能生效的行动感兴趣。比如1998年那次示威，目的仅是不用交每户300元的杂费。在多数情况下，绝大部分村民只是站在一旁隔岸观火。

80年代末期以来，公共物品的提供也同样日益减少。在集体化时代，公社社员从集体那里分到粮食、柴草、蔬菜等所有生活必需品。集体还给有紧急需要的家庭以补助，给儿童提供免费教育，70年代甚至还给社员提供基本医疗。更重要的是，集体还为各种基础建设提供人力物力，例如60年代初期建的防洪渠，70年代的水田与发电站，七八十年代的修路与造林等等。在集体化时期，村里的学校扩建了两次，还修建了规模不小的大队部和很像样的大礼堂。村民们如今还在使用其中的一些设施。而当年，这些工程本身也是公众参与的重要形式。

相比之下，非集体化后公共物品的提供乏善可陈。由于缺少公共资金，又没有强有力的领导，自80年代以来村里就再也没有过大规模的基础建设。所有过去实行的社会福利，例如免费医疗，都统统取消了。如果村里要完成某个小型项目，干部就将项目承包给自己的亲戚，同时从村民那里加收费用。比如，1997年，支书将村里换电线杆的工程承包给自己亲戚的工程队，最后的花费竟然是原计划的3倍。村里人传说，书记和他的亲戚都从中捞了一大笔。村民的愤怒最后酿成了上面提到的那次抗议事件。在集体化期间，农业银行等信贷机构对贫困户的低息贷款是重要的资源。而今干部干脆将这笔贷款截留下来支付村政府的巨额债务，或者用来放高利贷。

许多村民认为，公共治安的恶化是近年来最糟糕的。在集体化时期，下岬是个平安无事的世外桃源，许多人家从来不锁门。当然，那时人们家里也没什么值钱的东西。80年代中期以后情况开始恶化。一帮不务正业的青年晚上偷东西，白天上街捣乱。当时的“三不”支书袖手旁观，村子很快就被几个由地痞领头的团伙统治了。失窃现象越来越成了家常便饭，下岬人只好用锁门、砌院墙来应付。有两年时间，村办公室甚至连电话都没有，因为电话线一装上就被偷走。

另一类令人痛恨的犯罪是放火焚烧村民的玉米秸。玉米秸是当地的主要燃料。农民将玉米秸垛在地里，分批运回家当柴火。放火焚烧玉米秸不会殃及村里的房子，但是被烧了玉米秸的人家一年的柴火就没了。这是最常用的打击报复方式。1998年冬天，当上面提到的现任与前任支书为争权而发生斗争时，几乎每个星期都发生纵火案件，奇怪的是，从来就没有抓到过纵火犯，因为警察根本不愿意花时间去调查这类小案件。有个当警察的对我说，他们根本没有经费去调查所有的罪案，只有大案才会花工夫。不过，村民们抱怨说，警察根本不在乎人民的生命财产，只顾帮村干部收税费。

社会文化生活是村民公共生活的另一个领域。80年代末期以后，这方面的情况也大为倒退，而原因是相同的。集体化期间，村民特别

是青年人都被动员起来参加集体发起的各种活动。从50年代后期到80年代初，下岬有一支很不错的宣传队。农闲期间他们给村民表演节目，政治运动期间就负责宣传政府的政策。宣传队从属于下岬大队，队员由大队支付工分。男队员是固定的，女队员则经常变换，因为妇女结婚后通常就不再登台了。在春节期间，宣传队也负责组织传统的秧歌活动。在20多年时间里，宣传队为村民们提供了免费娱乐，成了村里的文化中心，并且为有才能的年轻人提供了社会发展的空间。有些宣传队员后来成了教师、干部，还有人离开村里去上学。

大队还在农闲期间到县文化局请来放映队给全村放电影。除了一般性的体育活动外，每年还举行一次篮球赛；比赛在各小队以及学校、机耕队等单位之间进行。从比赛中选拔出来的人就组成村里的球队去参加公社范围的比赛。这些活动非常受村民欢迎。

在六七十年代，共青团、民兵、妇联还组织人们参加义务劳动，比如帮助孤寡老人做家务、扫大街、干农活等。公共生活中另一类活动是各类学习小组，在学毛著、“批林批孔”运动等政治气氛浓厚时期，学习小组的活动就更多。

这一时期尽管有政治运动与意识形态的强烈影响，村民们还是可以在相当程度上享受集体化的公共生活。一种新的带有浓厚意识形态色彩的道德观念这时开始形成。在我90年代的调查中，年长的一代经常表达他们对青年时代生活的深切怀恋，同时对今天的青年提出诸多批评。一位调查对象抱怨说：“在60年代，我们年轻人都有使不完的劲，思想也好。我们老是想给集体和社会做好事。”例如，在1963年，一位中年妇女生了重病需要输血。村党支部和共青团号召大家献血，有16个男女青年报了名。我的调查对象是有幸被选中的两名献血者之一，他感到非常光荣。在90年代的访谈里，他说：“可惜，那女人的成分是中农。如果是贫农的话，报名的人会多得多。”考虑到中国人特别是农民害怕失血的传统，显然这些年轻人的行为都是受到了新道德观念的激励。

值得注意的是，这些公共活动都是由集体来组织的，因此它们也就无可避免地打上了国家干预的烙印。这些活动的指导思想是个人服从集体与国家。有线广播网是个典型的例子。在70年代初期，大队给每家都装了广播喇叭，一般都正好装在炕头上。喇叭没有开关，无论是广播内容还是广播时间都由县广播站来控制，大队的广播系统不过是县广播站的分支。因此，村民自己无法控制听什么和什么时候听。每天他们都被迫听大量的官方新闻、政治宣传、干部讲话、娱乐节目等等。但是时间一长，人们也就习惯并对有线广播产生了依赖。

1983年非集体化之后，上述由集体出钱出力来组织的文化活动消失了。有几个人承包了宣传队，试图将那变作正经的生意；但是因为不能赚钱，维持两年后不得不解散。一年一度的秧歌活动也遭到了同样的命运。篮球场被废弃，因为没人维护而长满了荒草。共青团与其他各种组织不再活动，村里也就不再有社会活动，更不用提义务劳动了。另外，广播网的娱乐功能也迅速被电视和音响取代。在非集体化之后，村上人家里的广播喇叭很快就被拆除。

在公共生活迅速退化的同时，休闲活动转而成为以家庭为中心。由于电视与其他各种大众媒体的普及，人们对城市与国外的情况有了许多了解。这些新的信息与形象为村民们引入了新的不过却在很大程度上是虚拟的社会空间，但这毕竟取代了过去的社会活动而给予他们以极大的新生活动力。在这个意义上，过去20年中电视文化的作用颇为值得一提。

1978年的一个傍晚，我和下岬一帮年轻人一道，走了大约5里路到另一个村子去看当地唯一的一台电视机。到1991年，光是下岬村就有135台电视，其中8台是彩电。到90年代末，基本每家都有了电视，不少家庭还有两台。虽然仍然是官办，但是中国的电视节目在市场竞争的环境中已经有了重大的改变。除了常规的政治宣传之外，不少新节目也引进了新的价值观念（见Lull, 1991; Zha, 1995）。比如，早在1991年我就发现，我在下岬看到的电视节目《神探亨特》就是我早几个月前在波士顿第25频道看到的同一节目。1997年夏天，我在几个星期里和一伙村民一起看了一部台湾肥皂剧，内容无非是爱情、婚姻、金钱之类。村里的年轻人，特别是年轻妇女，非常受剧里那种中产阶级的舒适生活以及现代家庭生活的价值观的吸引。不过，年长一些的村民就很难跟上剧情。年轻人一面向他们解释剧情，一面向他们灌输关于现代家庭生活的各种观念。1998年，我在一位老朋友他19岁的二小子屋里，看到挂着香港男明星与台湾女明星的两幅大招贴画。当爹的说，这个孩子崇拜好些明星，他的梦想是当歌星。

所有这些现象都显示，在信息高度流通的全球化环境中，下岬人所能感受的虚拟社会空间要远远超过村子的地理范围。然而，这里的情况却与经济发达地区不同。在城市或者是发达的乡村地区，商业化的空间，比如舞厅、保龄球场、餐厅、咖啡馆等，已经取代了过去由政府控制的公共空间（参见Davis, 2000年的文章）。但是下岬却还没有这类新的社会空间。因此，在公共生活日益萎缩的情况下，村民们只好待在家里打发越来越多的空闲时间。也正因为如此，家庭、亲属关系、社会关系网络等就变得更加重要。

三、亲缘结构与社会关系

下岬在历史上不断有移民迁入，所以村里有30多个姓。最大的是夏姓，共有104家。此外，还有许、王等大姓，都有10至20户人家的样子。多年以来，各个家族之间相互通婚，因此村里许多家庭之间都有姻亲关系。[1]这种情况开始于最早的移民时期，不过到集体化时期越来越普遍，因为这期间出现了新的以浪漫爱情与夫妻情感为特征的婚恋模式（见第二、三两章）。[2]

1949年以前，父权与宗族团结的重要性充分体现在清明节祭祖的活动上。夏氏在祖坟附近拥有土地林木一类的族产。到了清明时节，夏氏的男子一同到离村子几公里之外的墓地去上坟；之后，族长在家里给众人设宴。到年底，在每个大家庭的长房家里又有聚众拜祖先的仪式。村里其他大家族也都举办类似的仪式，只是规模没有夏氏的大。对于绝大部分普通村民来说，宗族与家族的确是社会经济生活的主要框架。但是，下岬的宗族势力始终不似南方沿海农村那么强大（参见Baker, 1968; Freedman, 1966; Potter, 1970; J.Watson, 1975; R.Watson, 1985），而这种情况又使得家庭对于下岬村民来说更加重要，因为在艰苦的边疆生活中，家庭是他们的唯一依靠（台湾也有类似的现象，参见Gallin, 1966；以及Harrell, 1982）。

1949年以后，特别是经过了毁灭传统社会模式的大跃进集体化高潮之后，下岬的宗族势力被大大削弱。在土改时期，族产被分到个人手中，在村子东南面还划出了一处公共墓地，夏氏与其他家族都开始将去世的亲人埋在这里。清明的宗族集体祭祖与饮宴也不再举行，只有按家庭进行的元宵节、七月十五以及清明的上坟活动还在继续。即便这类上坟也不过是个人情感的泄露而非宗教般的集体仪式。家庭中的祭祖活动一直持续到1966年才中断。到80年代初，家庭祭祖有恢复的苗头，但是到90年代末却又全然消失了。至于一些有关宗族的传统观念，比如孝道、男尊女卑、长幼有序等等也在各次政治运动中受到批判。不过，尽管政府努力消除家族势力的影响，亲缘关系的重要性至今依旧，但是亲缘关系的作用及趋势已逐渐转移到更为广泛的关系网络上。[3]

“关系”一词在中文里包含着多重意义。研究中国社会的学者们近年来对中国的关系网络给予了极多的关注。目前的有关著作中，有些将“关系”看作是中国社会正常秩序中的一种独特因素（参见King, 1991; Kipnis, 1997; Huang, 1985），有些则认定“关系”是争取个人利益的一种功利手段（参见Walder, 1986; 杨平，1994）。我在下岬

的研究显示，村民将他们的关系网络看作是社会的基础。对于他们来说，关系构成了他们的本土小世界，在其中有他们自己的道德规范，人与人之间以此为依据相互交往（参见Yan, 1996）。在这个小世界中，关系是Mauss所说的总体性社会现象，因为关系在这里为个人提供了囊括经济、政治、社会以及业余活动的社会空间。[4]

礼物交换是人们在日常生活中建立与维持关系的最重要手段。通过对当地礼物交换模式的仔细研究[5]，我们可以看到过去数十年间的一个重要变化。到90年代，下岬人的关系网总体上来说主要是以朋友交往而不是以正式的亲缘关系来建立的。这些关系网中包括了大批同村的人，尽管亲缘关系还在其中起着积极的作用。[6]更重要的是，下岬人已经打破了亲缘体系，以友谊为基础建立了各种个人的关系网，例如朋友、同事、乡亲等等诸如此类。在1989年我做第一次实地调查时，这种以个人关系而非继承性的血缘关系结成的关系网便引起了我的注意，因为这类随机性质的关系必须由人们主动去建立与维持，所以也就在很大程度上依赖于个人的选择（参见Yan, 1996: 105-121）。

同样重要的是，这个本土小世界是既有道德规范又富于情感的，这集中反映在所谓人情的观念中。人情既指感情，在实践中又有多重含义。在个人层面上，人情涵盖了人际交往中道德行为的基本原则。人情还普遍被用来指对他人的情感理解。所以，一个人如果不能做到礼尚往来，或者不能将心比心，就要被人看作不道德，违反了人情。而且，村民们也根据人情来对某人做人是否得体而作出基本判断。换句话说，人情赋予每日间的人际交往以意义。没有人情，生活就不成其为生活（参见Yan, 1996: 122-146）。

话说回来，本地的道德小世界并非村民社会生活的唯一舞台。由于经济改革与非集体化，村民们与外界打交道的机会越来越多。在与外来人打交道时，村民们通常都要依赖于他们所熟悉的人情道德与关系网络。这不但导致了旧关系网的扩展，而且也产生了新的短期且功利性的个人关系网络。更重要的是，当村民们将许多功利性的关系加入现存的关系网络时，当他们必须通过送礼才能办事时，原来的关系与人情就变了味道。“走后门”成了新的关系的代名词，新的人情则成了可交换的资源。原来含义中的情感与道德因素基本消失了，它们主要变成了实现功利目标的工具。到90年代末，这种新的关系与人情在社会交往中日渐重要。有些村民举办各种庆典，唯一的目的就是收取礼钱；有些人总是设法多收礼少送礼；有些人甚至还借人情换取来的信任在生意中欺骗朋友、邻居。

公众生活的退化以及关系与人情的功利化使得一些村民去寻求其

他精神安慰。在1997年，我无意中发现村里有两个宗教团体，一个基督教，另一个天主教。两年后又出了另一个基督教团体。天主教团体大约有20名成员。他们每星期在领头人的家中聚集两次，这位领头的人是名受过中学教育的28岁的妇女。当我在1998年再次到她家去访问时，他们夫妇已经将住房的一半改建成家庭教堂。这个有两间房子的家庭教堂中间的祭坛上摆放着十字架和蜡烛，旁边摆着几排自家手工做的长条板凳。他们将这里叫作“祈祷点”。

我参加了这个团体每周的聚会，发现其成员无一例外是通过女性亲友的关系网来吸收的。男性成员则都是被他们的妻子或者大姨、小姨说服入教的。这些教徒通常在农闲时在领头人的家里聚会，而平时他们在生产和生活各个方面都相互帮助。他们告诉我说，对于他们，每星期的聚会是他们最重要的社会生活。有趣的是，入教之后，教徒一般不再重视原来的亲缘关系，尽管他们基本都是血亲或姻亲。在新的关系中，他们的精神领袖则受到信徒的高度尊重与支持。一次，那个天主教团体的领头人的婆婆在教徒聚会中甚至表达了对媳妇衷心的敬佩。当我向信徒们问起这种新型人际关系时，他们说，他们在自己人中相互是教友，他们之间的关系是“神亲”。这是村里出现的新名词。

无论情况多么复杂，下岬这个社区为每个村民提供了家庭与个人生活的社会环境。在这个道德小世界里，过去50年中人与人之间的交往关系组成了一部家庭与私人生活演变的生动历史。下面的各章将要讲述的就是这部历史。

---

[1] 在村里同族通婚这个问题上，下岬的情形并不特殊。我在山东与河北两个省调查的结果证明，在大批多姓氏的村子里，嫁给本村的人被认为对女方的娘家有利。在下岬，集体化时期村内的通婚有所增加。这些情况印证了学者早先在广东省观察到的现象。那里在1949年之后，不仅村内同族通婚而且同宗之间的婚姻都开始出现。Parish与Whyte认为：“在六十年代中期，同村或者同宗之内的婚姻明显增加，不过最近这种情况似乎又有所逆转。”（1978: 171）在他们看来，这些变化的原因在于宗族组织重要性的降低，以及个人选择权的增加（1978: 170-172）。Potter夫妇（1990）发现集体化时期，广东人中原来对同姓结婚的禁忌被打破。Chan, Madsen与Unger（1992）在他们对一个村子的研究里也提到了类似的“婚姻革命”。他们发现，“在仅仅几年时间里，人们越来越明白有女儿在身边老来更加有靠，这时陈村人就日益倾向于在村内结亲，以至于有70%—80%的婚姻都是村内通婚。”（191）

[2] 根据我在1991年的调查，下岬有126名男子在村内娶妻，占365户总数的35%。其中102人是1949年之后结的婚。于是，这126人就与村里共102名男性家长结成了姻亲，不是成了女婿就是成了姐夫、妹夫。就这样，被姻亲关系联结起来的家庭达到了228个，占家庭总数的62%。

[3] 我在别处探讨过村里人日常生活中亲缘关系的流动性与弹性，并考察过下岬村目前亲缘关系的一些特征，包括亲缘远近的可塑性、亲戚关系的不确定性、妇女在建立关系网过程中的积极作用，以及亲缘关系的重点从代与代之间转移到同代人之间，等等。参见Yan, 2001。

[4] 在一个现成的关系网络中，家庭成员及其近亲组成了社会联系的核心部分，好友以及稍微远一点的亲戚组成了一个更大的可靠关系网，随时可以从他们那里要求帮助。而各种远亲以及朋友、熟人则被囊括在关系网的外围（参见Yan, 1996: 98-102；另参见Kipnis, 1997）。

[5] 我对关系网的研究开始于搜集村民的礼品单子。在中国乡村以及东亚其他一些地区，每个家庭在庆典活动中都会留下一份礼单，上面记载着送礼人的名字和礼物。各家都小心地保存这些单子，在将来需要回礼的时候作为参考。从研究者的角度看，这些礼单记载了人际关系变化的历史，同时也生动地体现出关系网络的社会地图。在1991年的实地调查中，我选择有代表性的人家搜集了43份礼品单，并将它们输入电脑数据库。那里面有5286次送礼记录（参见Yan, 1996: 49-52）。

[6] 比如，在村民送礼的记录中，37%的礼品来自亲戚，62%来自非亲戚，包括乡亲、朋友、同事等等。在亲戚里面，姻亲占21%，比血亲的9%超出了一倍还不止（Yan, 1996: 112-114）。

第二章 择偶：独立与浪漫的年轻一代

1991年7月，我参加了村中一个婚礼，其间新郎、新娘所公开表达的爱慕令我很吃惊。比如，新婚夫妇在婚礼中要一起喝糖水。根据当地的习俗，这预示着他们将来的日子甜甜蜜蜜。新娘喝不完，新郎不顾在场同辈的笑话、长辈的皱眉，拿过她的杯子就帮着喝掉了。新娘的举动让人觉得她将来不像是个乖媳妇。后来，我又发现新娘在大礼前毫无顾忌地帮新郎整理衣服。显然，他们对自己的婚姻很满意，而且毫不在乎地当着上百人公开示爱。

后来听到的他们之间的恋爱故事更令我吃惊。新娘当时19岁，新郎18岁。他们是同村人，小学、中学都一直是同学。中学毕业后，他们之间的关系继续发展，最后决定终身在一起。女方向男方提了出来之后，小伙子在1990年要自己的父母去提亲，女方家庭也很高兴接受这门亲事。他们在1990年底举行订婚仪式，之后小两口到哈尔滨旅行，照订婚相，男方还给女方买订婚礼物。后来的几个月里，他们继续来往，而且和双方家人都处得很好。由于他们还不到法定结婚年龄，双方家庭都不想马上举行婚礼。不过，在1991年6月，女方的母亲发现女儿怀孕了，这样双方家庭才赶紧去办登记[1]，再接着操办喜事。

开始时我对这件个案非常感兴趣。但后来在1993、1994、1997年的几次调查中，我发现这种现象很普遍，也就逐渐习以为常了。1998年，我听说一对青年突然取消了婚约，许多下岬人对此也感到难以置信。村里人传说他们在订婚之后已经有了性关系。不久前，如果这样的性关系被人知晓，这对年轻人就非结婚不可。要是女方在有了性关系之后再解除婚约，就会被看作是放荡。但是这次公众舆论并没有能阻拦女方解除婚约。当人们向那姑娘问起他们之间的性关系是否会影响她的将来时，她说："那又没有改变什么。我会找个更好的对象。"虽然不少村里人觉得她这么说有点不知羞耻，但他们也同意她不会找不到合适的对象。一位中年男人解释说："时代变了，年轻人的看法跟咱们的不一样。有些小伙子甚至根本不在乎媳妇是不是黄花闺女。"

显然，到90年代末，不仅爱情在找对象与结婚中是重要因素，婚前性生活也已经逐渐被社会接受。相对于我们过去对农村生活的了解，这无疑是革命性的变化。

William Jankowiak与Edward Fischer在他们1992年的著作里指

出，爱情是人类社会的普遍现象，在绝大部分非西方社会里都能找到。然而，多数学者仍然局限于那种爱情是西方社会特产的想法（参见Jankowiak and Fischer, 1992: 154；以及Jankowiak, 1995a: 1-6）。这种欧洲中心的观念也影响了对中国特别是对中国农村的研究。正如Jankowiak发现的那样，许多学者简单地假定中国人对爱情不感兴趣，甚至认为中国人不知道怎么将爱情与婚姻相结合，因为中国人一般都更具集体性或社会性而缺乏个人主体性。[2]Jankowiak指出："中国文化里亘古不绝的爱情文学在西方很少被人欣赏，这类文学长期流传与演变所反映的社会现实与意义，如果不是被错误理解的话，至少也是被低估了。"（1995b: 167）这种低估自始至终都存在。目前除了Jankowiak研究中国城市的著作（1993, 1995b）之外，几乎没有什么学者去研究普通中国人的情感生活。而中国农民的情感生活，则可以借用一个中国短篇小说的题目，是个"被爱情遗忘的角落"。

在这一章与下一章里，我将试图破除关于中国农民对爱情不感兴趣或没有能力追求爱情的流行观念。我要证明，农民的情感世界远比我们所能观察到的要丰富得多。在这一章里，我首先要分析当地"找对象"一词的含义，之后再分析过去5年里下岬人在择偶过程中反映出来的丰富的情感世界。除了一些富于戏剧性的例子之外，我还要描述在当地社会文化背景下择偶的一般过程。最后，我会将下岬的例子与70年代末期的一次调查作比较，并指出在过去50年里农民情感生活的延续性与巨大变化。

在下岬与在中国农村的其他地方一样，基本上每个人都必须结婚。而谈恋爱（无论是否真正有热烈的爱情）是结婚的必要程序，而不是年轻人青春期的儿戏或冲动。[3]因此，以下两章中所讨论的男欢女爱也就只限制在恋爱过程与订婚后的关系上。

---

[1] 不过他们第一步要做的就是更改户口本上的出生日期。这就必须给当地的负责干部送礼。

[2] 参见Beach and Tesser, 1988; Chu, 1985；以及Hsu, 1981等著述。此处有关的引文全部出自Jankowiak, 1995b: 166。

[3] 城市里的情况有所不同。在最近这些年里，婚外情受到越来越多的关注，公众对其容忍程度也大为提高。一些时髦的年轻人不以婚姻为最终目标，年复一年地谈恋爱、同居。（参见李银河，1998: 47—69, 251—277；徐安祺，1997: 217—263）

一、关于择偶的本土定义

在采访一位71岁的老人时，我不经意地用了文绉绉的“择偶”一词。他疑惑地盯着我看了一会儿，嘴里将这个词重复了几遍，之后问我是什么意思。在我作了解释之后，他摇了摇头，说当地有另外两种说法，对于男人是“说媳妇”，对于女人是“找婆家”。他坚持用适当字眼的做法令我很感兴趣，于是再向他问起当地的其他说法。我发现，当地有三种主要的说法，相互之间都有明显的区别。

第一种说法是“说媳妇”。“媳妇”既可以用来称妻子，也可以用来称儿子的妻子；“说”则表示是通过媒人同女方父母商讨。因此，“说媳妇”形象地体现了父母为儿子找妻子或者说为他们自己找儿媳妇的做法。第二种说法是“找婆家”。相对于姑娘自己的“娘家”，“婆家”是她婚后男人的家庭。而“找婆家”也就是从父母的角度出发，为儿女寻找一个合适的落脚之地。显然，在这两种情况下，父母是主角，是儿女婚姻中做决定的人。所以，那位老人坚持要我用对说法。

不过，还有第三种说法，就是“找对象”。这种说法在90年代远比前两种更为流行。对象就是个人恋爱的对象，而找也是本人而不是父母去找。“对象”这个词用来指爱慕对象，最先出现在20年代的五四文学中。根据村里一些老人回忆，这种说法是土改时期由共产党干部从外面输入的，村里人在过了很长时间以后才会用。有人说这个字眼进入普通人生活的时间是60年代，有人说还要晚。

在今日的下岬，村民们根据不同的情况采用不同的说法。当父母的在被问到儿女婚事时用的是传统的字眼，年轻人在相互之间或与外人谈到选择配偶时用的则是找对象的说法。这里面体现了年轻一代的独立倾向以及他们对爱情的向往。在90年代的调查中，我发现当人们谈到选择配偶的时候，无论说话的人是什么年龄，“找对象”是远为流行的说法。不过在谈到当事人自己的家庭时，年长的村民则倾向于回归传统。

另外，在对我谈到选择配偶时，下岬人用不同的说法区分出三种类型的选择。第一种是“自由对象”，也就是年轻人自己坠入情网，无须媒妁介绍便订了婚。第二类是“介绍对象”，也就是通过第三者介绍认识。最后一种是“父母包办”，亦即父母作主要的决定。这三种类型也得到其他研究中国农村的学者的研究印证（参见徐安祺，1997）。

在1998与1999年的田野作业中，我考察了自1949—1995年夏天

结婚的男性村民的择偶状况[1]，并将调查得到的484人的材料分为三大类（见表1）。

表1 村民择偶类型变化

时期	包办婚姻		介绍型婚姻		自由恋爱		个案总计
	%	N.	%	N.	%	N.	
1949—1959	73%	28	24%	9	3%	1	38
1960—1969	11%	8	82%	61	7%	5	74
1970—1979	5%	6	79%	101	16%	21	128
1980—1989	0		81%	107	19%	25	132
1990—1999	0		64%	72	36%	40	112
总计		42		350		92	484

调查结果清楚地显示，在过去50年里，人们越来越倾向于“自由对象”。1960年，自由择偶的人数只有7%，到90年代则达到36%。而包办婚姻的比例则大大下降，从50年代的73%降为60年代的11%。到了90年代，包办婚姻基本销声匿迹。另外，上表也反映出，在过去30年里，多数下岬人还是要通过媒妁之言来结亲。

自由择偶增加的曲线也向原来的研究提出了一些挑战。例如，在50年代，尽管国家颁布了新婚姻法，并推出一系列家庭改革政策，但在整个50年代，下岬只有过一对自由恋爱婚姻。这与人们通常相信的50年代的社会巨变的说法有所冲突。另外，对80年代自由对象类型的发展突然停滞（比例是16%，与过去10年一样）也需要进一步解释。

这些都不是数字本身能解释的。真正的答案在村民的生活中间。根据7次调查所作的深入访谈，我发现上述484个案例体现了自由恋爱发展的三个阶段，而这些阶段与国家政策的变化并不完全吻合。

---

[1] 我通过文献记录来追溯婚姻个案，之后再通过个人或集体的访谈来搜集详尽的资料。文献记录包括1982年与1990年的人口统计、村里的户口登记以及1999年的计划生育普查资料。不过，要搜集有关下岬村妇女婚姻的全面资料则很难做到，因为妇女的婚姻没有留下什么文献记录。姑娘嫁出村外，她的户口就转移到丈夫的村里去了。

二、1946—1962年：年轻一代的独立自主趋向

早在革命之前，下岬村就有过爱情个案，但那仅是孤立和偶然的事件。40年代中期，一个姑娘深深地爱上了一个小伙子，他们之间发生了性关系。不过，姑娘的父母还是将她嫁给了一个在她说来是陌生的人。结婚后，她的丈夫为了她当初的“放荡”不断地责骂她。在那个年代，村里的年轻人对婚姻毫无自主权，婚姻是凭父母之命、媒妁之言来安排的。一位老太太对我说，她小时候就从当妈的那里知道，她在婚姻上必须听任安排。当地的说法是：“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，嫁给扁担挑着走。”

1946年土改开始，下岬发生了天翻地覆的变化，村民的社会生活也有了许多改变。政府颁布新婚姻法的目的，是要全面改造中国的婚姻制度。1951—1952年间新婚姻法正式施行。村民们通过一系列学习而了解到，新法律禁止了包办婚姻、纳妾、买卖婚姻等传统习俗。老一辈的村民回忆说，镇上来了个人将印好的婚姻法带到村里，每个人都要参加会议去学习婚姻法。

可是，政府的运动对基层社会中私人生活的许多方面，包括择偶，一时并没有多大影响。我访问过的一些老辈人说，当时父母对后辈的婚姻有着无上权威；而当时的年轻人，尽管有一些人开始积极参与政治活动，却没有多少争取婚姻自主的愿望。当过工作队干部的刘大伯认为，土改时期年轻人不去谈恋爱，是青年积极分子无私的表现。他自己就有这样的体会：

> 当时我22岁，工作起来有使不完的力气，有时每天只睡三四个小时。每天都有那么多新鲜事发生，所以我除了吃饭从来不回家。当我爹妈告诉我要和许家姑娘定亲时，我什么都搞不清楚，只知道自己运气好，因为村里人都说那姑娘长得好。我告诉爹妈我没意见，事情就这么成了。到年底，爹妈让我回家结婚。婚后我在家里只待了一晚，第二天早上又回工作队了。队长表扬我干革命忠诚可靠，我非常高兴。当时我总是将工作放在个人生活前面。过了半个多月后，我回家看到媳妇在我家的厨房里干活，我才明白自己结婚了。

刘大伯与另外一些老人都同意妇女在土改中起了很大作用，但是他们认为妇女参与公共生活并没有对青年人起什么影响，因为当时男女总是分开活动。

高大婶是50年代识字运动中的妇女积极分子，她也认可上述说法。她说，妇女被政府动员去参加会议，上夜校，有时也为男积极分子做各种后勤工作，但是妇女基本不和男人一起工作。高大婶当初是

夜校中的小组长，她想出了上门给在家干活的中年妇女教书认字的主意，这样，那些妇女就找不到不去上学的借口了，而且将新认的字和家中的锅碗瓢盆联系起来也容易记。在夜校，她们也学习过新婚姻法和有关恋爱自由、夫妻平等之类的新思想。但是她们中没有谁敢自己找对象。她说："我们那时太年轻，也抹不开（害羞）。"

50年代的主要变化是父母在婚姻上开始询问年轻一代的意见。如果他们不同意，当父母的也会设法去说服他们。另外，具体的程式也有了变化。男女双方在父母、媒人在场的情况下可以见一面，然后家里再问他们各自的印象。以这种方式，绝大部分父母就顺利地在儿女同意的情况下行使了权力。而同时，介绍式的婚姻也就悄悄地出现，"介绍对象"这个词也就在这期间冒了出来。村里的年轻人对这种新形式非常热衷。到50年代末期，村里虽然出了好几桩父母与儿子在择偶上发生意见冲突的事件，不过最后问题都得到了解决。

第一桩值得注意的自由恋爱事件发生在1961年到1962年间。[1]当时村里的支书很喜欢邻家的小伙子小张，于是想把女儿嫁给他。但是小张偷偷地爱上了另一个女孩。支书为了达到目的，先是把那个女孩介绍给另一家，之后再安排女儿同小张的婚事。支书女儿开始时接受了这门亲事，但是婚后第一天就和丈夫发生了争执并且很快想要离婚。几个月后，支书发现他女儿心上人是小李便气坏了。首先是因为他觉得女儿是有夫之妇，爱上别人不道德；另外，女儿的心上人并不是他理想的女婿。小李既懒惰又调皮，而且还好赌。好几次，他在自己家里抓住了女儿和她的情人。这时他就会将小李狠狠地揍一顿之后赶出屋门。同时，他和他老婆还再三试图用又打又拉的两手来让女儿回心转意。

支书女儿的顽强让所有人都吃了一大惊。根据她自己和旁人的描述，她在婚后每天都是和衣而卧，并且总在枕头底下藏把剪刀，每次丈夫想靠近她，她就威胁要自杀。之后她又到上头去找妇联和公社书记以及当地法院。她自己也是党员，懂得怎么从这些机构寻求协助。最后，她终于赢得了胜利，与丈夫离了婚后，又很快和情人结了婚。不过她付出的代价可不小。首先是她爹觉得受了羞辱，20年不肯和她说话，只是到了1993年临终前才原谅她。其次，由于她倔强独立的个性，她和第二任丈夫也不断发生冲突，脾气不好的丈夫还成天打她。这对于她来说尤其痛苦，因为为了丈夫她和自己家闹翻了，所以连躲藏的地方都没有。最后她也只好认命，和她同辈的其他妇女一样，成了个逆来顺受的妻子。

这一事件有两点值得我们注意。首先，如果男女青年始终生活在父母权力的阴影下，热烈的爱情就不一定会带来和睦与满意的婚姻。

这对青年人为爱情驱使，同时还得到官方意识形态的支持，迈出了勇敢的一步，做出了他们绝大多数的同辈人在60年代初不敢做的事。他们公开了相互的爱情，而且不顾父母特别是在村里有权有势的父亲的坚决反对而结了婚。但是一旦结婚成家，父权文化重新占据主要地位。丈夫一遇到妻子的反抗，便毫不犹豫地用暴力来宣告自己在家中的权利和位置。

其次，尽管政府采取了激进的措施来改革农村的婚姻家庭制度，但60年代基层农村中的社会文化环境并没有多大改变。例如，当支书女儿被第二任丈夫殴打时，村里人并没有站在她一边，因为在60年代初期打老婆是丈夫治理家庭的正常手段。当地的说法是："打倒的老婆揉倒的面"。就和村里许多人一样，支书女儿的第二任丈夫在打她时总是将这句话挂在嘴上。事实上，我是在访问她丈夫的时候从他嘴里第一次听到这句俗话的。显然，他还对自己的所作所为很骄傲。在谈话时，他老婆就坐在一旁，听她丈夫讲他们当初怎么谈恋爱，怎么结婚，后来他又怎么打她。她在一旁只是点头，什么也没说。

事实证明，公众领域发生的变化往往不会立即反映到私人领域。私人领域具有排外与封闭的性质，因此也就具有抵御外来影响的能力。所以，在五六十年代，当国家试图改造中国社会时，下岬村私人领域的具体实践行为方式并没有太受冲击。

当然，政府的社会改造计划在意识形态领域非常成功。独立自主、自由恋爱、男女平等这些新观念通过政治教育、宣传机器、娱乐活动等方式被引进了村子。而且，大跃进期间动员妇女参加农业生产、水利建设等集体经济活动也的确给村里妇女的社会生活打开了新的天地。这无疑对私人领域会有相当影响。例如，在上文提到的例子中，支书女儿在大食堂工作的时候即得到了与情人说话的机会。而小李最初引起姑娘的注意，也因为他是村里宣传队的一个好演员，并在好几出戏中都扮演了好丈夫的角色。支书女儿被他英俊的外表和他扮演的角色所吸引，才在他到食堂吃饭时不断找机会同他说话。这场恋爱就这样被当时浓厚的政治气氛所包围的公共场合所催化。这种激进的政治气氛同时也带有非常浪漫的色彩。Fred Blake曾经在他关于"大跃进"情歌的研究中分析过这种氛围（参见Blake, 1981）。受到这对情人的鼓舞，村里另外4个小伙子也在这期间自己找了对象。幸运的是，他们的父母并没有那么激烈反对。

---

[1] 我接受了一些访谈对象的意见，没有将1959—1961这几年列入考察范围。这段时期，所有人最关心的是填饱肚子，而不是谈恋爱找对象。

三、1963—1983年：集体化体制下的浪漫爱情

60年代，村里的年轻人迎来了自由恋爱的春天。下岬村新的领导接受了大跃进的教训，开始将工作重点切实转移到农业生产上来。结果是，下岬的集体经济开始好转，在以后的20年里，村里人逐渐过上了相对安康的生活。集体经济的稳定给新的公众生活提供了坚实的基础。这种新的公众生活的重点是推进集体主义和社会主义价值，同时也给了村里的年轻男女在各种社会活动中有相遇的机会。在年轻人中间，看电影和篮球比赛是最受欢迎的活动。电影一开场，在场的人都很容易感受到周围出现的浪漫气氛。许多村民回忆说，总是有些青年男女故意站在外围，相互对视的时候比看银幕还多。另外一个谈恋爱的机会是每年的篮球赛。球赛总是有很多人围观，观众也很兴奋。有些村民甚至说，那就像是在过节。尽管恋人们在光天化日之下不像在黑暗中看电影时那么容易眉目传情，但姑娘和小伙子都愿意借机看看对方。

下地干活是年轻人之间最经常也是时间最长的交谈、交往机会。在春播、夏锄、秋收的各个农忙季节，青年男女必须肩并肩一起工作。比如，种玉米就需要两人配合：一人挖坑，一人撒种。通常男人负责挖坑，女人负责撒种。虽说夏锄与秋收都是单人工作，但是通常男人在完成他们那几垄地后就会过来帮助妇女，之后男女再一起休息。田间休息通常是早上一次，下午两次，每次10到20分钟。

1972年，有个队干部家的姑娘喜欢上了同队的一个小伙子。他们一起在地里干活时，姑娘总是找机会去跟小伙子说话，有时还会请小伙子帮忙干活。这小伙子有个毛病，一到高兴或者困窘时便会有点口吃。农忙期间的一天，小伙子期期艾艾地对姑娘说了半分钟，最后才说清楚是想帮她磨镰刀。在场的其他社员听明白后哄堂大笑。几天内，村里所有人都听说了这件事，不少人还在这对年轻人面前学小伙子的窘态。大伙的调笑反倒使这对年轻人原来模模糊糊的感情变得明朗起来。农忙过后，姑娘对家里表示要嫁给这小伙子。她父母觉得姑娘太傻，因为小伙子出身上中农家庭，所以不想答应这门婚事。不过姑娘终于说服了家里。这对恋人不仅顺利结了婚，女方家还给了嫁妆。

除了一起工作之外，村里的年轻人还有其他一些途径去发展感情。70年代中期，有个中学生回乡务农。他本想上大学，可是当时就连城里的青年学生毕业后也得下乡。他非常苦闷，出工、收工经常一人待着，不参加集体活动。村里有些人嘲笑他异想天开，但是他从前

的一位女同学却很欣赏他，听他的倾诉，支持他的想法。小伙子被感动了，两人很快坠入情网。在我1994年调查时，当年的这个小伙子回忆说，那天下午他到姑娘家，她父母都不在。他拉起姑娘的手，请求她当他的对象。姑娘眼泪汪汪，什么话也说不出来，只是点了点头。可惜，女方的父亲不肯将女儿嫁给他，因为他想把女儿许给外村的一个干部。当爹的觉得，让女儿嫁给这小伙子就会毁了孩子，因为小伙子又种不好田，家里又穷，付不起像样的彩礼。姑娘说不动父亲，于是就采取了女孩子通常的做法：无论谁家提亲都坚决不同意。这办法一般都很有效。一年里，她拒绝了一家又一家，这使她父母终于明白，除非是心上人，她坚决不肯结婚。最后，当爹的只好让了步。

1963年—1983年间的择偶方式在两方面不同于1946年—1964年这段时期。第一，在六七十年代，没有发生过一件父母、儿女间因婚姻而反目的事件。其次，在父母、儿女意见相左的情况下，后者多半都能在最后占上风，得到父母的允许而如愿与心上人结婚。事实上，到60年代后期，年轻一代在择偶方面已经有了相当的自主权，父母没有儿女的同意一般没法逼迫他们嫁娶。因此，在这期间结婚的多数年轻人对自己的婚姻选择都相对满意，只有很少数一部分人说他们是在不情愿的情况下成婚的。另外，这期间在订婚前后，对象之间的来往越来越频繁，即使是一些经人介绍而认识的青年男女，爱情之火也会燃烧起来。不过，在我访谈时，这些人并不把自己归入“自由对象”类，因为他们属于媒妁介绍，而且也没有长辈的反对。

四、1984年至今：改革开放以后的新发展

在访问调查的过程中，我发现80年代早期浪漫的恋爱故事忽然减少。再进行普查的结果也证明，在80年代前期，自由恋爱的婚姻的确有所减少；不过在此之后又开始稳步上升。原因有几方面。非集体化正式推行于1983年，第二年春天，村民们发现自己得耕种分成了小块的土地，而且只有自己家的人在一起干活。许多人说，当时他们都感到怪怪的。年轻人特别不喜欢这种家庭耕作，他们说，那既烦闷又冷清。另外，这期间自由恋爱婚姻减少还有统计方面的因素。到了这时，父母通常对子女择偶愈加持开放态度。在绝大多数情况下，两代人很容易就有商有量地作出决定，顶多也不过是有点小纠纷，没有什么解决不了的。所以，我的调查对象就因为两代人没有冲突而将一些自由恋爱的婚姻归为介绍婚姻。

而且，情况很快有了新的发展。八九十年代成长起来的年轻人，在1983年非集体化期间没有分到承包田，长大之后就成了无地的劳动力。他们最好的出路是到村外去找工作，这就为村里年轻人的社会生活开辟了新的天地。

与此同时，电视机开始流行，甚至成了彩礼的项目之一（参见第六章）。结果是，到90年代中期，看电视成了下岬人日常生活中的重要内容，而这又为爱情与亲密关系的发展开辟了新的空间。与过去的政治学习或集体生产不一样的是，电视直接将国内外最新式、最时髦的生活方式展现在村民眼前，刺激了年轻一代的欲望与幻想，也使老一辈惋惜自己白白逝去的光阴。自80年代后期开始，村子里兴起了装修住房，特别是将客厅与卧室以及老辈与成年儿女的房间分开。这使个人开始有了更多隐私空间，也令一些年轻人与异性发展关系有了更多的方便条件（参见第五章）。

1997年夏天，村里一个小店铺的老板将他家的院子改建成了露天舞厅，每天晚上都吸引了许多年轻人。年轻又开放的店主本来的意思是和村里另一家店竞争，用跳舞来吸引顾客。不过，当晚间的舞会成了常规节目之后，其他店主也开始仿效，并且做得后来居上。这时，跳舞成了年轻人的固定生活与社交内容。开始的时候，参加的人只和同性跳，逐渐和异性跳舞的越来越多，两性间的眉来眼去自然也就无法避免。人们告诉我说，跳舞至少成就了三桩婚事。不过一年以后，在一次严打运动中，这一私人组织的社会活动被警察指责为不道德而被迫取消。村里也有人认为那是因为店老板们没有贿赂警察的缘故。

总的来说，青年人中的社会活动空间在90年代既有缩小的地方，也有扩大的一面。当然，无孔不入的集体的消失，意味着村民在生产与社会生活上都必须人自为战，同时也意味着今天的人们通常只和那些已经在他们的关系网中的人才有来往，极少会有社会活动将更多的人们聚集到一起。1999年夏天，我和80多位村民一起到某处水利工地。在途中，我不断听到人们相互打这样一些招呼："好久没见啦！"或者："你这些日子哪里去了？"回答则往往是："我也好久没看见你了！"或者："哪也没去，在家待着呢。"有些年龄大一点的人还要问人群中那些陌生的面孔是什么人，尤其是些新嫁来的年轻妇女，经常会有人不认识她们。显然，缺乏社会生活使得村里人相互之间越来越有距离，越来越不熟悉。

不过话又说回来，越来越多人外出打工，特别是经常到千里外的城市打工，也给他们带来了在完全陌生的环境中与陌生人打交道的机会。由于80年代以前城市与农村有30年时间的隔绝以及由此造成城乡之间的巨大经济社会鸿沟，所以村民们不断地遭遇到城里人对乡下人的歧视。为了在这个不友好的环境下生存，村民们必须依赖他们自己的关系网，并且要相互扶持。在日常生活中，他们也要寻求异性的帮助以缓解孤独与恐惧。结果是，一些年轻人在外出打工的过程中堕入情网，有人也将对象带回村里结婚。估计在自由恋爱的婚姻中，对象为外村的大约占三分之一。

私奔是这期间出现的另外一种现象。非集体化后人们能够外出打工，这就为那些勇于冒险的年轻恋人提供了在村子之外追求新生活的经济基础。他们私奔同居自然对村里其他年轻人的生活有着重要的影响。90年代下岬出了6桩私奔事件，其中两桩是下岬女子与外村男子，另外4对都是本村人。至于私奔的原因，有的是因为家里反对，但有的却没有明显的理由。在一个最近的个案中，姑娘对家里说她要到附近城市去当保姆，而这通常都是由当地妇联出面安排的。4个月后，她从广州给父母去信，告诉他们自己与男友一起在那里工作、生活，家里不用担心。原来，这两个年轻人在南下打工的过程中谈上了恋爱。女孩不告诉家里到这么远的地方去的原因，是害怕家里牵挂。

与早前的情形比较，改革时代的浪漫爱情显得更加热情奔放。1994年，有一对年轻人经常在一起放牛，两人之间有了恋情。男方家里很不中意这桩婚事，觉得那姑娘不像个好媳妇。当父母的立即安排儿子与外村另一个姑娘定亲。男孩只有17岁，懵懵懂懂之中接受了父母的安排。当这家在举行定亲仪式时，只有16岁的头一位姑娘闯进了现场，宣布她已经怀孕（事后证明并非如此），要求男方取消仪式。这家只好当即接受了她，而另外那个姑娘只好愤怒地离开了。

最富戏剧性的事件发生在1998年。有个又穷又顽固的老爹坚决反对女儿选择的对象，他是嫌男方家里太穷，付不出他要的彩礼。这种事情在90年代末期已经很少见，因为彩礼通常都直接给姑娘本人而不是给父母（详情请参见第五章），所以当父母的很少会因为对方家里穷而反对婚姻。不过，这位老爹实在穷，所以希望从女儿的婚姻中得到收益。当事人和旁观者都很清楚这点。据说，有一天姑娘问心上人是否真爱她并且和她成家。那小伙子二话不说，拿起刀就剁下了一节小指头，姑娘甚至连阻拦的时间也没有。姑娘被深深感动了，和小伙子一起私奔到外地的城市打工，直到一年后怀了孕才回来。我1999年夏天在下岬时，这对情人刚刚和姑娘的爹谈妥，男方付给他所要的彩礼的四分之一，之后他们举行了婚礼。小伙子的英雄行为不仅叫姑娘死心塌地，而且让那个顽固老爹也不得不服。

五、介绍型婚姻中的爱情

我在考察了这484个择偶案例后发现，爱情也发生在介绍型婚姻中。这印证了Victor De Munck在斯里兰卡的研究中应用的“爱情牵线”的说法。[1]在集体化时期，这种情况更为普遍，因为上一代人如果没有媒妁之言，在情感表达方面要困难得多。在介绍型婚姻的情感发展中，有两个值得注意的情况。

第一类情况是，在同村人结婚的情况下，绝大部分都是男女双方在媒妁出现之前本来就认识。这时，媒人往往充当两家讲条件的中间人。在一些情况下，媒人不过是请来走过场，因为当事人已经偷偷自己订了婚，有时甚至两家父母都已经讲好了彩礼条件。一位好友告诉我，在他父母找来媒人之前，他和对象已经有了很深的感情。他们都是村里宣传队的活跃分子，女方是演员，男方演奏乐器。在宣传队和大伙混在一起时，他们彼此之间觉得轻松随意，可私下到了一起时却感到紧张。这位朋友说，姑娘太封建，不敢跟他更接近；而后来成了他妻子的姑娘却说，两人在一起时，他傻呼呼的，根本不知道怎么对她说点贴心的话。这两人不在同一个生产队，所以农忙期间就没法见面，而他们在分开期间才意识到他们都相互想念对方。于是，1968年农忙完毕，男方家就请了媒人。在这类情况下，双方在订婚后马上就密切往来，因为他们觉得既然已经有了明媒，就有权利放任一点感情了。

第二类情况是，双方在有人做媒之前并不认识，而是在订婚后才谈起了恋爱。这往往发生在与外村人特别是远地方的人订婚的情况下。比如1975年，某个下岬姑娘和35公里外一个村子里的青年订了婚。双方在初次见面之前完全不认识。那次见面是姑娘的远亲安排的。女方后来告诉我说，第一次见面时她对对方毫无感觉。这姑娘的父亲几年之前就去世了，她母亲一人拉扯五个孩子，家里境遇困难，希望她赶紧结婚。她在与对方见了三次面之后接受了婚事。在后来的一年里，她到男方家里去过四次，每次都待了几天，男方也到她家来了三次。他们还一起到哈尔滨照了订婚相。姑娘在村里的好朋友都发现，每次她和未婚夫见过面之后，他们的感情就又进了一步，因为每次她都非常兴奋，在往后几天里总是不断地提起未婚夫。村里人都说，她那么想结婚，在婚礼那天和娘家告别的时候，她甚至都没有像其他新娘一样象征性地掉几滴眼泪。后来她对我说，她根本挤不出眼泪来，往手绢上撒胡椒面也没管用。她告诉朋友，自己是那么想念他，巴不得马上离开。村里传说，她在订婚不久后就和对方有了性关系，于是也就开始了两人的热恋。15年后，当我在1991年做调查当

面问她村里人的说法是否有根据时，她没有直接回答，而是笑了起来。我说你这一笑就算是肯定，她也还是继续笑而不答。我对她说，你可真够浪漫的。她却不以为然，因为当年的同辈人都这么做。这时我才第一次意识到，订婚青年的婚前性行为原来早在70年代就已存在了（关于这个题目，我在下一章里还要详细讨论）。

订婚后发生恋情的事不仅出在隔村男女之间。事实上，下岬本村不少男女青年也有类似的经历。一对在1976年订婚的人至1998年才告诉我，虽说他们两人一起在试验田里工作，在有朋友牵线之前他们之间从来不多说话。不过在订婚后，他们越走越近，因为他们有每天在一起工作的便利条件。我问他们，这种情况是否因为70年代的年轻人还很害羞，经常避免和异性接触。他们不同意。妻子说，甚至在1998年还有类似情形。有个普通家庭出身的男青年和书记的女儿订了婚。女方是学校的民办教师。男方的母亲觉得与书记结亲非常荣耀，给女方付了高额彩礼。当儿子的开始时并不怎么感兴趣，不过是顺从母亲的安排。不过他和姑娘在订婚之后日益熟悉，结果他成了尽人皆知的痴情汉，心甘情愿地为姑娘做任何事。他经常陪姑娘到学校上班，帮助她清理教室，收作业。有的小学生搞不清楚，对父母说他们班上有两个老师。结果这成了村里的笑话。

最后，即使在一些完全由父母做主的婚姻中，双方也有可能在订婚后才发生爱情。有趣的是，在我访问过的青年人中，有3个人甚至觉得自己的父母干预得有道理。90年代中期出过一个典型的例子。有个姑娘很聪明，上了中专，毕业后却面临困境，因为她在班上交了男友，到毕业时两人已经难舍难分。但是，他们毕业后被分回了各自的县。如果她继续这段关系并最终和男友结婚，就必须远离父母，搬到他的地方。更重要的是，她的男友不但家里很穷，而且要供养父母，无论是现时的家庭责任还是将来的经济负担都很重。自然，女方的父母强烈反对这桩婚事，父母与女儿之间发生了许多争执。她的父亲最后设法帮她在县城附近找了个不错的工作，又通过城里一个有权有势的干部给她介绍对象。经过一段情感反复，她接受家里的劝告，和男友分手并与这个新对象发展了关系，最后很高兴地结婚成家。数年以后她对我说，幸好她父母干预，才没让她干出傻事。不过她又说，最终还是她自己的选择。如果她决定要和第一个男友结婚，谁也没法拦住。而她的父母不过是给她提供了宝贵的建议，用他们的人生经验说服了她。

---

[1] 在他对浪漫爱情以及表亲结婚的出色分析中，Victor De Munck指出，学术界将浪漫爱情与包办婚姻对立起来的看法妨碍了人们去理解农民情感世界的丰富与复杂。在他的个案研究里，由父母包办的表亲婚姻，实际上有70%在婚前已

经有了恋爱关系。De Munck因此认为：“与通常的看法不一样，即使在父母包办婚姻的地方，浪漫爱情也扮演了重要角色。”（1996: 711）

六、从自主到浪漫

William Parish与Martin Whyte于1978年在对广东农村生活的研究中，对70年代中期以前婚姻模式的变化作出了精彩的总结。他们指出，虽然父权还存在，但青年人在择偶方面的自主权是1949年以来最明显、最重要的变化之一。他们认为，这一变化的主要原因不在于1950年的新婚姻法与政府推动的家庭改革，而在于新出现的社会空间，这样的空间使得青年男女能够有机会相处。不过，青年择偶的自主权程度不同，多数都居于完全自由与包办婚姻两种形式之间。即便在中间状态，情况通常都是自主选择与父母插手二者兼有。他们得出结论说："在多数情况下，择偶需要双重的批准或否决，需要两代人都同意。很少有年轻人被迫结婚，也极少有人完全不顾父母的反对而结婚。"（1978: 173）

下岬的情况也正是这样，显示出70年代以来青年人婚姻自主权发展的连续性。不过，下岬的例子也出现一些新的发展趋向。总体说来，择偶的三个类型在下岬以及邻近地区仍然存在，而青年人的自主权在80与90年代持续增加。正如表1所显示的那样，自50年代以来，自由恋爱婚姻稳步增加，同时包办婚姻逐渐减少，到70年代末完全消失。考虑到在介绍型婚姻中年轻人往往掌握了主动权，我按照Parish与Whyte的做法，将下岬的484个案例分为两大类。一类是青年做主，包括自由恋爱与介绍型婚姻中青年人所起决定性作用的婚姻。第二类是长辈做主，包括父母包办与介绍型婚姻中父母起决定作用这二者。表2显示的结果证明了Parish与Whyte提到的趋势（另外可参见Parish and Whyte, 1978: 174，表33）。

表**2** 择偶过程中的主导一方

	1949 — 1959	1960 — 1969	1970 — 1979	1980 — 1989	1990 — 1999	总计
父母做主	87%	38%	28%	25%	24%	
青年自主	13%	62%	72%	75%	76%	
个案总计	38	74	128	132	112	484

根据Parish与Whyte的统计，择偶中长辈做主的数量在60年代中期从50年代的83%下降到41%，70年代中期再下降到38%。同时，后辈做主的数量相应从17%增长到59%，再到62%。我在下岬的调查发现，在50年代以来的30年里，后辈做主的择偶也有类似的增长，而长辈做主的婚姻从50年代的87%下降到70年代的28%。不过，这一变化在70年代有所停顿，在80年代与90年代，父母在大约1/4的婚姻中起着主导作用，与70年代的数字基本相同。其实，Parish与Whyte在他们的研究中也发现，“60年代中期以后，自由恋爱婚姻并没有多少进展，尽管‘文革’中自由恋爱思想得到了更多的宣传”（1978: 180）。这是否意味着青年婚姻自主权已经发展到了顶点呢？

要回答这一问题，我们必须了解两方面的因素。首先，在任何社会的任何时期，总会有依赖父母的子女与控制子女的父母，不管这个社会在择偶方面的观念如何。在一些情况下，对父母的经济依赖是根本原因，因为结婚的费用很高（参加第五章）。所以，期待父母在儿女的择偶中完全不起作用是不现实的。考虑到村里有些青年人总是要通过父母来择偶的情况，可以说问题的关键在于青年人是否同意所介绍的婚姻。有的中国学者在调查中做得更仔细，将“父母做主，儿女不满”与“父母做主，儿女满意”分开（参见徐安祺，1997）。

更重要的是，过去关于是父母还是儿女做主的区分主要着眼于是谁提出和决定了一门亲事。在某种程度上，这种区分与婚姻的实际内容并没有直接关联，因为它无法揭示婚姻的爱情与亲密关系的具体过程与实质内容。在分析近期的案例时，这样的区分更成问题。因为自从70年代以来，所有的订婚都需要当事人的同意，在择偶时父母是否起作用比过去更不重要。我的调查显示，60年代恋爱的青年男女不像90年代的人有那么多浪漫与亲密的机会。这是当时的文化意识、社会规范以及社会空间的范围所规定的。正如本章开头的两个例子所显示的那样，正是在日常的爱情生活里，下岬的年轻人获得了更多的自由、更多的个人空间与权利。所以，在研究择偶类型的变革时，我们的考察重点必须从50年代—70年代青年人自主权的增长转移到80年代—90年代个人的爱情与亲密关系的体验上来。这就是下一章的主要着眼点。

第三章 性爱、情感及其语言艺术

到了90年代，绝大部分年轻人在订婚后都可以公开地郎情妹意地亲密往来。订婚仪式不仅标志着双方家庭对未婚夫妻关系的接受，而且也使得他们能够堂而皇之地出双入对于人们面前。因此，村里的年轻人也就有了在爱情的领域里作更多开拓的机会。他们发明了各种新的爱情表达方式，并且借此更深地去体验爱情的感觉。

本章将首先回顾各个不同时期里男女青年订婚后的行为方式以及婚前性关系的发展。在我看来，这类变化是青年一代自主权上升的结果，同时也推动了他们对自主权的进一步追求。第二节重点讨论村民表达爱情的方式；第三节随之考察了当地人在择偶、婚姻方面的理想，并以下岬的例子来证明中国农民有能力表达与感受爱情。最后一节讨论在爱情与亲密关系表现方面的文化异同。最后，我将概括择偶与婚姻中产生的浪漫革命。

一、订婚后的恋爱与婚前性关系

在五六十年代，当地的风俗允许订了婚的青年人在婚礼前上门互访几次，但除了万不得已（比如距离太远），未过门的媳妇当天必须赶回自己家。不过，如果姑娘的父母有要求的话，未婚夫倒是经常可以在女方家里待上几天，那通常都是因为女方家里需要他帮忙干活。70年代之前很少人拥有自行车，当日来回就意味着只是在对方家里吃顿午饭。其实，上门的真正目的是去熟悉对方的家庭，未成婚的女婿则还要替对方家里干活，所以他们大多数的时间都是和对方的家人一起度过的，男女双方单独在一起的时候很少。有些年纪大的妇女回忆说，她们都害怕到对方家里去，让很多陌生人看的滋味并不好受。她们也不喜欢和未来婆家的人说话，许多人想方设法躲着不肯去。

从70年代早期开始，出现了订婚的姑娘跟家里人一起去购买彩礼的习俗，而在老一辈中，她们当姑娘时如果这么做是要被人笑话的。未婚夫妻会照例一起到县城甚至省会哈尔滨，购买彩礼单上的衣物或其他生活用品。他们还会去照订婚相。更重要的是，许多男女都会在旅店或者亲戚家住上一两天。大队也会给他们开介绍信，证明他们是来自下岬村的夫妇。凭着介绍信，他们可以到旅馆开房间，有些年轻人也的确住了旅馆。这种新习俗被称作“照订婚相”，而且在70年代很快就成了男女订婚后的必要一步。

这种新习俗产生了两方面的影响。首先，男方的家庭可以借机敲定婚姻，因为未婚夫妇到旅馆开房间显然意味着他们之间可能有了性关系。在公众眼里，婚姻已经成了现实，就像村里人说的那样：“生米煮成熟饭”。所以，男方的父母都欢迎这一习俗。其次，未婚夫妇在一起旅行与生活几天，他们之间就会产生夫妻般的感情联系，并且自然而然地会讨论到结婚后的未来。这种亲密的经历会促进两人之间的情感。有个村里人说：“在照订婚相之后，我儿子的魂就丢了。只要我们说他们那次出门儿花钱太多，他就要替人家（未婚妻）说话。”显然，年轻未婚夫妇之间的感情有可能发展成为小两口之间的紧密联盟，而那又总是要威胁到男方家里特别是未来婆婆的利益。

八九十年代的新变化，是未婚夫妇可以在任何一方家里约会。开始时，女方可以上门到未婚夫家待上几天，不过这期间她与未婚夫单独相处的时间也还是很少。白天她和家人一起活动，晚上和他家中的妇女同床而卧。后来，未婚夫妻之间的互访越来越频繁，经常会有人在对方家里住上几个星期。更重要的是，在村里兴起装修房子之后，两个年轻人在家里单独相处的时间越来越多（参见第五章）。房门一

关，两人的亲密关系自然也就容易建立。年轻人之间的亲密关系就在父母眼皮底下发生，这可以说是对传统的挑战，导致了未婚夫妻婚前性关系的普遍。

要知道，在性的问题上，农民的态度其实比社会上层要开放得多。即使在毛泽东时代，农村地区的禁欲主义也远不似城市那么严重。[1]下岬和其他地方一样，结了婚的人好经常在同性甚至异性面前相互讲些色情故事，说些带“色”的笑话，用些暧昧的字眼。年轻一代，特别是男孩，终日耳濡目染在这些笑话和故事里。而且男孩、女孩都会通过观察家畜、家禽来间接获得一些生育方面的知识。因此，在农民文化中，性并不是个肮脏的秘密，也不是件令人羞耻的事情，而是日常生活的一部分。

不过，只有结了婚的男女相互之间才能公开动手动脚，并用意味很浓的性的语言来开玩笑。而且，人年纪越大，就越有权利当众开带“色”的玩笑。未婚青年，尤其是女孩，在别人说笑的时候则必须显得矜持正经。例如，70年代早期我在村里的时候经常遇到男女社员在干活时比着说脏话与黄色笑话，这是一种受欢迎的娱乐形式，其核心内容都与性器官和性行为有关。有趣的是，中年妇女在两性说脏话的竞赛中特别有优势，她们动不动就嘲笑对方是自己的儿子，从而将对方摆到了不利的地位，因为谁也没胆子去找妈的便宜。70年代中期，我亲眼见到这样一个场面：有个男人说了句特别脏的话，惹恼了几个中年妇女。她们就合伙将他压倒在地，将乳头塞到他嘴里。后来有个女人又将他压在裤裆下，就好像当场把他给生出来一样。最后，这个男人不得不求饶。

值得特别指出的是，村里的公众舆论不接受婚外性关系，不过那些纯粹出于感情原因而出轨的人却能得到许多村民的理解或容忍。对于年轻人来说，婚前性关系一直都是禁忌，只是在最近这些年才有了改变。

村里人管婚前性关系叫“先有后嫁”。所谓有，可以指先有了孩子——这从结婚后生孩子的时间上就能算出来——也可以指先有了性关系。在改革之前，这样怀上的孩子生出来后被人叫作“五月鲜”，而没有导致怀孕的性关系就天不知地不晓了。

老一辈回忆说，在五六十年代，很少出现婚前性关系，因为新娘必须是黄花闺女，而订婚夫妇除了在父母眼皮底下之外也没有什么接触的机会。另外，那30年里的意识形态也不容许有那种行为。无论是在自由恋爱还是在介绍型婚姻里，婚前性关系都是个很敏感的内容。我自己70年代生活在下岬时，就经常听到已到婚龄的朋友谈论起新娘

是否处女对于婚姻的重要性。

在调查这个题目时，有好几个中年人谈起他们年轻时规矩之严。有个男人悄悄和一个姑娘谈恋爱，最终在1967年结婚。这人回忆说，他们当时总是在晚上到野地里去待上很长时间。他碰过她的身体，但是不敢有进一步的举动，因为如果女方怀孕的话，两人的名声就完了。

一般情况下，我在调查时总是先搜集最近的资料，之后再沿着发现的各种蛛丝马迹往前追寻。在调查婚前性关系时我也采取了同样的做法。1991年，我在当地的一次婚礼上第一次触及这个题目。新娘当时已经怀孕4个月，而村里有些人并没有对此表示大惊小怪，这令我印象很深刻。1997年时我仔细研究了下岬村的计划生育报表，从中发现了婚前性关系普遍的程度。不过，直到1998年，我才碰到一个愿意详细讨论这个题目的村民。

在1998年夏天一个炎热的上午，我与50岁的老梁讨论1949年以来夫妻关系的演变。老梁在过去的10年里一直是我的重要消息来源。他说，自从记事以来他就从来没见过自己的父母睡在一起。他爹除了回来吃饭睡觉之外从来不着家。即使在冬天农闲时，他爹也是到外面去呼朋唤友。老梁的姐姐嫁给了个聋哑人，他无法想象姐姐怎么能够一辈子没声没息地和一个人待在一起。说到今天的年轻人，老梁摇了摇头，感叹说时代也变得太快了一点。

据老梁介绍，现在的年轻人订婚之后，每个姑娘都会在男方家里住上一个星期，之后两人再一起去照订婚相。显然，照相前住一个星期这道手续是80年代才出现的。多数情况下是姑娘住在男方家里，因为男方父母照例将这看作是敲定婚姻的办法。不少未婚夫妻在这期间都有性关系。老梁估计，80年代中期以前有大约1/5的人这么做，80年代末期上升到1/4，90年代后期就已经到了1/3。他还说道：

> 其实我家也这样。我们大小子订婚那天，他问我老伴是否能让未婚妻在家里待上两天，因为她打算帮我们干点活。我们都很高兴，觉得姑娘会来事儿。姑娘的确很会干活，她和我老伴、儿子一起下田。一切都很令人满意。可是，第二天清早，我却发现她没有睡在房子里，而是到库房里和大小子睡在一起。我们老两口都感到害臊，不过后来老伴想通了，说这样媳妇就不会把儿子给甩了。我相信老伴的话，因为这方面的事情女人比男人明白。所以到第二天晚上，我们甚至都没有给她在屋里铺床，而她和我儿子吃过饭后就不见了。这些年轻人真有精神！整整辛苦了一天，他们还有玩的工夫！要是在过去，我可没脸告诉你这个，不过现在人人都这样，也就无所谓了。

老梁又说，他的二小子和三小子分别在1987和1991年订婚，发

生的事情一模一样，简直成了家庭传统了。他一面开着玩笑，一面却小心地观察着我的反应。我告诉他，有好几个全国性的调查都显示，年轻一代中的婚前性关系在全国各地都大大增加，所以他的例子并不特别。比如，有个调查发现，24%的农村受访者表示可以允许订婚男女之间有性关系，或者并不将婚前性关系当回事（中国农村家庭调查组，1993：53）。80年代末另外一次调查则发现，41%的男性与30%的女性认为婚前性关系并没有什么不好，而且完全是属于私人的事情。尤其是在婚前性关系发生在未婚夫妇之间时，极少有人觉得有什么不道德的地方（Zha and Geng, 1992: 10）。[2]显然，在60年代曾经是禁忌的婚前性生活在90年代已经流行于订婚夫妇之间。听完之后，老梁显得轻松了许多，我们又开始谈起美国60年代的性革命来。[3]

虽然不像老梁一样在这个问题上那么开诚布公，但村里其他人也承认未婚夫妻间的性关系越来越普遍。许多年纪大的人开脱说，这些人反正是要结婚过一辈子的。而一个青年人争辩，如今开彩礼单就是结婚了，所以睡在一起本来就应该。不过，同一时期内解除婚约的案例却不断增加。例如，1994—1997年的42对订婚男女中，有5对解除了婚约。其中4对是女方解除的，而大家知道这其中至少有一个姑娘和未婚夫有过性关系。

为探究未婚夫妻婚前性关系的普遍程度，我特意分析了下岬村的计划生育报表，对比1979年以来每对新婚夫妻结婚与头生子出生的时间。在1991—1993年结婚的49对夫妻中，有13对在结婚8个月之内生了孩子，其中10对的孩子是在7个月内出生的。所以，即便是按最保守的估计，这期间的新婚夫妻中至少有20%婚前有性关系。而且，并不是每个有婚前性关系的妇女都会怀孕，所以实际比例肯定还要更高。

村里人怎么看待这一变化呢？正如老梁说过的那样，多数人都把这当作不得不接受的现实，而且许多当父母的在未婚媳妇上门时也给儿子提供方便。结果，有好几家的父母因为害怕生出“五月鲜”的孙子只好仓促举行婚礼。有个比老梁年纪更大的人回忆说，他和妻子恋爱时什么也不敢做。而他在1990年发现大儿子的未婚妻怀了孕，只好赶紧让他们结婚。按照他的说法，事情虽说是紧急，但最终还是有惊无险。说完他自己也笑了。

对未婚夫妻性关系的日益容忍也改变了早先人们认为新娘必须是黄花闺女的观念。既然大约有10%的婚约最后被取消，有一些姑娘在被人知道其有过性行为之后又重新开始找对象，这种情况是否会影响她们日后的婚姻呢？村民们说没有什么影响。老梁指出，堕胎很容

易，而且人们对处女膜也有了新知识，知道大运动量或过度体力劳动有可能使处女膜破裂，这使许多人特别是年轻姑娘不再那么担惊受怕。不过最重要的是，在婚前性关系日益普遍的情况下，年轻一代对新娘是否黄花闺女已不那么重视。其他一些村里人则表示，老梁的说法太理想化，也太复杂。但是，根据每个姑娘所得到彩礼的价值来判断，村里人承认，在90年代，非处女的姑娘在谈婚论嫁时不像过去那么落价，因为她们得到的彩礼一点都不少。

1999年夏天，有一个青年在城里的建筑工地打工时交上一个女友，将她带回到村里。他们就像订了婚的男女一样住在男方父母家。不过在男方父母拒绝付出两万元彩礼后，女方决定和男方断绝关系。当姑娘的亲戚问她，如果别人得知她和男方有过性关系之后会有什么反应，她说："那又怎么了？有过关系又没改变我什么。我还是老样子。"在1998年的另一个案例中，下岬一个男青年和某个姑娘订了婚，而这姑娘和过去的未婚夫有过性关系。男方的父母试图以此为理由要将彩礼从两万五减到两万，但是女方不干。这姑娘还向男方的父母挑明，她在订婚后第二天，就要和"爱人"睡在一起。结果，男方的父母让了步，付出了两万五的彩礼（关于彩礼的详情，参见第六章）。

值得注意的是，下岬订婚青年的婚前性关系并不能被等同于当今大城市青年中流行的同居。在同居关系中，性与婚姻可以是分开的。下岬的青年男女对婚姻非常认真，在订婚之后双方都已经是全心全意。正是这种对婚姻的严肃态度，再加上订婚的礼节，给了未婚夫妻间的亲密关系以民间的合法性。有意思的是，这种以订婚为基础的婚前性关系与David Schak于六七十年代在台湾观察到的情况很相似（参见Schak, 1974）。

---

[1] Neil Diamant在关于中国的离婚与家庭变化的研究中，发现农村妇女与城市妇女相比，她们在利用新的婚姻法来实现离婚或在自由择偶方面显得更加积极，也更为有效。他认为其主要原因之一是："在（农村）关于性以及与性有关的问题存在一种公开的文化，这使得农民能够以坦白甚至激烈的方式来对国家机构讲述家庭内部的问题。"（2000: 12）他还通过对比展示了在性问题上农民文化中的开放态度与上层文化中的保守态度之区别不仅存在于中国，而且也存在于法国、俄国、土耳其、日本（Diamant 2000: 79-80, 172-176, 197-198）。

[2] 根据1989—1990年的一个大规模调查，75%接受调查的大学生对婚前性生活持肯定态度，但是79%的城乡已婚夫妻则反对婚前性行为（刘达临，1995: 305）。80年代后期的另一项研究发现，婚前性生活的情形已急剧增加，有87%的城市职业妇女与11%的农村妇女都存在婚前性行为（Zhou, 1989: 283）。这一倾向在90年代继续发展。下岬的例子也显示出这一趋势。

[3] 老梁在中国媒体上看到过一些关于美国生活的报道，包括美国的性革命。他对那种看来是无止境的性自由对家庭所造成的影响感到好奇，很想知道一个社会要是没有家庭怎么能够持续下去。他对美国社会里情人的约会文化特别感兴趣，但对一辈子单身却又不断约会的生活方式不以为然。听完我大致介绍了一下美国人家庭生活的状况之后，他表示崇尚美国家庭中那种人与人之间更加平等、友爱的关系，但是认为不结婚的选择不对。他说，个人自由只有在增进家庭品质的时候才是好的，因为没有家庭，一个人的生活根本没有意义。

二、爱情的语言和姿态

语言表达历来被看作是爱情发展的关键因素。中国农民表达感情的特殊方式在学术界里曾引起关于农民的情感与爱情在他们的生活中到底有多重要的争论（参见Kipnis, 1997; Kleinman and Kleinman, 1991; Potter and Potter, 1990）。为了更深入地理解这一问题，我们必须首先考察中国农村日常生活中特殊的口头或其他的情感表达方式。

对于下岬的青年人来说，恋爱还仅仅是通向婚姻的桥梁，而不是生活中一个独立的阶段。当然，这个桥梁与他们的前辈的独木桥相比已经是康庄大道了。在谈恋爱期间，村里的年轻人一般都爱用“喜欢你”和“想你”来表达他们的爱意。有的年轻人说，他们总是想方设法让未婚对象知道自己有多喜欢或者多想念他（她）。有时未婚男女会用“离不开”来表达感情的深度。

“爱”这个字眼在最近这些年也开始出现在择偶的词汇中，通常都是用来形容第三者的感觉。比如说，某某人爱或者不爱某人。不过在一个富于戏剧性的事件里，有个姑娘因为和未婚夫有性关系而被父母责骂，她毫无愧色地宣称：“我爱他！”人们告诉我，年轻恋人私下里会用这个字眼，可是至今我还没有亲耳听到有人这么用。村里人说，男孩子通常都大胆些，表达感情时也更直接，所以用“爱”这个字眼比女孩子要多。可在同性朋友之间，女孩子用“爱”这个字就比男孩多。男女双方都喜欢用的表达方式，是借助歌词中含有“我爱你”这类字眼的流行歌曲。那些用得好的人被夸作“风流”或者“有风度”。在许多情况下，流行歌曲都是情感表达非常方便的工具。

最经常用来形容未婚夫妻的字眼是“般配”。虽然这个字眼在古书、戏剧、口语中都被应用，但是自50年代以来衡量一对男女是否般配的标准已经有了很大的改变。过去，人们的标准主要基于男女双方的家庭地位和经济状况，如今却更多着重于性格以及其他个人的特点。当我要村里的年轻人解释什么算是般配时，他们提供了两个共同的标准：“对脾气”和“有话说”。

所谓对脾气，包括在个人性格、爱好、说话方式上面的合拍。这也用来形容夫妻关系。而在实践中，人们有时也用它来描述那种男女之间说不清道不明的相互爱慕。例如，在1998年的一次婚礼中，新人自称他们第一次见面就觉得对脾气。当时女方的父母对姑娘指出，他们两人的性格爱好在许多方面都正好相反，相貌也不般配，姑娘则反

驳说这都没法解释他们的对脾气；她就是觉得两人彼此合适。我对这种无法名状的“合适”感到好奇，于是想和姑娘一起探讨这是否就是爱情。她说：“如果你们城里人觉得那就是爱情，就算你对。”但她又说，她不过是感觉到与男友之间有一种紧密的联系与相互吸引，他们的例子算不上是我所说的那种浪漫恋爱，关键还是对脾气。有些青年人，尤其是姑娘，因为与未婚对象之间感觉不到这种说不清道不明的对脾气，因而取消了婚约。

同样，如果双方做不到“有话说”，也会成为取消婚约的原因。什么才算是有话说，每个人都有不同的标准。有个绰号“小白脸”的男青年被许多姑娘称赞为会说话，而老一辈人却嗤之以鼻，说他总在“胡说八道”。我发现，这个年轻人在几个城市打过工，比较了解现代都市生活。更重要的是，他熟知许多港台流行歌曲，有大批港台歌星的音乐磁带。虽然他嗓子不好难得开口唱歌，但对歌词却了如指掌，能出口成章地引用。要知道，绝大部分流行歌曲都是爱情歌曲，所以他很容易就能说出一串一串的绵绵情话。

人们告诉我，其他类型的“有话说”对于吸引异性也同样重要。比如，有个青年爱上了个姑娘，因为对方虔信基督教，还自行布道，能够连续几个小时讲《圣经》故事。村里许多人讨厌她的布道，但是这个年轻人却对教会感兴趣，并且觉得他和姑娘会有很多话说。

农村青年在恋爱中重视“有话说”，这一点在很大程度上是改革前30年国家在婚姻关系上推动变革的结果。在新的意识形态里，“共同语言”是择偶的主要标准之一。至于什么是“共同语言”，却要看当时的政治环境而定。尽管如此，在理想的新式“革命夫妻”中，具备共同的信念和目标这点却始终如一。因此，有“共同语言”就解释了为什么恋人之间总是有说不完的话。有趣的是，当代的年轻人与他们的上一辈人都重视有话说，但原因却有所不同。上一代人的有话说，通常指的是两家门当户对，所以两人应该有共同语言；而年轻一代这么说的时候，却总是在强调两人之关系的亲密。例如在70年代，有个村干部的妹妹爱上了个出身不好的小伙子，女方家庭不同意她的选择，说她不可能与一个来自四类分子家庭的人有共同语言。女孩子反驳说，她要帮助对方进步，在思想讨论的过程中他们已有了许多共同语言。到90年代，父母在看到孩子找的对象不合适时，还要说他们没有共同语言，年轻人却不再用政治术语来为自己辩护，而是说他们之间有话说。

下岬的老一辈在恋爱时表达感情的方式，要比当今的青年远远来得隐讳曲折。不少人回忆说，在整个六七十年代，爱意都是通过种种拐弯抹角的话和遮遮掩掩的行为来表达的。他们还觉得，行为比语言

更重要，而如果实在要说的话，那么有数不尽的迂回表达方式。有些会说话的上一辈人认为今天的情歌将“我爱你”重复了一遍又一遍，实在太没劲。

有个43岁的妇女以她自己的经历作了现身说法。她说，她丈夫当年在工间休息打扑克时总将好牌都给她，过了一阵之后，队里的人开始拿她开玩笑，他们两人的关系就这样开始了。另外一个男人告诉我，他和他老婆原来在一个队里，好几年里都是好朋友，但没有超过这层关系。一次大伙儿到队部开会，会前一起聊天，他说，以后自己孩子如果功课不好的话，他就要把他们赶出家门。突然，后来成了他老婆的那个女孩脸唰地一下就红了，她的女伴们也开起了玩笑。那一刻，这人意识到女孩喜欢上了他，愿意和他成家过日子，所以她才会脸红。

1997年我在做调查时，有个39岁的男人对我讲述了他的恋爱故事。他说，他老婆原先和他一个队，长得很漂亮，人非常害羞。他第一次对她产生特殊的感情，是在1979年秋收的一次工休中。“我在磨镰刀，她从后面叫我，手里还拿着个香瓜。她说，刚刚在玉米地里找到这个香瓜，问我是不是想分一半。我问她为什么给我吃，她脸一下就红了，骂我坏。从那一刻起，我就知道她喜欢我。我想娶她，结果心想事成。我老跟她开玩笑，说咱俩的真正媒人是那个香瓜。”[1]

的确，在那个年代，生活中的每个细节都有可能是爱情的信号，不过只有那些身在其中的人才能品味。有个出身地主家庭的妇女告诉我，她小时候有一天听到一个男同学说歧视成分不好的人实在不公平。她心里非常感动，最终在80年代嫁给了他。这一举动在村里也曾招来不少闲话，因为在80年代取消成分后，女方的条件比男方高多了，而男方则属于村里最穷的人家。

显然，在过去的几十年中，感情表达，从原来那种象征性的以及和工作相关的拐弯抹角方式在转变为更加直接表达爱慕之情的新方式。与他们的父母兄长相比，村里90年代的年轻人且无论男女，都在爱情方面掌握了更多的词汇，在表达时也更公开圆熟。那些笨嘴拙舌的小伙子在吸引异性上日益困难，因为到了90年代末，村里的姑娘已经将会说话作为理想对象的标准之一了。

---

[1] 这个香瓜的故事对于村里人来说还有很幽默的一面。秋天在玉米地里发现的香瓜，只可能是在夏天吃香瓜的人将香瓜籽拉在大便中才能长成，当地称为“屎瓜”。虽说大便中有香瓜籽并不稀罕，但很少能够长成可吃的香瓜。这也是为什么村里人觉得事情很有趣的原因。

三、择偶理想的变化

在50年代，当父母还在包办婚姻时，人们还谈不上有什么自己的择偶理想。双方的父母都在给自己家寻找合适的新成员与社会关系。因此，好婚姻的标准，首先是亲家是不是好亲戚，其次是其本人是不是好媳妇或好女婿，至于年轻人自己的意见则无关紧要。只是到了集体化时代，人们才开始谈论起理想的好对象（而不是好亲戚）。改革开始后，情况更有了根本性的变化。

老一代的村民说，在六七十年代集体化期间，理想的对象是人老实，脾气好，干活勤快，听老人和领导的话。无论男女，都最好是身强力壮，那对挣工分非常重要。家庭出身也很要紧，不过对男女的重要程度有所不同。从女方的角度看，男方家庭的经济状况是第一位的考虑，而从男方的角度看，女方家庭的名声要被考虑得更多，因为那决定了姑娘的品德。在择偶时另外一个必须考虑的非个人因素是家庭成分，由于成分是通过父亲传下去的，所以对男方比对女方的影响要大得多。至于那些想要在政治上往上爬的人，他们找对象时的政治标准就要更高。比如，在70年代早期，下岬两个最积极的年轻人沒有被吸收入党，也没当上干部，因为他们都和出身不好的姑娘结了婚。有人批评他们，说他们的老婆都是“反革命”、“定时炸弹”。结果，在大约10年时间里，有政治抱负的年轻人挑对象时都要认真考虑对方的家庭出身。

另外，“老实”这个标准也值得进一步解释，根据情况而定。“老实”可以指一系列的个人素质，比如诚实、坦白、有教养、听话、头脑简单等等（参见Kipnis, 1997: 112）。其中，听话与诚实是最常用的含义。在80年代初期以前，在村里既听话又诚实的人最受欣赏，姑娘都愿意找老实的男青年当对象，甚至地方党组织也愿意吸收老实人入党。但是改革以后，老实人却逐渐不吃香了。眼光高的女子都看不上老实的青年。村民们解释说，在今天这个复杂的世界上，老实人容易吃亏，对家庭不利。

在我看来，老实是封闭社会所推崇的品德。当村民们基本上只限于在一个关系密切的地方社区中相互交往时，老实便意味着可靠、值得信任，这使乡村社会中的交往成本大为降低。但是，老实的其他含义，比如天真、诚实，一出了当地社会的小圈子便成了极大的短处。尤其是到了改革时代，村民们必须在一个尚未健全的市场经济中与陌生人打交道时，老实更成了要命的缺点。在新的环境里，老实人就被人欺负，老实丈夫就没法养家护家。出于几乎相同的原因，鲁迅在70

年前就写道，在30年代的上海，老实是无用的代名词。

不过，下岬的女性并不仅仅是出于现实的原因而不再选择老实人。有些姑娘说，她们不喜欢老实青年，是因为他们不会说话，没有风度。而会说话和有风度恰恰是与听话和简单相反的两个素质。

在1991年的调查中，一位27岁的青年使我注意到老实人找对象不再吃香这个变化。这是个公认的老实人，可是找对象却一次次失败。当他第一次告诉我说，如今人们无论男女都喜欢风流的对象时，我还以为是气话，因为风流在当地原来是个不雅的字眼。后来，不少人告诉我，如今“风流”的确是找对象的新标准时，我着实大吃了一惊。

按照《现代汉语词典》的解释，“风流”有三方面的含义：（1）有才华、杰出；（2）有文采而不受礼法拘束；（3）男女间的放荡行为。90年代以前，村里人只知其第三种含义。说一个男人风流，就等于说他是个浪荡子；说女人风流，则等于骂她是荡妇。

我问村里人，风流这个词现在到底是什么含义，他们的回答不一。总的来说，年轻男子长得漂亮，收拾得干净，穿戴整齐，特别是会说话，就被姑娘们称赞为风流。而风流的姑娘，则是漂亮、会打扮、会化妆、会社交。[1]显然，到了90年代，下岬的青年人已经采用了风流的另外两重正面含义，并且将风流定为找对象的标准。对村里青年人所作的进一步调查则揭示，风流的新含义是来自当代的流行文化，特别是爱情歌曲和肥皂剧。

在风流成为新标准的同时，老实自然也就不再受欢迎。现在村里年轻人喜欢的对象是会表达爱情的人。我问几位老人，他们的孙子辈最擅长的话是什么，他们说，这些小青年什么正经话都不会说，都是些“二屁话”（与性有关的话）。这也印证了“风流”这种新的流行标准。不过，在问姑娘们同样的问题时，她们的回答要复杂得多。有人说，男的应该会哄女孩高兴，说话的关键在于方式，而不在于话的内容是什么。有个面容姣好但头脑简单的姑娘承认，她愿意男朋友夸奖她漂亮，在她穿着打扮时欣赏她。不过另外一个姑娘不同意，认为风流就是知道怎么表达感情，不要像她爹那样除了骂孩子之外什么都不会说。她希望将来的丈夫能够对她说好听的话，教给她一些自己不会的事。

这些姑娘的话到底有多认真呢？一位老朋友的儿子的遭遇能为此作注脚。那是个勤快、脾气好的年轻人，但却不善于表达。村里其他年轻人说，他能工作整天都说不上三句话。不过，他总是能耐心地听

别人说话。在1998年，有人给他介绍了三次对象都没成。第一次，两人在外见面才一会儿，姑娘就走了。第二次，他和对方订了婚，还去照了订婚相。照订婚相旅行本来应该是三天，但才一天他们就回来了。姑娘取消了婚约，告诉父母说是因为这小伙子不知道怎么说话。第三次，在见过第一面之后，对方请他到家里，又是因为他不会说话而使婚事没成。在我1999年夏天离开下岬时，他不但还没有订婚，而且越发不会说话了。

90年代的另一个择偶标准变化是，无论男方或女方都显示出了物质主义的倾向，不过男女之间还是有所差别。女子择偶的标准包括这几个方面：未婚夫来自富裕家庭；穷家哪怕给高彩礼，许多姑娘也不干。第二是未婚夫的能力，而传统着重的身体强壮与种田能力不再是首选，取代的是通过非农业特别是技术工作赚钱的能力。最后，外貌也非常重要。90年代的姑娘喜欢漂亮、高个子、皮肤白的年轻人。而男子的吸引力也在很大程度上取决于说话、交流的能力。

男性青年理想的未婚妻也有类似的几条标准，不过重要性的次序不同。其中最重要的是外貌，比如身材好、高胸脯等等。其他条件包括姑娘是否会穿衣、打扮、化妆。姑娘是否会干农活并不重要，因为现在的农活已经不再需要那么好的体力。政府的计划生育政策也使得家务劳动不再那么繁重。再有就是女方的性格，例如脾气好不好、是否温柔等等。村里人相信，性格是遗传的，所以姑娘父母的性格也在考虑之中。最后一个重要标准，就是姑娘家庭的经济状况。

---

[1] 不过，风流这个字眼在过去所包含的贬义现仍在日常生活中延续。比如，一个有婚外恋的人就好被称作风流。

四、爱情的表达问题

目前西方有关中国农村生活的研究都认为，那里不存在爱情与亲密关系，至少爱情对于农民不重要。[1]我在前面关于下岬人爱情生活的描述以及上一章里对择偶的调查都证明这种论断是毫无道理的。为什么学者们会漠视农民的情感生活呢？原因在于人们过去普遍假定中国农民没有能力表达他们的情感，所以对于感情生活没有兴趣。

例如，Potter夫妇说：“理想的择偶应该基于人们说的‘感情好’，但是那从来不是指浪漫或热烈的爱情。”（1990: 191）Potter夫妇认为，考虑到农民在对待家庭或其他人际关系时总是着眼于工作和相互帮助，中国农民不需要用感情来构筑他们的社会关系。他们强调，在美国社会中，爱是社会关系的中介，在中国农村，是工作将人们联结起来。于是他们得出结论说：“工作是社会联系表达的中介，工作是农民懂得的最基本的概念，这一概念加强了人际间的关系。”（1990: 195）

Andrew Kipnis（1997）不同意Potter夫妇的看法。他认为，美国人强调确切真诚地表达感情，中国农民却具有一种所谓“非表达原则”，根据这种原则，人们将着眼点放在良好关系的建立上。Kipnis提出，感情与关系无法分割，但是感情的表达必须为关系网的运转与延续服务。因此，农民不时用拐弯抹角的方式来表达感情。强调工作与相互帮助就是这种方式之一，因为这体现了关系结构。所以，西方人那种通过准确表达感情来体现诚恳的方式也就不能用在中国农村（Kipnis, 1997: 104-115）。由于他是把重点放在关系文化中感情的作用上，所以Kipnis的研究完全没有涉及爱情表达。

Potter夫妇和Kipnis都试图去了解中国农民中为什么缺乏强烈的感情表达，但他们关注的却仅仅是口头表达。他们将原因归结为中国特殊的文化。Potter夫妇觉得缺乏口头表达是因为社会生活中感情没有多少重要性；而Kipnis则相反，认为感情在那里对于构筑社会关系极其重要，因此必须根据维系关系网的需要来小心谨慎地表达。因此，凡是Potter夫妇认为证明感情在维持社会关系中不重要的例子，Kipnis都能从中找出相反的证据来证明农民会利用感情来构筑他们的关系网。不过，他们双方却有一个基本的共同点，就是认为感情对于中国农民来说只是实现某种目标的实用手段。

这里的核心问题是如何去理解中国农民缺乏强烈的情感表达，特别是缺乏浪漫爱情这种现象。Potter夫妇与Kipnis都把这看作是中国

农村情感生活中的基本特点，并且将这一特点与西方（主要是当代美国社会）情感表达的理想模式作比较。虽然他们得出的结论不一样，他们的研究都着重于中国农村的特异性。而且具有讽刺意味的是，Potter夫妇与Kipnis都表明他们反对西方中心论，并且试图从中国农民的角度来理解中国文化的特点。

Kleinman夫妇在讨论Potter等人的研究时指出，建立关于中国社会的心理动力的理论需要“首先构筑中国社会里各种个人经验与人际交往的文化范畴”，因为“感情是一种相互关联的人际呼应，人们通过具体切实的情景来感受这种呼应”（1991: 286-287）。Kleinman夫妇特别提出，更重要的是，人们不应该简单地以是个人中心还是社会中心来划分东方和西方。所以在我看来，Kipnis在提出“非表达原则”来将中国农民与现代美国人作对比时，他是与Potter夫妇一样犯了这种简单化的错误。

根据在下岬所作的实地调查，我认为，关于中国农民不能够表达感情——包括最细腻的爱情——的说法首先就值得质疑。正如下岬人说的那样，如果一个人堕入情网，就能够找出千百种方法来剖白心思。工作当然可以用来作为表达爱情的途径，食物、关怀甚至寥寥数语都能体现爱意。表达的方式是语言还是其他途径并不重要，重要的是两个当事人是否有办法能够相互表白。上面提到的各个例子（比如姑娘送瓜、小伙子口吃、女孩脸红等等）都显示，他们用不着说“我爱你”这三个字就能很恰当地用对方明白的方式来表白自己的爱情。下岬人固然不会当众拥抱亲吻，但是恋人们在日常生活中仍然会不断地当众表现出他们的亲密关系，尽管外人不太容易觉察到这类表达方式。Potter夫妇没能看到农村生活中人们的爱情与亲密关系，是因为他们将情感表达方式定义得太狭窄。同样，Kipnis“非表达原则”的说法也是基于西方社会里感情必须通过口头来直接表达的规则。在Kipnis看来，既然中国农民与美国人在情感方面的需要不一样，那他就得有一个更为合理的解释。因此，他提出了中国农民因是着眼于社会关系，而将他们的情感表达融入他们的关系网络中的说法。[2]

无论是Kipnis的“非表达原则”，还是Potter夫妇的“社会中心”的说法，这都是假定中国人在感情表达方面不仅具有自己独特的方式，并且一成不变（实际上，他们眼里的美国社会同样一成不变）。这完全低估了中国农民在社会巨变中的应变潜力。我长时间在下岬进行的研究表明，当今的青年在表达他们最亲密、最热烈的感情时越来越公开，越来越直接。不仅“爱情”这个神奇的字眼进入了他们的恋爱词汇，而且他们还将异性表达感情的能力作为理想对象的标准之一。不错，今天的年轻人受到了媒体、流行文化、城市生活等多方面的影

响，但是这并没有妨碍他们将大多数现代的情感表达的方式融入了当地的生活中，同时他们还发展出了能表达自己情感世界的亚文化（参见Yan, 1999: 79-81）。情感的表达是后天学习的结果。如果美国年轻人学得会，在社会容许的情况下，中国农村或其他地区的年轻人肯定也能学会。[3]考虑到今日世界上信息流通的增加与国际流行文化的迅速传播，过去农村里那种不善表达感情以及借助微妙的方式来传达亲密关系的情况恐怕在下一代农村青年中就会很快消失。如果是这样的话，我们是应该将这看作是美国恋爱文化的全球化的结果，还是我们要将其归结为在当地所产生的变化？这需要作进一步的深入观察与分析。

---

[1] 以William Jankowiak在某个北方城市中的研究（1993, 1995）为代表，他们在关于中国城市的研究中对中国人已有浪漫爱情持有更为肯定的看法。起码学者们都同意，在城市青年人中存在着浪漫的恋爱。不过，对这一课题迄今还没有系统的调查。

[2] 我很怀疑这种所谓美国式的爱情表达除了在好莱坞电影中还能在哪里找到。正如Vincent Crapanzano指出的那样："我们都知道，美国中产阶级的妻子们都希望丈夫向她们表达爱意，但是美国的丈夫们却觉得要说出'我爱你'这几个字很是困难，有时几乎不可能。"（1989: 78）Francesca Cancian在一个关于美国社会的爱情与性别的很有影响的研究中指出，伴随着农业社会向资本主义经济转移的过程，人出现了两性之间的分化。妇女专长于爱情与照料他人，男子则专长于工作以及自我发展。她将这一过程称作"爱情的女性化"（参见Cancian, 1987: 15-65）。

[3] 比如，Kevin Birth与Morris Freilich描述了在30年期间特立尼达东部发生的从性交换到浪漫爱情交换的系统性变化。他们认为，变化的原因在于经济发展带来的男女平等以及美国媒体所展示出来的爱情模式的影响（Birth and Freilich, 1995: 270-274）。

五、择偶中的浪漫革命

简而言之，对Parish和Whyte在70年代观察到的青年人择偶的独立性在过后的20年间继续发展并形成90年代末的质变，我称之为择偶的浪漫革命。这一革命有三个主要变化。第一个重要变化是恋爱过程中亲密关系的显著增加以及订婚后未婚夫妻间的关系更加密切，这也包括婚前性关系的越来越普遍。未婚夫妻的婚前性生活已经在某种程度上为社会所接受。这种关系又使得从订婚到完婚这段时间成为两人甜蜜温馨的浪漫人生阶段。更重要的是，父母一辈对未婚夫妻性生活的态度已经从反对转变为容忍，而婚前性生活也从原先短暂的住旅馆照订婚相变为到对方家中的长时间逗留。

第二，在对物质要求提高的同时，青年人理想对象的标准包括了越来越多的个人性格与素质，例如外貌、对人的关心与尊重、表达感情与交流的能力等等。这与传统上好对象的标准截然相反，因为过去的标准着重家庭的社会地位，并且在择偶时总是从父母的角度来挑选好媳妇或好女婿。

第三，与他们的父母兄长比较，90年代村里的年轻人通常会更公开明了地向他们的心上人或未婚对象表达感情。除了一般意义上的关心之外，他们喜欢直接地表达爱情。对他们爱情语言的最直接、最明显的影响来源恐怕是流行文化与大众媒介。在这些影响下，他们择偶的理想与方式都有所丰富，也有所改变。对交流能力亦即是否会说“风流话”的重视，显示了青年人主观想象的空间在扩大，而将恋爱对方理想化也是择偶中新出现的重要现象。

这三方面主要的变化都与村里青年人主体性的发展有关。Parish与Whyte在1978年的研究中，并没有记录下这一发展。与前人比较，今天的下岬青年更愿意主宰自己的命运。他们乐于为自己作决定，并且对自己的权利有着非常清楚的认识。有趣的是，无论是在集体化还是在改革的时代，妇女在推动浪漫爱情与婚姻自由方面都起着主导作用。在下岬村发生的争取婚姻自主的事件中，即在子女与父母发生冲突时大多都是女方远比男方积极主动。同样，多数取消婚约的决定也是由女方作出的。[1]

由于这三方面的变化，如今下岬人择偶的过程往往包括了浪漫爱情的三个要素：将对方理想化、性的激情以及对未来长远关系的期待（参见Lindholm, 1988）。可以说，到了90年代，村民们已经普遍将爱情与亲密关系纳入了新文化的理想。在每个人有权选择自己的配偶

这个问题上，已经不存在两代人之间的代沟或冲突；最关键的变化在于村民个人具有了实践爱情理想的能力。择偶中的浪漫革命就这样出现了。

在过去50年里，爱情在下岬人的生活中日益占据重要地位，其形态也不断发展。这一事实有力地反驳了那种认为中国农民没有兴趣也没有能力追求爱情的说法（参见第二章开头引用的文献）。虽然人类学家长期以来忽略或否定了爱情在非西方社会的存在（Goode, 1959; Jankowiak and Fisher, 1992; Rosenblatt, 1967），但最近这些年的研究呈现出新的趋向。学者们不但开始重视非西方社会里的爱情，而且对那些非西方社会里的爱情的不同表达方式也表现出了高度的兴趣。[2]在这种情况下，研究中国农村的学者也应该开始对中国农民生活中的这一部分加以注意。在这里，我想借用De Munck在认真研究了斯里兰卡包办婚姻中的爱情后的结论："爱情对于Kutali的村民非常重要。否定这种重要性就是否定他们的人性。"（1996: 708）

---

[1] 这就是我说的"姑娘权力"。但是，这种权力的产生并不意味着妇女总体上来说比男青年更有主体性。答案正如村里人说的那样，是因为姑娘在婚姻市场上占优势。我在结论一章里会深入讨论这一问题。

[2] 这方面有两本重要的论文集：Jankowiak, 1995以及Lynch, 1990；另可参见Rebhun在1999年发表的有关巴西人的爱情与夫妻关系的著作，和Trawick在1990年发表的有关印度家庭中爱情和情感生活的著作。

第四章 两性互动以及夫妻关系重要性的增长

在1990年一个寒冷的冬夜，下岬村64岁的老李喝下一瓶农药自杀了。他自杀的原因村里人谁都清楚：他与小儿子以及儿媳妇关系不和睦，早就嚷嚷要自杀了。让村里人感到惊讶的是，老李做人蛮横一辈子，落得的竟是这么个下场。[1]

村里人说老李很懂得理财，所以家境不错。不过，老李在家里事无巨细都得做主，而且脾气说来就来，成天打老婆、孩子。大儿子结婚之后，他老伴就去世了。几年后小儿子又结了婚，家里分成两大阵营。按照老习惯，老李和小儿子一起住。他在小儿子家照旧横行霸道，儿媳妇就不依了。这小儿媳妇是个很独立的人，不听公公使唤。结果，整个大家庭的权力结构发生了变化。老李自然不甘，经常把家庭矛盾闹到村干部那里。不过村干部并没有完全向着他，因为他儿媳妇说服了干部，要他们管管老头蛮横的行为。

在1991年春天那次田野调查中，我开始研究这次不幸的自杀事件及其引起的反响。我特别感兴趣的是那些有到了婚龄的儿女或者是有已婚儿子的人的反应。他们都认为，儿媳妇应该听话，当儿子的在矛盾闹得不可开交之前就应该制止老婆的所作所为。不过，22位受访人中有16位认为老李也有过错。其中11个人说，老李脾气坏，做事不讲道理；另5个人也同意这种说法，还说老李在发生冲突后还跟儿子住在一起实在不明智。他们说，老李多年来存了不少钱，还有所好房子，实在可以自己单过以颐养天年。

这一事件揭示了村里发生的一些重要变化。第一，老李家的权力重心很快转移到下一代，显示那种传统父权制大家庭在下岬已经开始消失。第二，儿媳妇在与公公争执的过程中得到了村里人甚至村干部的道义支持。在自杀发生后，人们也没有完全归罪于她。这意味着村里人对大家庭里代与代之间关系准则的看法也有所改变。第三，更令人吃惊的是，有些村民认为如果大家庭里出现矛盾，那些能够在经济上自足的父母就不应该和子女住在一起。在80年代以前，父母年老还要自己住是很丢人的事，因为那就意味着他们的子女不孝（关于这点，详见第六章）。

受这一事件的启发，我开始从村民的角度仔细观察当今家庭生活内部的互动关系，并很快就发现夫妻关系开始在家庭内部占了中心地位。这是自50年代早期以来中国农村家庭结构的又一个重要变化。在本章里，我首先要考察家庭构成的变化模式，以及家庭结构和家庭经

济地位之间的关系。我将证明，在家庭构成的过程中，夫妻在大家庭中争取自己独立空间的努力与他们在经济上的考虑同等重要。在接下来的三节里，我将分析日常生活中的夫妻关系，这包括他们的感情和亲密程度、夫妻间的分工与决策方式以及双方各自的性别角色。近年来在这些方面的变化，表明一种基于互相尊重、关系密切甚至热烈相爱的新型夫妻关系已经出现。第五节着重讨论大家庭内代际权力平衡的变化，包括谁当家、父母权力的衰落等等。最后，我将讨论中国家庭里夫妻关系重要性的上升所能给予的理论上的启示。

---

[1] 本章第一节的部分内容以及第五节是根据我1997年在Ethnology（36［3］：191-212）上发表的题为《夫妻主轴的兴起：一个中国村庄里家庭关系的结构性转变》一文修改而成的。

一、家庭结构的变化

首先，我要引用一些比较数字来说明问题。这些数字来自三批材料：1980年的户口登记、我在1991年做的户访调查，以及1998年我的追踪调查（见表3）。从这些数字里我们可以清楚地看到夫妻在大家庭中日渐增加的独立性。在非集体化之前3年的1980年，下岬大队有276户共1469人，11年后则有368户共1542人。也就是说，在这期间，下岬增加了73人，却增加了92户。户数远比人口增加得快。结果自然是每户的人口比原来少，从原来的平均5.3人下降为4.2人。到1998年夏天，户数更是增加到381户，人口却减少到1492人。人口的减少是因为90年代中期以来有数十户家庭迁出了村子。结果，每户平均人口下降到了3.9人。[1]Davis与Harrell（1993: 7）指出，这种变化可能是国家人口控制政策与人口外流的结果。但是，在仔细考察了下岬的家庭结构之后，我发现这里面包含着更重要的变化——它反映了一种向更为简单的、以夫妻为中心的家庭结构发展的趋势。

表3 下岬村家庭结构的变迁

调查时间 家庭结构	1980		1991		1998	
	N.	%	N.	%	N.	%
核心家庭	162	59%	264	72%	308	81%
主干家庭	88	32%	82	22%	62	16%
联合家庭	11	4%				
特殊结构家庭	15	5%	22	6%	11	3%
总计	276	100%	368	100%	381	100%

对表3的仔细考察显示[2]，下岬的夫妻核心家庭从1980年的59%上升到1991年的72%，到1998年上升为81%。但是，主干家庭的数目在整个80年代基本没有变化（从88户下降到82户），只是由于核心家庭数目上升，主干家庭的比例才从1980年的32%下降到1991年的22%。到90年代，主干家庭并没有迅速瓦解，在1998年只是下降到62户。更有趣的是兄弟联合家庭。1980年有11户，占户数的4%，到1991年，联合家庭就完全消失了。

这些数字显示，下岬的核心家庭在八九十年代迅速增长的同时，主干家庭也在慢慢地减少。全国性的调查也发现了类似的趋向（参见中国农村家庭调查组，1993：13，82—83）。另外，对中国农村其他地区的研究也找到了相似的模式（Fang, 1992; Harrell, 1993; Selden, 1993）。对家庭变迁的研究必须同时解释核心家庭的发展以及大家庭即主干家庭始终存在这两个事实。

考虑到下岬有那么多人选择了核心家庭，人们也许会假定，核心家庭在改革时期对家庭经济发展有利。但是，在进一步考察了家庭结构与家庭经济地位之间的关系之后，我发现情况正好相反：大家庭无论是在集体化还是在改革时期，经济状况都远远胜过核心家庭。

以年收入与家庭财产来衡量，这里的家庭可以大约分成三类：富裕、普通、贫困（参见表4）[3]。在1980年，11%的大家庭与36%的联合家庭属于富裕一类，而只有4%的核心家庭说得上富裕。在1991年，17%的大家庭属于富裕，只有10%的核心家庭算是富裕。核心家庭在1998年的情况好一些，有16%属于富裕，但是仍然有21%的富裕户是大家庭。另一方面，在1980年有32%的核心家庭是贫困户，而贫困的大家庭只有6%。到1991年，这之间的差距小了些，但是核心家庭的贫困户比例仍然比大家庭高17%。这种情况一直持续，到1998年还有31%的核心家庭是贫困户，而只有不到14%的大家庭落到这一地步。

表4 家庭结构与经济分层

经济地位 家庭结构	富裕户			中等户			贫苦户			总计（户）		
	1980	1991	1998	1980	1991	1998	1980	1991	1998	1980	1991	1998
核心家庭	4%	10%	16%	64%	53%	55%	32%	37%	31%	162	264	308
主干家庭	11%	17%	21%	83%	63%	52%	6%	20%	14%	88	82	62
联合家庭	36%			55%			9%			11		
特殊结构家庭				53%	18%	20%	47%	82%	80%	15	22	11
占全村百分比	7%	11%	13%	69%	51%	56%	24%	38%	31%	276	368	381

下岬的例子显然对中国家庭的“合作社模式”（详见导论一章）提出了挑战。如果大家庭已经被证明在经济上更有优势，为什么80年代以来大多数人还是要选择核心家庭呢？深入研究显示，那么多下岬的年轻人之所以要建立核心家庭，是出于对一种更为深情、亲密、平等的理想夫妻关系的追求。当然，有些生活在主干家庭结构下的夫妻也能够实现这种理想，所以他们选择留在大家庭里。下面，我们就来进一步讨论新型夫妻关系的各个方面。

[1] 这些数字不包括下岬在50年代作为行政村所领辖的附近另外一个小自然村。另外，有些已经迁走了的家庭其户口还留在下岬，有些户迁进迁出好几次，给搜集资料带来了许多麻烦。

[2] 我在这里按照通用的标准来给家庭分类。核心家庭就是一对夫妻加上未婚子女；主干家庭则包括至少两代人，即老夫妻或者是其中仍然活着的一个，再加上已婚和未婚子女；联合家庭则包括至少两名已婚兄弟及其妻子和子女。所谓不完整的家庭则不属于上述类型，例如单人或者孤寡家庭。

[3] 单靠家庭净收入这一项是无法准确判断农村家庭经济状况的。在调查中，我采用了家庭收入与家庭财产这两项指标来评估农户的经济状况。家庭财产主要包括生产工具、农用机械、大牲畜、饲养奶牛等副业投资，私人的企业、房屋、储蓄、家用大件等。详细介绍请参见Yan, 1992: 8-14。

二、夫妻间的亲密关系与爱情

在上一章里，我描述了村里年轻人中择偶模式的变化，特别是未婚夫妻日益追求亲密的关系与相互的爱情。同样的趋势也出现在夫妻关系之中。总的来说，老一代的村民无论男女都觉得很难表达感情。上一代的妇女通常都说当众表达对丈夫的感情不好意思。而上一代的男人则认为，不和妻子多说话是男子汉气质的表现。不过，当他们看到在下一代人中发生的巨变时，有些人的想法开始改变。一位52岁的学校教师在1997年一个悠闲的傍晚对我作了一番表述。

他说，在50年代初他还是个孩子时，村内夫妻在一起消磨的时间要比现在少得多，这对家庭和睦其实并不好。自有记忆以来，他自己的父母在家里就很少说话，只是说点跟干活有关的事，要不就是吵架，而吵架的结果总是他爹把他妈揍一顿。白天，他爹不是在地里干活，就是到外面去，只有到了吃饭时间才匆匆赶回家。冬天农闲时，虽然地里没活干，他爹还是每天到外面去和好朋友聚在一起。他那些朋友也都把老婆扔在家里。

这位教师是下岬最有文化的人之一，他比其他人更知道怎么对妻子和家人表达感情。村里的人现在还在开玩笑，说他离了老婆没法活。尽管这样，在90年代末，他开始对自己的感情生活不满意起来。他承认，自己的夫妻关系比父母辈亲热得多，但是和90年代的年轻人没法比，因为年轻人思想开放得多。他举例说，自己的大儿子1986年订婚后让未婚妻住到家里，小两口说话的方式让他觉得很新奇，也有点不自在。他说，这对年轻人似乎有说不完的话。他问自己的妻子为什么老两口不能也像小两口那样，他妻子却数落他老来不害臊。

这位教师不是唯一一个对自己的感情生活有所反思并且表示不满意的人。在1994年，我的另一位朋友坦白说，他结婚30多年，却没跟妻子说多少话，觉得很难过。他们两口子是远亲，他在6岁时家里就给他们订了亲，那时他妻子也才9岁。他说，他们相互之间非常了解，妻子用不着开口他就知道她要说什么，所以他觉得用不着专门坐下来和她谈话。不过他补充说，这不等于他们之间感情不好。他又坦白说，1967年他在出民工时遇到外村一位女积极分子。那姑娘向他表示爱慕，他内心挣扎了好长时间，因为那个女干部又漂亮又有文化，但是每次他都想起未婚妻，不忍心抛下她去接受另外的爱。两人之间结果什么也没发生，不过他从来没让妻子知道这件事。

我告诉他，这是个动人的爱情故事。他回答说，他那一代人根本

不会觉得这是爱情故事，因为他们都觉得对妻子有责任。他又讲了自己妻子的一段往事。70年代末，他得了严重的胃溃疡。在养病过程里，他发现妻子信了佛，每天偷偷为他的病求神拜佛。她直到改革后才敢将拜佛这件事告诉丈夫，因为怕影响丈夫的政治前途。妻子的行为使他非常感动，但是他没法直接对她表达感情，只是对她说，女人总是太迷信。不过他的孩子告诉我，自从80年代后期以来，他变了许多，总是设法帮妻子干家务，对她的健康和起居也非常在意。

在集体化时期成长起来的30多岁与40多岁这两拨人之间似乎没有太多差别。与他们的上一代相比，这些中青年夫妻通常有较多的时间在一起，在工作与家务中也都更密切合作。受益于那些年里恋爱与婚姻相对比较自由的环境，这些夫妻在订婚期间已经开始了一定程度的亲密往来，许多夫妻比他们的父母一代更早开始独立门户。结果，这些中青年夫妻比老年夫妻之间关系更加亲近。一次我与几位30多岁的妇女聊天，请她们罗列出她们那代人中感情好的夫妻。她们想都不用想，就数出39对夫妻，并对我一一讲述这些夫妻的故事。比如，有个妻子在年中家里最缺现金的时候想去割双眼皮，丈夫希望她等几个月，却说不动她，所以就找自己的父母借了钱。当他父母后来得知借钱的真正原因时，抱怨他胆小，连老婆这点不合理要求都管不了。但是告诉我这个故事的妇女们说，年轻人都将这个男人奉为模范丈夫。

上一章里提到过，今天村里的年轻人在谈恋爱时更加开放、更会表达，而且在结婚后继续寻求与保持夫妻间的亲密关系。现在经常能看见20多岁的年轻夫妻在集市里成双成对地走来走去，在阖家聚会打扑克时两口子搭档，或者是夏天晚饭后在院子里乘凉时促膝交谈。不过年轻夫妻最愿意做的是一起看电视，那些喜欢流行音乐的夫妻有时还一起唱卡拉OK。有趣的是，卡拉OK机甚至已经成为许多待嫁姑娘指定要的彩礼项目。显然，她们都期待将来能够与丈夫一起消磨更多时间。要知道，在恋爱、择偶的过程中，电视以及其他各种流行文化对婚姻生活有着极其重要的影响。年轻夫妻一起看电视或唱卡拉OK，同时也就将当代文化里的价值观念与行为准则带进了自己的生活。而在当代的价值观念中，浪漫爱情是在年轻人中传播最为迅速的新观念。有位32岁的学校教师告诉我，她10岁的女儿与6岁的儿子受电视影响，连接吻都学会了。她说，这些孩子长大之后，根本不愁不会找对象。

更有趣的是，基督教信仰对村里一些人的家庭生活也产生了重要影响。我在与两位教友谈话的过程中发现，他们不断用“爱”字去形容自己的生活与信仰。比如，领头的教徒说，他妻子告诉他，他越是研读《圣经》，越是努力祈祷，她就越爱他。另一个男人也很高兴地

说，他们两口子信教后，夫妻关系好多了。他重复了好几遍，说信教后妻子远比以前更爱他。另一位女教徒对教义要懂得更多。她和我谈起各种不同形式的爱，包括夫妻之爱、父母之爱、博爱等等，但最重要的是对上帝的爱，她认为那是最高的爱。这些村民在使用“爱”字的时候是那样自然，就好像他们已经用了多少年，这实在令我印象深刻。

在第三章里，我描述了未婚夫妻中婚前性关系的增加。许多婚前有性关系的夫妻，在婚后自然也就更容易使关系更亲密。为了进一步说明这一点，我想引用70年代的一则反面案例。

我的一位老朋友在1974年结婚。他们夫妻是经介绍认识的，订婚后基本也没什么来往。在成婚后第二天早上，他来到我家里。当时我是个20岁的单身汉，自己一人住，所以村里一些年轻人就经常聚到我这里。我们一伙人追问他新婚之夜的详情。他说了不少好玩的故事，比如说客人醉了、菜洒了等等。但是我们真正想逼他说的是他第一次的性经验，因为我们都没有结婚也没有经验，对此非常好奇。最后在我们的逼迫下他说了实话。他说，那晚他老婆对他的所有要求都没有反应，而是用被子把自己紧紧地裹起来一动也不动。有两次他想钻进被子，都被她拒绝了。他很生气，于是便霸王硬上弓，但自己却不争气，很快就射了精。后来他又试了一次，结果还是一模一样，弄得一团狼藉。他失望极了。不过，后来情况有一定好转，因为他老婆很快怀孕，他也逐渐不再混迹于单身汉圈子里了。在70年代以前，这种事情屡见不鲜，但是到90年代就很少见了。可见，婚前的往来对于婚后发展良好的夫妻关系至关重要。

在各种因素之中，教育看来是夫妻关系发展中的重要因素之一。我所做的调查显示，在被人们认为夫妻感情好的30岁以上的夫妻中，90%以上受过初中或者高中教育，而其中60%的妻子比丈夫受教育程度更高。根据其他村民的说法，这些夫妻的感情也最好。村里有些年纪大的人也注意到了教育与夫妻感情生活之间的正面联系，他们说，受教育程度高的儿媳妇往往也更孝顺公婆。自70年代末80年代初以来，村里实行了九年制义务教育，村里绝大部分的女孩子都有机会上中学。这些女孩到80年代末、90年代初纷纷进入婚龄。但是，这种情况在90年代末有了改变。教育不再免费，村里许多女孩子也被迫辍学。现在还很难预料这对下一代的婚姻生活会有什么影响。

三、家庭劳动分工与家庭决策

为了更好地理解夫妻间的互动关系，1999年夏天，我在村里组织了两场小组访谈。我将采访对象分成两组，一组男性，一组女性。我分别请这两组人针对每个家庭回答以下6个问题。另外，我还请他们在1—100分的范围内来打分。这6个问题是：（1）是丈夫还是妻子在家里做主？（2）谁做家务？（3）夫妻间感情好不好？（4）丈夫打老婆吗？（5）他们对父母是否孝顺？（6）他们是否宠孩子？[1]虽然从这些访谈中得到的情况不见得完整，但是非常说明问题，并且能使我们进一步深入了解下岬人的夫妻生活。下面先看看头两个问题。

有趣的是，尽管我的问题是谁在家里做主——可以是妻子或丈夫，也可以是双方共同，但是绝大多数人都将问题变成了"妻子在家里是否说了算"。在整个过程中，人们不断争辩妻子说了算的标准是什么。有的人说，那些说了算的妻子不仅在家务事上做决定，而且在家务之外，比如在地里种什么庄稼、是不是该修房子这类事务上也做决定。他们说，家务方面的决定，像做饭、买衣服、带孩子之类反正都是妻子做的，因为当丈夫的一般都根本不管这种事。只有家务之外的决定才能体现出妻子的权力是否大于丈夫。不过另外一些人不同意这种看法。他们觉得，要看家里谁说了算，家务事正是考虑的范畴，所以他们觉得90%以上的家庭都是妻子在做主。不过第三批人又有另外的看法。他们指出，送礼既属于家务内又属于家务外的，这通常都是由妻子来负责，特别是记住与人礼尚往来。不过，给什么人送礼最能反映谁在家里做主，因为说了算的妻子通常都更愿意和娘家亲戚来往，同时逐渐疏远一些丈夫的亲戚。最后，大家都同意用送礼和关系网的建立来作为衡量妻子在家是否做主的标准。不过在具体打分时总还是出现争论。所以，最后得出的分数并不一定完全准确，但却在很大程度上反映了今天的发展趋向。

在308个核心家庭里，有109个，也就是35%被认为是妻子做主，至少妻子最后说了算。只有占19%的57户是丈夫做主，余下的46%是共同做主，也就是丈夫与妻子在做决定时是有同样的权力。当然，每户得的分数不一样。我将凡是在一类中得60分以上的都归入这类。而在妻子做主这类中，只有28位妻子得了80分。后来在与人们的交谈中，我进一步肯定，这28位妻子在家里从管账到种地几乎事事大拿。有趣的是，57名被认为是掌权的丈夫里，有41人得了80分以上，不少甚至得了满分。大伙都知道这些人在家里横行霸道，其中有些人还打老婆。

村民们对妻子在家庭里做主的结论下得要比丈夫做主的结论快得多。我估计大概是因为传统的夫妻关系总应该是丈夫当家，而面对新形势人们倾向于走另一个极端，强调妻子当家的现象。在后来进一步的访谈中，我的估计得到了间接的证实。村民们告诉我说，在40岁以下的夫妻里面，八成以上都是老婆当家。在30岁以下的夫妻中，所有家庭都被认为是妻子当家。这些村民显然有点夸大了事实，不过他们对当今夫妻在家庭中地位变化的趋向却是把握准确的，因为超过30%的核心家庭的确是由妻子说了算，另外还有46%的家庭其夫妻在做决定时地位平等。而且，他们在女性权力增长方面的夸大说法这本身也很重要，因为那有可能成为下一代夫妻的理想模式。

第二个重要的指数是家务劳动中的分工。这方面的变化没有那么突出，因为在绝大多数家庭中家务劳动依然由妻子承担。在访谈的过程中，我让人们在这方面给各家用百分制打分，仍然以60分为分界线。结果是，有占61%的188名妻子承担了大部分家务，只有2%共6名丈夫是承担了超过60%以上的家务。另外有34%共104对夫妻是基本平均分担家务。

在这里，我们必须再次考虑到当地的文化与传统习惯。比如，那188名被认为是承担了大多数家务的妇女得到的分数基本都是75、80、90，甚至100，而6名被认为是承担了大多数家务的丈夫其得分都只是60。而且，在那些被认为两人平均分担家务的家庭里，妻子做的家务仍然比丈夫多得多，唯一的区别在于她们的丈夫在家时愿意分担家务。考虑到多数年轻的丈夫每年至少外出打工3个月这一事实，他们回家到底能干多少家务还是个问题。

总之，访谈的对象中无论男女都说，如今有越来越多的丈夫愿意分担家务。这是很重要的变化，因为在80年代初以前，下岬村的丈夫们除了挑水之外什么家务都不做。许多年轻的妻子还说，越来越多的丈夫学会了做饭、带孩子。我做过一个小调查，看有多少丈夫会包饺子，结果很令我吃惊。40岁以下的男人里，竟然有超过80%的人饺子包得很好，而且经常参加家里的包饺子活动。包饺子从来都被认为是女人家的活儿。这么多男人会包饺子，说明家庭中的性别角色分工的确出现了微妙的变化。

表5是那次小组访谈调查的结果。为了解释清楚第二点，我将妻子承担主要家务的家庭归入丈夫做主一类，而丈夫承担主要家务的家庭归入妻子做主一类。可惜，我搜集不到足够的历史材料，无法准确指出这些变化发生在什么时候。不过，理解农民私人生活最重要的是看变化的趋向，因此，表5的数字也就足够了。

表5 核心家庭中的决策与家务

	以妻子为主		以丈夫为主		夫妻分担		总计
	N.	%	N.	%	N.	%	
家庭决策	109	35%	57	19%	142	46%	308
家务劳动	187	61%	6	2%	115	37%	308

---

[1] 我没有就这个问题进行问卷调查，因为根据过去的经验，村民们在回答正式问卷时往往弄不明白。我曾经就礼物交换行为做过调查，许多人都担心是否能答对，他们将问卷看作是某种考试；另外一个理由是，许多男人都不愿意承认在自己家里性别角色有所变化，而妇女则通常给予“应该如此”而非事实如此的回答。在某种程度上，让人们评估自已的邻里要更加准确、客观。在做这种集体访谈时，最关键的是要选好一批消息灵通而又比较客观的访谈对象。这种集体访谈的另一个好处就是，在问题不太敏感的时候，人们往往表现出很大的热情，而且相互之间会争论。调查人员除了搜集到需要的资料之外，还可以从中得到额外的信息。当然，这样得来的信息缺乏统计意义上的重要性，但它还是能够反映出人们的大致看法。

四、家庭内部性别角色的重新定位

1997年农历七月十五鬼节那天，我和下岬几个男人一起蹲在村中的十字路口，一边闲聊一边观察去扫墓的过往行人。突然，74岁的陆大伯点名让我说说村里最重要的社会变化，看我是否能说准。看到我有点惊讶的表情，他很得意地说，村里在过去50年其实只有两种变化：一是“爷爷变孙子”，二是“妇女上了天”。上一句指的是父母对儿女权力的下降，年轻一代自主性上升。所谓“爷爷”与“孙子”不过是象征性的说法。下一句则是从“妇女能顶半边天”脱胎而来，但却是在抱怨妇女地位的巨大改变。

之后，陆大伯又转过来对在场的男人说：“你们说，你们谁不怕老婆？当着老婆的面，你们都像耗子见了猫，是不是？”在场的人有笑的，也有议论的，不少人说起了有关的笑话，也讲了发生的一些事。有个男人讲道，一天，下岬的男人聚在一起回答一个简单的问题：“你是不是怕老婆？”除了一个人之外，所有男人都说怕。这个男人解释说：“我的情况和你们不同。你们都怕老婆，我老婆不怕我。”这个玩笑引起了更多议论。许多村里人都觉得，在大多数家庭里都是老婆当家。

在过去10年中，我曾多次参与这类关于性别角色与两性之间关系的讨论。村民们往往不需要任何引导就会谈起这个话题。他们对这个问题的关切和兴趣使我相信，家庭内部关系与性别角色的重新定位也许是1949年以来私人生活领域中最重要的变化。在各种变化里面，特别值得注意的是妻子在家中地位的上升，因为那是夫妻关系变化的关键因素。

虽然我掌握的资料不足以详细地将妇女地位变化的过程描绘出来，但现有的各种民族志材料已经能让我们得出妇女地位上升的结论。据年长的村民说，在50年代与60年代，父亲在家里是无上权威，掌管家中一切资源。当然也有妻子当家的情况，不过即使这些妻子也不会干预丈夫的重大决定。

另外，有十几位男女村民用家庭暴力作为妇女地位的指数。过去，打老婆在下岬一带是普遍现象，人们以此作为男子气的标志以及丈夫是否能当家的象征。在第二章里，我提到当地的俗话：“打倒的老婆揉倒的面”；现在的老人在感慨90年代男性地位失落的时候还经常这么说。对中年妇女的采访显示，大约有一半的妇女挨过丈夫的打，但绝大多数的打老婆事件都发生在90年代以前。在我进行的分组

访谈中，村民们罗列出存在家庭暴力的19户人家，其中有两户是妻子打丈夫。当然，世界各地的家庭暴力往往都缺乏曝光，所以实际情况可能要严重得多。可是和过去的情况比较起来，90年代末打老婆的现象的确减少了很多。

正如在前面几章里描述过的择偶与恋爱的变化模式一样，家庭中其他关系的变化也是渐进的，而且总是与公共领域发生的变化相关。我在全书中还会不断重复这一观点。这里我要指出，村民们也将家庭中的变化与社会大环境的变化联系起来。

让我们还是回到1997年鬼节那一天我和村民的讨论上来。当我问到为什么现在有那么多家庭是老婆当家时，陆大伯说是公家惯坏了女人，准许她们用离婚来吓唬男人。他指出，女人一旦能够随便闹离婚，丈夫便胆小了，因为二次结婚要花的钱太多，他们花不起。陆大伯觉得我说的“文革”对妇女地位有重大影响的说法不对，他认为一切都是从50年代开始的。之后，他举出50年代末发生的一件事作例子，这便是在当地很有名的被人称作“夜审王坤”的事件。

王坤是邻村的一个普通农民，身高一米八，身强力壮，脾气很坏，经常打老婆。有些老人回忆说，他那老婆名叫孔香兰，个子矮矮的，说话细声细气，年纪比王坤小不少。1958年的一个傍晚，村里在学校礼堂开斗争王坤的大会。王坤站在台中间，听孔香兰在旁边一把鼻涕一把眼泪地控诉，之后村里其他的妇女也上台数落他。孔香兰说王坤成天打她，因为他力气大，有时一个耳光就能将她扇到门外去。她经期来时王坤还强迫要和她发生关系，她试图拒绝过，不过王坤打了她一顿之后又在玉米地里强奸了她。台下的人越听越愤怒，整晚不断喊“打倒王坤”。斗争会完了以后，一位干部走上台，宣布王坤有封建思想，打老婆，而且犯下了干扰大跃进的罪行。王坤于是被警察铐上手铐带走。下岬没有人知道后来他落了个什么下场，只是传说他老婆很快就离婚改嫁了。

这不是我第一次听到这个故事，但是陆大伯的叙述还是令几个在场的年轻人大吃一惊。他们过去也听到老一代讲“夜审王坤”，但却以为那是戏里的故事。他们觉得王坤的所作所为实在是有病，但是陆大伯告诉他们，过去许多丈夫的确脾气很坏。他还认为，妇女地位上升还有另外一个原因，就是没几个男人敢打老婆了。最后，他恋恋不舍地重复了那句“打倒的老婆揉倒的面”的俗话。[1]

那天参加谈话的男人以及我在村里访问的另外一些人都证实结婚费用高了，至少等于大约5年的收入。而妻子能威胁离婚的确是夫妻关系重新调整的主要原因。不过，不少年轻小伙子却说，夫妻之间感

情好才是真正的原因。有一位曾经在城里工作过相当时间的29岁的人说：

我没法给我老婆提供更好的生活，心里总感到惭愧。每当我看到城里姑娘穿着高跟鞋和时髦的衣服在高楼大厦进进出出，我就想起自己老婆来。一个男人要是很爱自己老婆但又没法满足她，就总会有点怕她。我们只能怪自己挣不到更多的钱。

许多和他年龄相仿或者稍微大一点的男人都有同样的看法，而那些40岁上下的男人则倾向于强调说，家庭和睦是他们愿意让老婆当家的主要原因。但是，在认真听过他们的说法之后，我意识到他们真正要说的是，在改革之后，妇女对家庭的贡献更大，所以妻子自然就当起家来了。妇女对这点说得更清楚，因为她们用不着隐瞒她们如今比集体化时代更辛苦这个事实。男人如今不断到城里去打工，所有农活再加上家务事和带孩子都一股脑儿地落到了妻子头上。有个29岁的妇女说："每年三月，我男人就要离村进城工作，只有天气冷了，建筑工地停工之后才回来。你想想，我这期间会有多忙，一个人里里外外都得操心。我觉得我至少顶一个半人。"

我将这些话说回给男人听，他们也承认女人的话有道理。有3个男人分别私下承认，女人确实能单独养家糊口，但男人就做不到。他们都指出，一个家没有女人就根本不像家。

在90年代，夫妻关系的各个主要方面都有新的定位：双方关系更亲密，感情更好，男人承认女人对家庭经济极其重要的贡献以及妻子当家的权利，家庭暴力大为减少，许多丈夫愿意分担家务。在这一连串的变化中，夫妻的独立自主对于下岬村的年轻一代而言就更加重要。

---

[1] 虽然听起来陆大伯像是个死不悔改的大男人，但事实上他和老婆关系很好。不过在过去的20年里，陆大伯与他几个儿子争执不断，每个儿子在结婚后不久就搬走。人们说，跟已婚儿子之间关系的恶化是陆大伯成天不高兴的原因。

五、大家庭的民主化

迄今为止，我的分析都集中在核心家庭方面，并指出尽管核心家庭在经济上有不利之处，但许多村民仍然为追求夫妻的独立自主而选择核心家庭。但是那些大家庭即主干家庭又有什么变化呢？如前所述，在80年代，主干家庭的数字基本保持稳定（1980年有88户，1991年82户），只有到1998年才减少到62户。是否主干家庭中的年轻人与核心家庭的人比较，在追求独立自主方面不那么热心呢？是否他们是因为受父母权威的压迫才留在大家庭里的呢？有些个别例子能够印证上述的猜测。但是，我对大家庭的调查表明，主干家庭的权力中心也从老一代转移到了年轻一代那里。结果，年轻的夫妻成了家庭中的主导力量，从而引起了大家庭内部的民主化。

为了解家庭中的权力结构及其变化，我着重考察了以下几个问题：（1）谁在户口簿上登记为户主？谁在家庭庆典中扮演家长的角色，是父亲还是儿子？（2）谁控制了家庭的资源？谁在家里做决定，是父母还是儿子媳妇？（3）如果媳妇与公婆发生冲突，儿子会站在哪一边？

头两个问题可以帮助我们从名实两方面考察家庭生活中权力关系的变化。在中国的家庭里有两个领导角色：对外代表家庭的家长，以及管理阖家大小事务的当家（Cohen, 1976; Levy, 1949; Yang, 1965）。在多数情况下，这两个角色无论在主干家庭还是在核心家庭中都是由父亲来担任。但是，当长辈因为年老或其他原因无法管家时，年轻一代中较能干的人就会出头当家。正如Cohen指出的那样，这两个角色的区分的重要性不仅是表面的，更因为这一角色区分“为家庭提供了和睦共处的文化基础，并且将理想境界与现实生活统一起来”。因此，父亲是否一家之主，能够进一步向我们揭示这个家庭希望在外界面前出现的形象；而关于决策的问题却能告诉我们在大家庭中代际之间的实际权力平衡状况。

1991年，下岬的82个主干家庭中有33个，也就是40%，都是由父亲担任家长，这些父亲一般都是50多快60岁的人。其余的49个主干家庭则都是由已婚儿子担任家长。相比之下，在1980年，88个主干家庭中有占61%的54户由长辈担任家长。[1]显然，到90年代初期，在一些主干家庭，其权力重心已转移到了年轻一代那里。这种倾向在整个90年代一直继续，到1998年，62个主干家庭中的48户，也就是77%，都是由儿子担任家长。无论是从政府文件，比如户口或房屋登记册，还是从每日的礼仪上，都能看到这种变化。比如，在好几

次婚丧嫁娶的场合，我看到的都是老一辈人在送礼，但他们却让登记的人写上自己儿子的名字。显然，儿子才是一家之主。

在经济市场化的90年代里，为家庭建立关系网、获取各种信息的能力变得日益重要（Yan, 1996a: 74-97, 229-238）。一家之长必须在外人看来比过去更有模有样，必须知道怎么穿着，必须会说话，会拉关系。因此，过去大家庭那种老式的体现父权的家长就不再胜任了。许多老人也发现他们的知识远远跟不上时代步伐。有个56岁的男人说："我很会种田，但是种田挣不了什么钱。我知道怎么给祖宗上供，但在当今社会里又不时兴迷信。我最不愿意和警察或者干部打交道，但是家里总得有人出面去对付他们。所以我就让儿子当家了。"

在资源与决策方面，我发现，在1991年，82户主干家庭中只有32%，也就是26户，是由老一辈来控制的。虽然1980年的资料并没有显示88个主干家庭中有多少由长辈控制，我所有的访问对象都指出，那时老人掌权的情况要普遍得多。考虑到这种情况，我们可以认定，80年代的大家庭与90年代的比较，更多要由老人来当家。从另一个角度来分析这批材料，可以看到在1991年有68%也就是54个主干家庭是由年轻一辈的夫妻当家。这54户人家的年轻夫妻与核心家庭中的夫妻基本享有同样的权利，而且父母还会为他们分担家务。年老的父母在这里成了年轻夫妻的附庸，对家庭资源配备并没有什么影响力。1998年对这62户人家的追踪调查显示，上述趋势在90年代末仍然继续。只有31%也就是19户人家是由老一辈当家，占69%的43户都是由后生掌权。

另外，在早先的调查中我还发现，在1991年由老一辈当家的26户人家里，几乎没有哪一家的父亲是那种享有传统权威的大家长。相反，父母方面都很有节制，而年轻人则咄咄逼人。在1991年的调查里，有5位身兼家长与当家的年长村民对我解释维持大家庭有多困难。比如，有个当爹的为解释家中还不能买摩托车的理由而前前后后跟儿子儿媳谈了8次。在1993、1994年我专门回下岬调查家庭关系时，发现越来越多的父母都抱怨当家难。有个妇女说："你很难想象年轻人现在有多精。他们要我管家，我什么都得做。得给全家做饭，得喂鸡喂猪，得给家里省钱，得给他们带孩子。他们除了看电视外什么也不干，还一个劲儿地抱怨。我都成了家里的保姆了。"后来我发现，这家的儿子和媳妇在当地一家工厂打工，回家后也的确很少干家务。让当妈的最不高兴的是，虽然儿子将工资交给她，媳妇的工资却全部留作私房钱。所以，当妈的觉得自己是在当保姆而不是在管家。1999年我又到这位妇女家去，她已经和两个儿子分开了，其中有个儿子还和她住在一栋房子里。她说，自己单过容易多了，也高兴多了，

因为她不用替全家服务，也不用小心翼翼地怕惹儿媳妇生气。

为了维持住大家庭，许多父母都特别注意和成年子女沟通，以满足他们的要求。在我调查期间，在那26个由老一辈当家的主干家庭中，有一多半父母都公开承认，他们管不了儿子儿媳，没法让他们按照老人的意思行事。家中各种大事都要阖家一起讨论，而年轻一代的意见都很受重视。当父母的都说，如果事情不经过全家同意，最后家里就不得安宁。[2]

另一个重要问题是，儿子在媳妇与婆婆发生冲突时向着谁，从这里我们可以看出儿子到底是与父母还是与妻子关系更近。村里的老人说，过去，儿子们通常都很孝顺，不管父母对不对都会坚决站在父母一边；而媳妇无论对错，如果回了婆婆的嘴就一定是不孝。另外，妻子是从别家嫁进来的，在父母眼里不管怎样总是外人。这是非常普遍的老观念（参见Freedman, 1979; Levy, 1949; M.Wolf, 1972），它反映出在父权盛行、父子关系是家庭的核心时，结了婚的儿子基本没有办法保护自己的妻子。那么，90年代的情形又是怎样的呢？

总的来说，绝大部分的父母都抱怨儿子从来不向着他们。但是，我访问过的绝大多数已婚儿子都不承认这点。他们有各种各样的解释。大约将近2/3的人说他们的态度因情势而论，因为在家庭争执中有时是父母对有时是媳妇占理。他们只向着有理的那一方。有趣的是，我回过头去问父母，他们都毫不犹豫地说情况完全不是那样。有个老太太告诉我："这都是胡说八道。他们不过是给向着媳妇找借口。每次他们都能找到理由说媳妇对，爹妈错。我可以代表所有爹妈说话。"另外1/3的儿子在媳妇与公婆发生冲突时设法保持中立。有人说，他们会赶紧离家，免得非要加入哪一方不可。

我很快发现，村民们实际上是在不同的层面上回答我的问题。多数父母的回答都基于他们自己在家里吵架的经历，强调结了婚的儿子总是向着媳妇；所谓吵架时保持中立也不过是向着媳妇的另一种办法。而多数已婚儿子对我说的却是"应该如何"，也就是告诉我什么是正确的态度，而不是他们实际采取了什么立场。"应该如何"的回答本身也非常有意思，因为这揭示了在今日的家庭理想中的变化。基于上述情况，我们可以断言，过去以父子关系为中心的家庭模式正在消失，代之而起的是至少已经与前一种关系平起平坐的夫妻关系。

为了进一步弄清楚这个问题，我回去请年轻一代给我提供一些家庭冲突的具体例子，让我看看已婚儿子到底是站在哪一边。为了不让提供情况的人为难，我要求他们讲别人的故事。结果是，当谈到他们邻居的故事时，这些人的回答与他们父母辈的说法基本一致，也就是

在绝大多数情况下，儿子在冲突时都直接或间接地支持媳妇。将他们的故事与他们早先“应该如何”的回答相比较，我发现，那些说支持有理一方的人基本上都是公开站在妻子一边反对父母，而那些说要保持中立的其实都是在设法间接支持妻子，比如私下里赞同之类。我还发现，生活在核心家庭的儿子和生活在主干家庭的儿子他们在对待家庭内部的争吵时其态度基本相同。他们说，男人应该支持有道理的一方，不管这一方是父母还是妻子。而在实际生活中，结了婚的儿子通常都是无条件地支持妻子。

在1999年的调查中，我又对主干家庭作了追踪研究。这次的主要着眼点在于为什么那么多人选择留在主干家庭里。主干家庭能够继续存在显然在于三个方面：主干家庭的政治权力、社会关系资本、经济基础。有两家干部的儿子结了婚之后都留在家里，因为他们可以借父辈的社会关系网与政治势力而沾光。村里10个最富裕的家庭有4个是主干家庭，因为这些家庭的父母能够为儿女提供好住房、高档消费品，儿子和媳妇吃饭还不用交钱，可以将钱省下来做私房。但是，也有十几户主干家庭的父母，既没有政治权势也没有经济力量；相反，他们都是村里最穷的人。其实，正是贫穷才使得这些家庭保留了规模，因为分家需要新房子，而且这些穷家的父母还非常依赖下一代的劳动力；换言之，这些人家是穷得分不起家。尽管大家庭内部分工的需要能够将人们凝聚在一起，但是，正如村里许多人说的那样，如果父母不给儿子一些经济上的好处，儿子肯定要分家单过。这里关键的因素是在于年轻一代是否乐意留在大家庭中。

---

[1] 由于长辈老人的年龄、健康状况以及个性的原因，过去一直有些大家庭是由已婚儿子来当家的。不过这种情形是迫不得已的而不是常态。

[2] 类似的情况在台湾的家庭中也存在。参见Gallin, 1982: 148-50; Thornton and Lin, 1991。

六、家庭关系的结构性变化

费孝通曾经将中国的家庭与西方家庭作比较。他指出，在西方家庭中，“夫妻成为主轴，两性之间的感情是凝合的力量。两性感情的发展，使他们的家庭成了获取生活上安慰的中心”。而在中国，家是个绵续性的事业社群，“它的主轴是在父子之间，在婆媳之间，是纵的，不是横的。夫妻成了配轴”。费孝通还认为，由于中国家庭似企业一般运作，强调秩序与效率，感情方面的要求受到抑制，所以父子主轴和夫妻配轴一样，都“被事业的需要而排斥了普通的感情”。（费孝通，1985［1947］：40；另参见Goode, 1963，以比较传统与现代的家庭模式）大多数研究中国家庭的学者都同意费孝通的说法，亦即父母与儿子的关系在家庭中压倒了其他关系。（参见Baker, 1979; Cohen, 1976; Freedman, 1966; Levy, 1949; Yang, 1965）在很大程度上，下岬村民直到50年代仍然保持这种家庭关系模式。但是，对农民的家庭生活是高度理性、缺乏激情这一类说法，我却很怀疑（详见结论一章）。

在前几节里考察过的例子都证明，到90年代初期，绝大部分下岬人已经将夫妻的独立性作为家庭理想的一部分。同样，无论是大家庭还是核心家庭，横向的夫妻关系已经取代了纵向的父母、儿子关系而成为家庭关系的主轴。结果，父母的权力受到了挑战，在无论哪种类型的家庭中，年轻一代的权力都有所上升。按照费孝通等学者的思路，我们可以清楚地看到，下岬的家庭关系在意识形态与现实制度层面都发生了革命性的转变。这种转变的重要性并不仅仅表现在家庭结构上，而是具体体现在家庭性质以及家庭内部个人生活的方方面面。

William Goode在他1963年的经典著述中指出，工业化与都市化导致大家庭解体，核心家庭发展。核心家庭“与其他亲属单位变得疏远，家庭关系集中在核心家庭的夫妻同孩子身上”（1963: 1）。Goode的理论受到许多来自历史研究方面的挑战。这些研究证明，西欧的核心家庭早在工业化之前就已经普遍存在（Laslett, 1971; Laslett and Wall, 1972; Mitterauer and Sieder, 1982; Stone, 1975）。来自发展中国家的资料还显示，大家庭也能够适应工业化中的市场经济（Chekki, 1988; Conklin, 1988; Dasgupta, Weatherbie and Mukhopadhyay, 1993; Gallin and Gallin, 1982）。不过，Goode理论中最重要的部分，是他对家庭生活的重心转移到夫妻关系这一世界性大趋势的分析。下岬村的个案研究则证明，虽然夫妻关系的发展并不总是与家庭结构以及夫妻婚后居住地点的变化一致，但是它取代父子关系而成为家庭关系的主轴却是无可置疑的。

另外，费孝通的比较理论以及Goode关于家庭变化的社会学模式都没有对上述转变过程中的一个重要方面给予足够的注意，那就是在私人生活领域里，夫妻关系成为家庭主轴的同时也意味着两性关系的变化。正如本章所列举的一些个案显示的那样，下岬妇女其为人之妻的人生角色在经历数代后已发生了根本性的变化，即从原来俯首帖耳的家内劳力变成了富有感情的婚姻生活中的平等一方。在这个过程中，妇女在推动择偶与浪漫爱情的发展变化上一直扮演了更加积极主动的角色。通过种种努力，她们争取到了择偶自由，在日常生活与夫妻情感生活中都获得了平等的地位。当然，普通农村妇女在以往的日常生活里从来就没有停止过她们与公婆或者其他体现传统父权的势力进行的讨价还价甚至抗争，但这里要说的是，只是在过去的半个世纪里她们的地位才有了根本性的改善。

本章开头提到，老李的儿媳妇在改变李家的权力结构时扮演了关键的角色，最后事情不幸以悲剧收场。这里我想提到一点细节：老李的儿媳妇对公公过去欺负他自己老婆的行为特别气愤，尽管她从来没有见过这位婆婆。有人看见她几次在和老李吵架时都骂道："我知道你对婆婆就跟对保姆一样，打她就像家常便饭。你是个什么东西！你甭想再在家里称王称霸了！告诉你，我可是高中毕业生。我婆婆在天之灵让我来跟你斗！"

我并不认为李家媳妇真的是在以受虐待妇女的名义与公公作斗争，我们更不能把她关于婆婆让她来惩罚公公的那番话当真，可很显然，她对家庭内人际关系的准则有自己的理解，而且她也明白自己有权利反抗压迫性的父权。当老李将家庭争端拿到村干部那里评理时，她也很清楚自己有什么权利，并且以此赢得了村干部、乡亲特别是她丈夫的支持。这里的重要含义是，由于社会大环境的变化，下岬村的妇女不仅能摆脱公婆的控制，还能够重新塑造性别关系与家庭理想。

第五章 私人空间与隐私权

很久以来，我就对下岬家庭内部的私人空间感兴趣，因为它在过去几乎不存在，只是在这些年的大变化中才出现。下岬村所在的黑龙江省，冬季一般超过5个月。其间大部分时间，室外温度都在零下20℃左右。自从19世纪早期人们移居到这里后，每年漫长的冬天和常年的经济匮乏使得这里的居住环境相当拥挤。直到80年代前期，这里的人通常都是阖家老少不分男女地睡在一条炕上。而至80年代中期开始的建筑与改造房屋热潮，则彻底改变了这种传统的居住方式。到90年代，村里人都争先恐后地在房屋式样上翻新立异。

在这一章里，我将首先考察老宅子中的空间安排，以及80年代中期的房屋装修热潮，特别是要分析村民们如何在各种新式格局中安排私人空间，又如何反过来受这种安排的影响。本章的第二与第三节将讨论房屋装修热带来的家庭隐私与个人在家庭中的隐私权。第四节探讨的是新的住房模式所引起的家庭内部人际关系的变化。在最后的结论部分，我将以比较的眼光来分析下岬这一个案的意义。

一、老宅子的空间安排

村里的老人回忆说，在土改前，下岬村的农户住宅大致可分为三类。在20世纪前半叶，为防范颇为猖獗的土匪侵扰，几户地主住在高墙环绕的深宅中，院门一般紧锁着，这在当地被称为“大院套”。有户姓王的地主甚至在院墙上盖了几处类似岗楼的哨位，有土匪来还可以抵挡一阵。[1]这类大院套的主要建筑一般包括6个房间，再加上外围的长工屋、马圈以及仓库。

与此相对的是贫困村民住的“马架子”，即用几根树干斜支起来，外面再覆盖草辫子与泥巴的合成物而成简易房。房主往往没有土地，多是靠扛活为生。最穷困的人则通常是外地新来的移民。他们连马架子也住不起，只好随便在地上挖个坑，上面盖点木头、草坯，再和上点黄泥就可将就了。

处于社会等级中层的自耕农住的是土坯草房，一般有两个房间。里面一间是全家的卧室，门口一间则兼作厨房和储藏间。对于他们来说，节约能源非常重要。不过即便是后来被划作富农的家庭，其住房也不比这好多少。有位71岁的老汉回忆说：“我们的习惯就是那样。”因此，在住房与家庭内部空间上的阶级差别基本上只存在于上层士绅与普通人之间。

村里的老人认为，共产党给穷人带来的最大好处，就是让每个人都能结上婚，住上房子。[2]从50年代到80年代初期，下岬村民的居住条件相差无几：房基地由村集体统一分配，新建的房子仍然是土坯墙草顶，内部分为三间，分别称为东屋、西屋和外屋。外屋，即中间的房间，被用作厨房、过道和临时储存场所；有些农户在冬季时会将自家的猪也放在外屋。除非万不得已，西屋只用作储藏室，而全家人都挤在东屋内。不过，一些比较贫困的家庭只有两间屋，也就是东屋和外屋，相当于1949年以前的状况。

如图1所示，外屋的锅台和里屋的火炕隔着墙挨在一起。用锅台烧火的时候，烟就经过火炕下面绕几个弯之后通过北头的烟囱排出屋外。当家中人口增加时，村民便在东屋的南炕对面加上一铺北炕，形成南北炕的格局。南北炕可能是黑龙江农村传统住宅最显著的特点。十几平方米的房间内三面是火坑：一南一北两铺大炕由另外一铺狭长的“腰炕”相连，形成马蹄式结构。屋内所余地面很小，人们的日常活动多在炕上进行。火炕又是冬季唯一的取暖设备。直到80年代初期，村民们仍然习惯于全家人睡在南炕，因为南炕的温度最高。

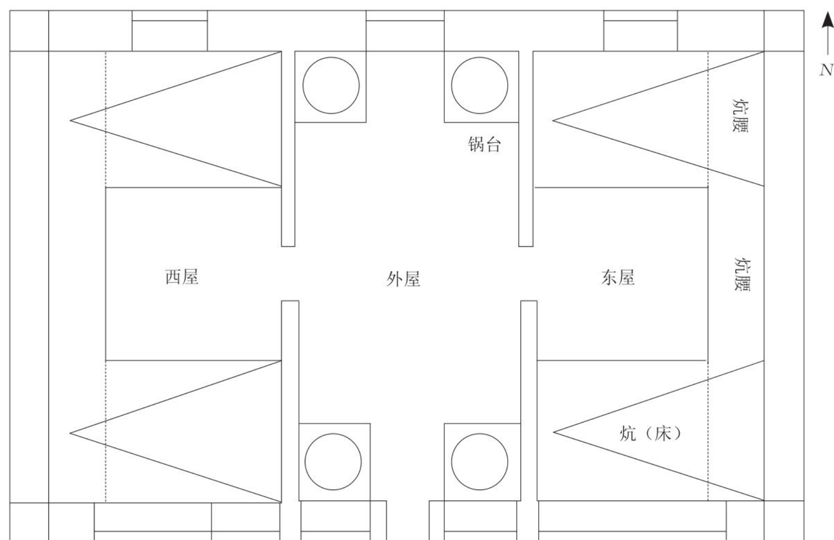


图1

谁占用炕上哪一部分有固定的规矩。靠近锅台的炕头被认为是最好的地方，都是给家里男性长辈留出的。他妻子自然靠在他身边。往下就按照辈分、性别、年龄来安排。通常，闺女或者孙女睡在南炕的炕梢或者睡在北炕，因为她们地位最低，而且也需要有自己的一点隐私。

一直到70年代，大家庭中的年轻夫妇都还和男方的家人住在一间房子里。他们多使用北炕并在夜间拉上布帘，营造出他们的独立空间。[3]这样的空间安排可以满足一个家庭在整个发展周期内不同阶段的需求。当一个核心家庭发展为至少有两对夫妻的大家庭，北炕就可以用作房间内的第二“单元”。当大家庭分家变为数个新的核心家庭之后，北炕以及西屋的南北炕都可以成为新家之所在。唯一的区别是增添炉灶，几家分开煮饭而已。在70年代，一幢三室的草房容纳2户或3户人家并非罕见。（参见图1）

不过，六七十年代的年轻夫妇常见的做法，是搬进另外一户人家的西屋或者只占用北炕。这样，就经常出现两个没有亲缘关系的家庭住在一起的情况。例如，我在1971年落户下岬村，就先是在一户人家东屋的北炕住了将近一年，之后又搬到另外一家的西屋住了6年。

在现代城市人看来，这样的住房安排显然没有多少隐私或个人空间可言。每个人的生活都暴露在其他人眼皮底下。拿睡觉作个例子。记得我17岁那年冬天搬进人家的北炕时，根本不知道在睡前该怎么脱

衣服，因为屋里还有其他6个人，包括2名和我年龄相仿的女孩子。后来我照着女孩们的做法，学会了熄灯后在被窝里脱衣服。我也学会了按照当地的规矩很自然地当着主人全家的面做许多别的事。一旦习惯了之后就没有再感到不舒服。一年后我外出索性就连门都不锁了。如果说还要关门，那是因为防止猪进屋。回想起来，我发现在这样的状况下，人们通常没有兴趣去窥测别人的私事，同时个人在家里也没有多少需要隐瞒的东西。

外屋除了做饭与放东西之外没有太多别的用处。全家人使用的主要是并不宽敞的东屋。南炕占了屋里大部分地方。这里靠窗向阳，冬暖夏凉，是全家人日常活动的主要空间。像扒玉米粒这类工作都是在炕上完成的。全家人围坐在炕桌上吃饭，妇女在炕上做针线活，天气冷的时候孩子在炕上玩。客人来访时，主人也会热情邀请客人上炕。至于是否要脱鞋上炕，则视来访者的社会地位而论。地位高者常被主人力邀免去脱鞋的麻烦。十分有限的空间意味着家庭内只能有一个活动中心，而这经常是由男性家长来决定。[4]家里地位比较低的成员，包括妇女和年轻人，当家长在家的时候都不能在炕上占据中心地位。

室内活动空间的缺乏反而促进了社会交往，特别是同村亲友之间的“串门子”。这种无目的性的互访非常频繁，而且已经程式化了。村民们不分男女老少都喜欢串门子。常见几个老友在某人家中默默相对，分享着无话不谈但因朝夕相处又无话可谈的亲密。串门子多半发生在同性同龄人之间，而家庭内的有限空间也因此得到最大限度的利用。换言之，无论是在自己家里还是别人家里，村民们通过串门子的方式在同性同龄朋友中找到自己的空间。

但是，这种公共化的私人生活对于夫妻关系有着不利影响，并进而促进男性中心的性别意识。根据许多年长的村民回忆，他们的父母都反对他们婚后“待在家里守老婆”，催着他们出去串门子，因为老辈人认为“恋老婆的男人没出息”。有意思的是，集体化时期各生产队的队部都设有一铺可以容纳数十人的大炕，而那里也的确是男性社员消磨时光的最佳场所。男人在那里聊天，打扑克，而女人却只是在参加会议等公共活动时才会在队部出现。但是与在家时相反，她们从来都站在远离火炕的地方。年轻媳妇消磨时光的办法，是在家里和婆婆、妯娌待在一起，或者是到别家女子那里串门。年轻夫妇只有夜间睡觉时才能够在一起，但是由于全家在一条炕上，所以两人也并没有太多机会卿卿我我。

---

[1] 村里人常说起的一个故事就是，某次土匪曾经包围了村子，试图闯进王家大院。王家有个人胆子大，枪法又好，和土匪头子一对一地干上了。在对射中，他拿起帽子作幌子，一枪打死了土匪头子。

[2] 这显然是从男性观点出发说的话。因为1949年以前，村里女人根本不可能嫁不出去，而嫁走了也不能拥有自己的房子。

[3] 不过，自70年代开始，越来越多的年轻人结婚后坚持要住到另一间屋，一般都是西屋。这样需要在屋外增加一个柴火房，在冬天也就更加费柴火。

[4] 有趣的是，陕西农村的窑洞内部是分成两部分的：一方是硕大的火炕，另一方则是桌子。妇女一般都上炕，很有点女性温情的意思；而男人都用桌子来待客（参见X.Liu, 2000: 45-47）。

二、80年代以来的装修热

80年代农村经济改革的成功促进了农民的消费需求并掀起了房屋装修的热潮，下岬村也不例外。我在1991年的调查显示，下岬村民在1983年到1990年期间共建了102所新房，同时还翻盖或扩建房子121所。新房子一律是砖瓦结构，而钢筋、水泥等现代建筑材料的引入也使得村民能够建造更大的房子。更重要的是，一些不满足于现状的村民开始模仿城市生活方式来尝试新的住宅设计。

最初的变化并不显著。1985年，一位曾经在城市打工的中年村民在盖新房时将居中的房间一分为二，前面用作厨房，后面是他母亲的卧室。他又将西屋也装修成卧室，给两个未成年的女儿使用（参见图2）。传统上由全家使用的东屋现在成为这对中年夫妻的卧室，不过依然保留了南北炕的格局。这种格局后来被村里许多人家采用，造成的直接后果之一就是，许多老人被迁出了传统上认为是最好的东屋，挪到了房子中间部分的小卧室（我在后面还要涉及这一点）。第二个变化就是将西屋给成年儿女作卧室。对于这家的中年夫妻来说，新设计的好处就是将最大的东屋完全留给了他们自己。不过东屋里还是有铺大炕，所以没有留下多少空余地方。

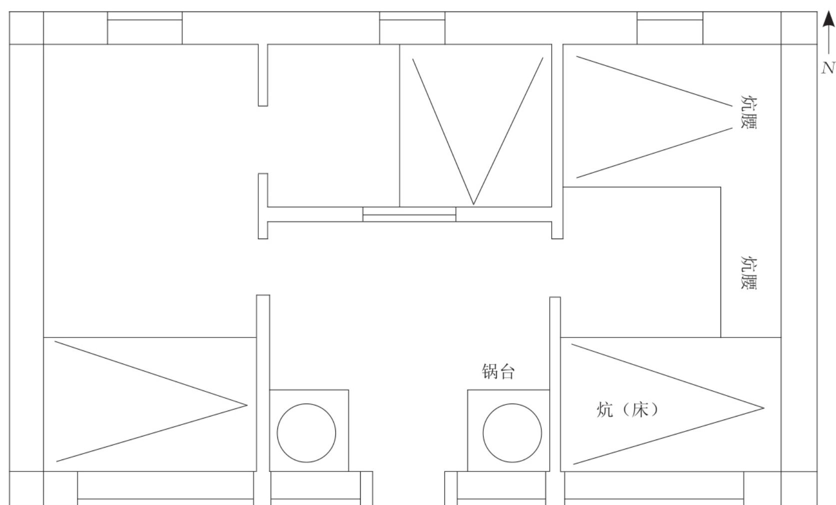


图2

下岬村的村长于1986年建的房子在很多方面突破了传统设计（见图3）。房子的使用面积在75平方米左右，这在当时是很超前的。最

具革命性的变化是室内空间被安排成三个功能区域。整个南半部由两个大空间组成，这是下岬村第一次出现没有炕的房间。按照城里的叫法，人们称之为“客厅”，或者就叫“厅”。这幢房子实际上有两个厅。村长和他老婆用一个，他们的成年子女用另外一个。在建房当时他们有未婚子女各一人。村长的母亲也和他们住在一起。为了满足每个人的需要，房子的北半部被分隔成4个同样大小的房间，人人都有自己的卧室。村长夫妇住在东屋，村长的母亲和小女儿住套间，已经到了结婚年龄的大儿子住西屋。厨房被挪到了后面，隔在村长夫妇和儿子的卧室之间，这样人人都有了自己的私人空间。在访谈中人们告诉我，村长经常不在家，这时女儿就和女伴们待在东客厅，儿子和朋友们在西客厅。老母亲通常在自己房间待着，她的朋友要不就是到她房间里去，要不就是和女孩子们一起待在东客厅。每个客厅里都有沙发和茶几，这也是下岬在80年代后期出现的新现象。但是东客厅装饰得好一些，因为当爹的要在这里招待上面来的或邻村来的干部。

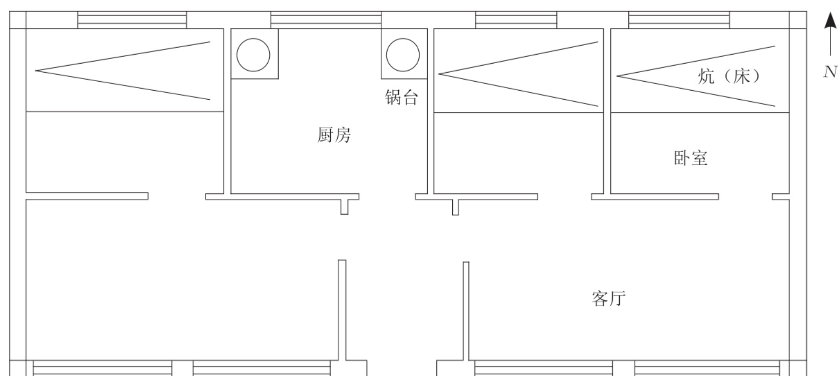


图3

另外一个重要变化是火炕的缩小，同时地面空间也相应增加，这意味着卧室已经不仅仅是一铺大炕，而是一个多功能的独立房间。过去无论男女都要在公共使用的外屋梳洗，而现在妇女可以关上门在自己的卧室中梳妆打扮甚至擦身洗澡，这点最受妇女欢迎。

卧室火炕的缩小以及客厅里无须建火炕都得益于燃料的增加。由于使用高产种子和大量化肥，村民现在不仅有了更多粮食，也有了更多玉米秸和玉米核来作燃料。许多人都建造了自己的取暖装置，用上述燃料来加热水暖系统，比较富裕的家庭甚至到外面买煤来取暖。

村长这所三卧两厅的房子被村民们戏称为“单元房”，并成为许多村民在之后许多年中争相模仿的标准。到了90年代末，最流行的方式

是在“单元房”内加上一间浴室（见图4）。这所建于1997年的房子面积达110平方米，其东卧室的面积远远超过其他卧室；村民们称之为“主人房”，这明显是受城市建筑装修的影响。这里最重要的是厨房边的浴室，内有一个标准浴缸和淋浴器，墙与地面都覆以白色瓷砖。在没有自来水设施的下岬村，浴室显得有些奢侈。房主必须在后院挖一口渗水井，将浴室的废水排入井内；淋浴的水则先要泵到一人多高的储水箱内才能使用。由于使用浴室费时又费钱，这家人只有夏天才会用。有意思的是，1997年之后的新房子几乎都配备浴室，但多数人家日后却把它当作储藏间，因为使用浴室的成本太高。不过近年来越来越多的人也开始在夏天用浴室了，这最高兴的当然是妇女。[1]

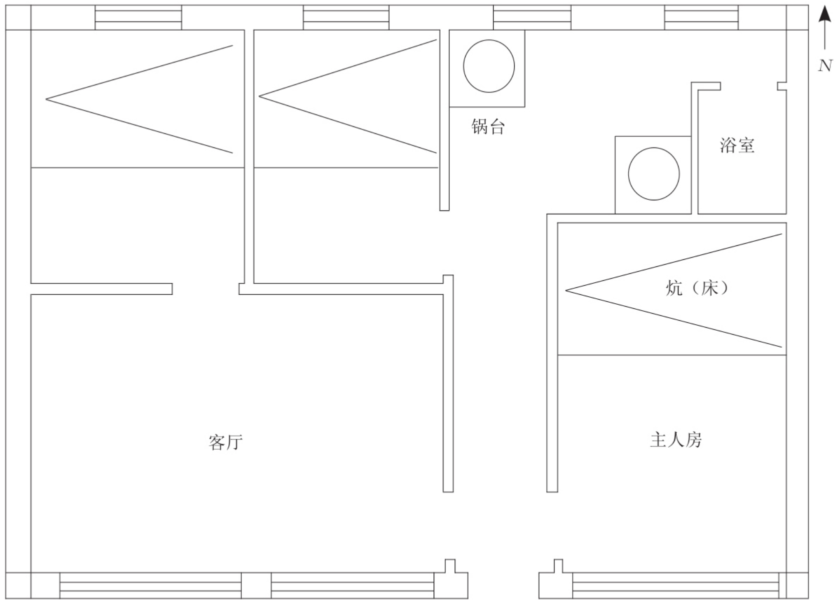


图4

除了看上去没完没了的住房修建之外，村民也开始注重住宅周围的环境建设。当地人管宅基地叫“园子”，通常有一亩地左右。即使在集体化时期，农民的房屋与宅基地也被认为是可以买卖的私人财产。从50年代至80年代早期，宅基地和自留地[2]是农民在工分之外的主要收入来源。人们一般在后院种玉米和土豆，在前院种蔬菜。在春耕期间，生产队派出犁杖帮助全村人犁地。为了让犁杖能够进来，所有住宅都没有围栏。能够遮掩一下房子的，只有长成后的庄稼。既然没有栏杆和门，大家走路时为了图方便，也就毫无顾忌地从各家各户的宅地上穿过。[3]

在建房热潮展开的同时，许多人在前院不是再种蔬菜，而是铺上砖地，在那里从事各种家庭副业，比如建养鸡场或者粮食加工场。在实行生产责任制之后，人们有了大量土地去种粮食作物，所以就将后院变成了菜园子。这样，大家也就开始给房子造围墙。90年代的新潮就是安上木门或铁门，其宽度足以让农用拖拉机通过。为了与大门相称，只好加高院墙。结果，村里许多房子如今都被院墙挡得严严实实。

住宅修建方面的创新者几乎无一例外都是村干部或熟悉城市生活的富裕村民。这里，对于新式设计的承受力是关键。通常那些死守田园的村民都比较保守。此外，房屋修建还是界定一个人在乡土社会居何地位的重要参考，所以村干部和富裕户总是挖空心思要在建房时压人一头。不过，一旦某人尝试了新的住宅设计，后来者便争相模仿，唯恐落后于新潮。1991—1999年期间修建的近80所房子无一例外地都采用了当时流行的新设计，由此而形成了你追我赶的住宅装修热。在这里，土改之后一直占统治地位的平均主义思潮显然起了很大作用，而集体化时期的均贫生活也使村民们产生了强烈的攀比心态。这与城市消费主义的发展历史相差无几（参见曾璧钧等，1997），就好似下一章中谈到的彩礼嫁妆之间无休止的竞争一样，在建房时没有谁愿意落在潮流的后面。[4]

改革后农村经济的繁荣自然是兴起农村建房热的主要动力之一，但上述的住宅结构变化却不能仅仅用经济发展来解释，因为村民们本可以照搬过去的模式建造更大的房子，但现在的事实却是他们更加着意于新式住宅的设计。这里，我们必须注意到住宅不仅仅是物理意义上的空间，同时还包括社会空间；在房屋结构的背后蕴藏着更为深刻的社会空间原则，人们就是通过这些原则来组织日常生活和界定人际关系的。因此，分析下岬人家庭空间的变化，就不能局限于将这种变化看作经济条件改善的结果，而是要将它看作私人生活转型的一个组成部分。我在前面几章里曾经指出，私人生活转型包括了青年人的独立、父权的衰落以及在更深层面上的个人意识的觉醒。换句话说，住房改建也可以被看作是村民们对近来兴起的夫妻独立与个人自由的要求的回应。这一点可以从家庭和家庭内的个人这两个层次上加以考察。

---

[1] 在这里我无法一一详述90年代村里年轻人对个人外观和卫生的想法。我只能简单地指出，和过去不样，如今的年轻人无论男女都非常注意个人外表和个人卫生，而且要花不少钱给自己打扮得整整齐齐。有个男人向我夸耀他老婆爱干净，给我看他的衣领。他说，即使不干力气活，他老婆也从来不让他穿一件衬衫超过3天。有位老太太说，她简直没法了解为什么自己的孙子要花这么多时间照镜子，为什么连去放牛也要穿好衣服和皮鞋。

[2] 自留地是由生产队按人头以及家里养的猪的头数分配给各个家庭的，各家自行耕种。下岬大概每人能分到1/5—1/4亩地。与宅基地不同的是，自留地经常要根据人口变化重新分配，而且那也是要提醒人们地是集体的，在最“左”的年代，政策经常变化，有两年生产队根本就停止了分自留地。有关自留地及其在广东地区推行的详情研究，请参见Parish and Whyte, 1978: 118-121；以及Potter and Potter, 1990: 109-112。

[3] 拿我很清楚的一件事作例子。有家人在后院辟了一条小路，这样从前面和后面的街上都可以回家。包括我在内的邻居也走这条小路，而我们通过这家的前门和厨房，如果他家中有人就打个招呼，之后穿过后院和后门到另外一条街上去。

[4] 在山东一个村子里，生产大队到80年代后期还有相当大的权力。队里采取了各种办法不让有钱的家庭盖大房子来显富（参见Kipnis, 1997: 12）。

三、内外之别与家庭隐私权

上面谈到的住宅变化既非偶然，也非随意。新的设计适应了家庭成员相互之间的关系以及家庭和外部关系的新变化。通过缩小火炕并且分出单独的卧室，就在住宅内部分隔出客厅这样一个接待外人的空间。同时，客厅也是家庭成员活动的中心。电视、挂钟、沙发等等都摆在这里。客厅的意义在于它同时具有排斥和接受的功能，可以在公共场合和私人生活之间建立一个转换区域。客厅是在私宅之内的半公开地段，从而确保了家庭的隐私不必受到外界的窥测或者侵扰。

我首次注意到客厅的功能是在1989年进行初次田野考察时。在为数不算太多的新型“单元房”里，房主会把我一直领到客厅的沙发或椅子处，然后我们像城里人一样相对而坐。当我走访那些仍是老宅子的家庭时，主人要把我让到里屋，待我脱掉鞋子后再将我一直推到炕上靠里的位置。随着时间的推移，我发现被邀请上炕的机会越来越少，因为绝大多数的村民都住进了备有客厅的新房。

客厅的双重功能对我的工作有明显的影响。过去我可以在进入农家之后很快就能大致判断出这家人的生活水准，因为所有东西都一览无余。现在，客厅之外的空间和物品都被隐藏着，令人无法猜度。更重要的是，在老式房子中我同某个人谈话时其全家老少都会在场，我很容易得到比较全面的信息。如今，人们视心情而定，如果不想和我谈话，就可以躲进卧室或者其他房间。不过，受惠于新式房屋，如今我在做调查时，房东就可以给我腾出一间单独的卧室，我的生活与工作也就更方便。因此，我已切身体会到家庭住宅中个人空间的有益之处。

当然，下岬村的客厅、卧室之别并不像城市家庭中那样绝对，近亲好友仍然会被邀请到卧室内，甚至于脱鞋上炕。[1]但关键的是，这要由主人根据来访者的亲疏远近来决定是否跨越这无形的内外之别。一般而论，女性更倾向于将卧室对外开放，而由于电视和新式家具都放在客厅，男性则对客厅、卧室之别较为敏感，且多喜欢在客厅里逗留。不过，男性村民对客厅的偏爱也可能来自于维护男性特权的本能。无论如何，客厅、卧室的分开，再加上近年来出现的高墙大门，使得村民们可以将家庭生活中的重要部分与外界的公共生活分隔，创造出一个相对封闭的私人空间。

另外，新出现的院墙和院门都将家庭成员之外的人阻挡在外。也就是说，随着新的房屋样式的出现而出现了新的社会行为规范：私人

住宅成了私人的空间，外人不得随意进入。这样，家庭与公众之间就出现了分界线，村民们也就有了私人空间的概念。

在访谈中，乡、村两级干部都抱怨过这种内外之别给政府工作带来了不便。深入农户催讨提留欠款或落实计划生育的干部会经常被主妇挡驾在院内，声称户主不在家，“妇道人家做不了主”（本地的计划生育工作也是通过男性村民来落实）。村里的妇女主任虽然没有这样的问题，但也说现在要是没受邀请就随意走家串户要比以前困难多了。如果不小心，村民甚至有可能指责干部偷东两。如果是男干部碰上了妇女问题就更大。她给我讲述了这样一个例子。1998年秋，两个护青员怀疑某村民偷盗集体的树苗并决定去搜查。当他们跨进该村民的院子后，嫌疑人的妻子出来阻拦，说丈夫不在家。护青员坚持要搜查，该农妇便放声哭叫并指控对方有不良企图。他们只好知难而退，偷树苗的案子也不了了之。但是这家人还不罢休，一直上告，直到两个护青员给这家赔了礼才了事。

有位村干部在集体化时期是生产队副队长，将今比昔，他大有世风日下之感。他说过去农户都是全家人住在一间房内，干部们到谁家都像在自家一样，不必考虑那么多。“那时候村里人夜间不锁门。我要是通知谁起早就直接摸到他的炕头上，大喊一声起来。有时候小两口还搂在一起做梦呢。让我一嗓子，那女的就吓得直往被窝里钻。”回忆起往日的威风，这位干部很是自我陶醉了一番。这令我想起了当初我在下岬时最不愉快的经历之一，就是在夏季农忙时每天凌晨三点半要被叫起来。我们队里负责叫人起床的是个守更的跛子。他总是用拐杖一边敲我的窗户一边叫：“起来！起来！”不过，大约因为他不是干部的缘故，他倒从来不进屋。

在住宅越来越与外部隔绝、对外人越来越不开放的情况下，串门子明显减少，邻里之间的关系也就随之而日益疏远。导致串门子减少有两方面的原因。住房条件改善以及家中拥有电视和音响设备，这使得村民和城里人一样，晚上都是留在家里看电视。在电视机还不普遍的时候，人们经常会到别人家看电视。但是到了90年代末，下岬每户人家都拥有电视机，不过只有四分之一的家庭有彩色电视。许多人对我说，他们觉得到别人家看电视或者是有人到自己家看电视既不方便也不自在。我经常还发现老父母在自己屋里看一台13英寸的黑白电视，儿子、儿媳却在另一间房间里看二十几英寸的彩电。我问老两口为什么不到小两口那里一起去看，回答是大家想看的节目不一样，所以不方便，而且他们觉得在自己的房间里更舒服。

村民们指出，串门子减少的另一个原因是，如今到别人家时举止要比过去受约束，也麻烦多了。过去人们用不着打招呼就可以进门，

而且也没有任何院墙大门之类的限制，直接走进东屋就能找到要找的人。现在，上门必须先问是否有人在家，走进院子时还得弄出点声音，好比屋里的人知道来客人了。进了屋，主人会先在外屋和客人打招呼，之后才把客人让进客厅。院墙和外屋这类地方，都提醒客人别给主人添麻烦。当然，并非所有人都能很快习惯新规矩，而且不少人甚至没有理会到规矩改了，因为无论是新规矩还是新设计都还在诞生的过程中。不过一旦有人开始小心不去侵犯他人的家庭隐私，新的规矩就会悄悄地树立起来。串门越少，大家对邻居的家务知道得也越少，也就越不爱串门，这样邻里之间的关系就远不如过去那么紧密了。

不过话又得说回来。首先，串门的减少或者邻里关系的疏远都还远不到城市社区的程度。与城里人相比，村里的人还是经常串门，只不过比20年前少。可以说，现在能够看到的也就是重大变化的一点苗头。其次，我也许对新变化更敏感，因为在某种意义上可以说我是吃过这一变化的苦头。我经常在访谈中查证资料，特别是和人们查证他们的朋友和邻居的情况。在1997、1998、1999年的三次调查中，我发现许多人对邻居的情况一点也不清楚。我向一位老朋友打听，他只是笑着用当地的说法“七家不知八家事”来确认这一事实。

---

[1] 在已婚儿子和爹妈住在一起的情况下，小两口的卧室比老两口的卧室更加隐秘。调查中，有时我会被让到老两口的卧室去，但是除非我开口要求看看，从来没有被让进过小两口的卧室。

四、个体成员的私人空间

除了保护家庭的隐私之外，新式住宅结构还为家庭的个体成员创造了一定的私人空间，从而也促进了个人隐私权的发展。在这方面，独立的卧室对于夫妻隐私和夫妻关系的影响最为明显，下面的例子就很好地反映了这一点。

在1997年夏季的一次访谈中，我不断地斟酌词句，试图向40岁左右的王先生了解卧室空间对于夫妻生活的影响。不料他从座椅上一跃而起，口中嚷道："你不用绕弯子，这是明摆着的事儿。跟你说最简单的吧。我跟我老婆结婚10年都没敢脱光衣服睡觉，直到我们自己盖了房子才改过来。刚结婚那两年我们住在我三叔家的北炕，那才叫遭罪呢。老是提心吊胆，不敢出声儿！"

当年这种情况绝非特殊。夫妻通常都要穿衣服睡觉。有时村里人会悄悄传说，看见某对夫妻睡觉时没穿衣服，这对夫妻准要被人笑话。虽然我没有就这个问题做统计，但是根据村里人说，因为有了自己的卧室，90年代的年轻夫妇裸体睡觉已是常事。

我曾在另外一篇论文中指出，对于自由独立的私人空间的追求是促使当代农村青年夫妇与老人分家的主要社会原因（Yan, 1997）。村民的解释是，"日子总是自己过着才顺心、方便"。分家之后，小夫妻能当家做主，独立地拥有和使用家庭财富，自然会感到顺心。这里，有意思的是"方便"一说。在90年代，绝大多数青年夫妇都要通过"系列分家"的方式建立自己的核心家庭；主要家产不能分，他们只能得到个人名下的土地、粮食和衣物，俗称"净身出户"（参见第六章）。在这种情况下，另立门户的年轻夫妻既没有过日子的物质基础，也缺乏独立生活的经验，显然会遇到日常生活和农业生产方面的种种不便。但他们在这里所说的"方便"，则应该是指私人空间为夫妻的隐私权带来的方便或保护。在一个核心家庭里，夫妻单独相处，这对发展感情和亲密关系自然要方便得多。而且在很多事情上他们也能够自作主张，这也是为什么青年妇女通常都要求提早分家并都喜欢新式住宅的原因。回忆起过去与公婆一起过日子的情景，接受访谈的数十位女性村民都有似乎吐不完的苦水。她们最常抱怨的是，"在老房子里，一天到晚都有人盯着你，一点儿都不方便！"[1]

夫妻独立生活的重要性不只在于得到家内的空间，因除此之外，年轻夫妻也常用"私事"这样的字眼来描述他们已得的个人自由与独立。比如，许多小两口都抱怨父母好干预他们的私生活，在大家庭

中，两代人之间难以调和经常造成严重的代沟冲突。比如在1994年，某个大家庭中一个32岁的媳妇爱打扑克，有时和邻居几个妇女赌钱。她的婆婆觉得她太不像话，用尽了各种办法来阻止。婆媳两人的冲突即从拌嘴发展到大吵大闹，婆婆于是让儿子评理。谁知，当儿子的说了三点，差点把妈给气死。儿子说，第一，既然儿子自己也爱赌钱，不让老婆赌就不公平；第二，他媳妇都是在做完了该做的家务之后才去玩牌的；第三，他媳妇玩牌玩得好，交了很多朋友，也给家里多了好些关系。儿子最后批评母亲，说她是无端瞎管别人的私事。当妈的气坏了，很快就搬了出去，从那以后一直自己住。

新式住宅结构所提供的私人空间也受到家庭中多数其他成员的欢迎。许多中年村民认为卧室的“单元房”同样为他们提供了方便，因为他们不必再处处小心留意，为已经长大的儿女树立榜样。有位男性村民举了个简单的例子。他本喜欢天热时在家里换上短裤（本地习俗，无论温度多高，男人外出一律要穿长裤），但自从儿子结婚后他就得在家里始终穿长裤，以免在儿媳妇面前有失身份。这个问题直到他们盖了新房分家单过之后才解决。用他的话来说，是重新获得了穿短裤的“方便”。

我在1999年发表的一篇文章里讨论到了农村社会中的青年亚文化，并且提到我1989年在河北农村做调查时遇到的一件事。我和一位同事一起被村里的党支书安排在他儿子屋里休息。他那个17岁的儿子却不干，说我们侵犯了他的隐私。[2]第二天，这儿子对我解释说：“我爹真糊涂。他压根没想到我已经长大了，不愿意让别人替我作主。他要让人到我屋里休息得先问我。”（参见Yan, 1999: 78）后来我在1991、1994、1998年在下岬的调查中又遇到过好几次类似的情况，包括年轻人不听父母命令而不肯从自己屋里出来和我打招呼，或者是不愿意让我进他们的屋子等等。新设计的房子也让年轻人有地方聚会。在许多家庭里，后生小辈都在自己的卧室里开辟了同辈人的独立王国（参见图3、图4）一个相对独立的青年亚文化也在迅速形成（参见Yan, 1999），并由此而产生出不少自由恋爱和婚前性关系的故事（参见第三章）。

相比之下，许多老年村民不喜欢新式住宅结构；他们怀念过去的南北炕和全家人挤在一间屋的热闹，也无法适应当代家庭中的新型人际关系。

---

[1] 70年代我住在村里时，有好几回我听到长辈——通常是当妈的——提醒小两口在晚上不要累着了，因为别人晚上能听到帘子后面传出来的声音。

[2] 与黑龙江农村不同，河北与山东的农民的房子过去也有好几间屋子。但

是，分隔出客厅却同样是近年来的现象。

五、空间格局与人际关系

住宅空间格局的改变，也意味着家庭成员要就空间的使用而重新调整自己的位置和行为方式。例如，年轻人贪睡，在农闲时不喜欢早上老早就起床，老年人对此很不以为然。在老年人看来，农民最宝贵的品德和财富便是勤劳，而无论忙闲，清晨早起都是天经地义，这自古以来就是勤劳的表现。年轻人认为无事也要早起是愚蠢可笑的老规矩；更重要的是，他们将睡懒觉看成自己的私事，别人无权干涉。过去这本来不会成为严重问题，因为在全家人挤在一处的老宅子中，除非生病，没有谁能够赖在炕上不起来。在新式的“单元房”里，年轻人却可以躲在自己的房间里大睡懒觉，而不必担心受到老年人或者来访者的干扰。不少家庭纠纷便由此而产生。多数情况下，年轻人都会最终占上风，老年人除了抱怨之外别无良策。通常老年人都需要过上相当一段时间才无可奈何地接受现实。

实际上，老年人在住宅结构变化过程中失去的不仅仅是干预别人私事的权力，更重要的是，老年人发现自己不再是家庭生活的中心象征，在空间使用上也不再享有特权。随着南北炕一起消失的还有以辈分、年龄、性别为基础的传统家庭的等级关系及其在空间安排上的反映。这才是对老年人打击最大的变化（参见郭于华，2001; Yan, 1997, 2002）。到了90年代，随着夫妻关系在家庭生活中的重要性之增加和儿童中心文化在农村的崛起，老年人的家庭地位进一步下降，居住条件也每况愈下。

在传统的住宅格局中，东屋为上，西屋为下。如果全家人都住在东屋，南炕的炕头一定是老年人的位置；如果分家，老年人也一定会住在东屋。[1]不幸的是，这些尊老习俗在最近的20年中已经随着南北炕一起被年轻一代摈弃。我在1991年的调查中发现，下岬村三分之一的老年人都住破旧草房，而他们的已婚儿子却全都住在新盖的砖瓦房里。由于这些新房集中在村子北面的两条新街道上，村民们遂将新街称为“撇爹街”。在两三代人同居的主干家庭，年轻夫妇一定住在最好的房间，内有彩色电视、电风扇、沙发、组合柜等等；而他们的父母则住在老式的房间，并且因为没有家具而保留着南北炕。要知道，老一辈人基本上都将存款花费在了儿子的婚事上，所以也没有余钱去买家具。取暖的煤炉也通常在儿子的屋里。当父母的往往对我解释说，他们已经习惯了寒冷，所以不在乎有没有炉子。在东北地区零下20度的情况下，这种说法恐怕只是借口。

1998年我再次调查老年人的居住条件，发现情况更糟糕。只有

10%的老年人的住房等同于或略好于已婚儿子的住房。家境贫困的老年人的处境就更差了。至少有8位老人被迫住在厨房后面的小屋内，而东西两边的房间却住着老人的两个儿子及其小家庭。这在当地被戏称为“两头挑”。我曾访问过其中的3位老人，发现他们的小屋非常阴暗潮湿，根本不适宜居住。

空间关系格局变化的另一方面是妇女和青少年获得了更多的私人空间与空间使用的权力，这与老年人的丧失恰好形成了鲜明对比。空间的使用有赖于使用者对于具体的物理环境中的物品的支配（参见Sayer, 1985）。新型住宅结构要求有新式家具以及对旧家具的重新安排，而这又反过来影响人际互动的方式。例如，在村民们把独立的客厅以及沙发、茶几、组合柜等新式家具引入农家的同时，他们也要学习和适应一种相对平等的家具使用方式。过去那些依照辈分、年龄而定主次的落座规矩逐渐被人忽略乃至遗忘。到了90年代，晚饭后全家人随意围坐观看电视已经成为每日的功课，而最好的座位总是被小孩子和青年人先占去。偶尔会有老年人抱怨现在的年轻人“没大没小，得哪儿坐哪儿”，但是根本无人理会。

新式家具中诸如大衣柜、组合柜等等，使得个人能够将自己的衣物和私人用品放在固定的个人地点，而不是像过去那样全家的东西都放在一个柜子里。在我到各家去访问时，经常能听到有人——往往是这家的姑娘——抱怨有人占了衣橱中属于她的地方。窗帘也是新出现的花样。不用说，窗帘大大地遮掩了房内的隐私。

新式餐桌是另一件值得注意的家具，因为它有助于改变传统的性别关系。直到80年代初期，村民们都在炕上用小小的炕桌就餐。在整个就餐的过程中，男性家长坐在炕头的位置，老年人坐在最里面靠窗户的地方，孩子们围坐在桌边剩余的地方，家里的主妇（或儿媳妇）则是站在炕桌边或者半坐在最外面的角落，以随时准备为每一位盛饭盛菜。因为炕桌的面积小，饭菜大部分都留在外屋的锅台上。在人口较多的家庭，这位主妇经常会因为忙于服侍全家而顾不上吃饭，只好过后在厨房里吃些剩饭了事。在村民们采用新式住宅之后，火炕逐渐变小，最终消失了。越来越多的活动，其中包括就餐，就转移到地面，大号的折叠式餐桌（当地称为“地桌”）也慢慢成为每户必备的家具。其结果是，主妇也同其他人一样可以坐在桌前就餐，因为新式餐桌比炕桌要大一倍以上，可以放下所有的饭菜。同时，当代的家庭规模又已经缩小，一般不会超过四五人。有意思的是，我曾在至少7个家庭中看到丈夫帮助妻子摆放餐桌碗筷，这在过去简直不可思议。不过当我追问时，几个男人都声称新式的“地桌”太大，女人搬不动，但他们却忘记了碗筷不能算是女人搬不动的物品。

[1] 在公共生活中同样按辈分排座次。集体化时期群众大会经常在大队部开。大队部的建筑和普通民房一样，不过火炕要大得多。老人一般都靠中间坐在炕上，挨着队里的干部，年轻人是分散在屋内各处，姑娘们则通常一堆地坐在角落里。如果哪个年轻人糊里糊涂坐到了老人的位置上，旁人就会赶紧提醒他。

六、下岬村个案与隐私权观念

必须指出的是，下岬村民从未使用过“隐私权”这一近年来在城市颇为流行的概念术语。[1]如上所述，村民们经常用“方便”来解释他们对于私人空间的追求，用“自由”来形容获得私人空间的感受。追问之下，有些村民还用“可以大白天躺着睡觉”来比喻新获得的方便与自由。几位有见识的村民进而指出，新式住宅结构的好处在于“规矩”，“有里有外”，就像城里的单元房那样。将这些本土解释联系起来分析，我们可以看到下岬村民追求的“方便、自由”与城里人所讲的隐私权并无本质区别。

隐私权是从privacy翻译而来的概念，与中国传统文化中的“私、内”等概念有重合之处但又不尽相同。在西方的自由主义传统中，privacy的观念在社会平等、亲密关系、政治自由和个体自主性的发展史上曾发挥过极为重要的作用；它又是个人主义以及社会关系形成的不可或缺的社会行为准则。就每个个人而言，独立自主和亲密关系（如爱情）是生活中最重要的组成部分，而二者都是因为有了隐私权的保护才免受了公共权力的干预（参见Boling, 1996: 19-31; Moore, 1984; Warren and Laslett, 1977）。隐私权与私人空间互为依托，缺一不可。如Patria Boling所指出的，我们可以将私人空间的感觉加以延伸，想象我们每个人都有一个与生俱来的“自我的领地”（1996: 27）。显然，下岬村民追求的也正是这样的“自我的领地”；唯一的区别在于它不是与生俱来的，至少对于当代下岬村民不是。

为什么下岬村民会在对隐私权这新观念一无所知的情形下便在实践中追求家庭生活的隐私保护和私人空间呢？答案可能在于“规矩”“有里有外”这些本土文化概念中。中国传统文化中的隐私观念以及保护个人隐私的实践是个大题目，绝非本文所能涉及。这里，我们只需要注意到中国上层社会的家庭从来都享受某种形式的隐私保护，对所谓的“侯门深似海”，就能看出官宦人家的私宅与公共社区之间是有着地理和社会的距离。北京的四合院与江南的园林式建筑旨趣各异，但在设法控制外部世界进入宅门内的私人空间这方面却是相通的。就私人空间与人际互动关系而言，大观园里的红男绿女可以告诉我们数不清的规矩，而“有里有外”一条就足以使来自平民世界的刘姥姥晕头转向。在上层阶级的住宅中，客厅是接待外人的地方，女性只待在深宅大院之内，所以官宦将自己的妻子称作“内人”。1949年以前的下岬，地主家都有高墙大院，门禁森严，让人们看到了什么叫作“方便”“规矩”“有里有外”。

就这一问题而言，Francesca Bray对于清代末年中国家庭内部空间与性别关系的研究特别值得一提。Bray认为，中国的住宅是社会和国家的延续，而不像西方那样是个与国家和社会分开的私人空间。中国传统住宅中一个重要的特征是于内部在空间上将两性分隔开来，把妇女隔绝在宅子深处（1997: 52-58, 91-150）。但是，住宅内部的分界其实具有一定的弹性，因为妇女通过她们对家庭的经济、社会、道德贡献，在界定家庭内部社会空间上扮演着重要角色。与男女混杂的处境相比，妇女被隔绝在宅子内部对于保证她们的尊严与某种程度上的自由和安全都有重要作用（Bray, 1997: 54）。Bray指出："当我们考察清末妇女被禁锢在家内的含义时，我们也必须记住不能仅仅将那看作是性别极端不平等的——妇女完全受控制，只有男人享受自由——的标志……禁锢妇女的制度一方面让家庭得以防止妻子不贞，另一方面也能够令严峻的男权制度在这个地方有所松动。"（1997: 171）换句话说，在清末的中国，至少在上层社会里，妇女在家庭、社区以及国家这几个层面上的私人领域扮演着关键角色，且是妇女而不是男子将这种多功能的住宅转变成了私人家园。

但是，下岬村民在过去20年里的住房改造并非是在简单地复制传统文化的理念。首先，传统文化中只有上层阶级家庭才享有受保护的私人空间。隐私是君子的特权，从来都不会下至理应受治于君子的庶人。"不懂规矩，没有里外"也因此而成为下层阶级的标签，并成为上层阶级无视下层阶级隐私权的理由。在土改之前的下岬村，这便是"大院套"与"马架子"的对比。另外，上层阶级在与下层阶级打交道的时候并不遵循上层阶级之内的私人空间概念。据老年人回忆，那时候地主家的人可以随意闯入佃户家中，上炕从不脱鞋，佃户只有笑脸相迎，根本不敢介意。但是佃户到地主家的大院就要处处小心，"规规矩矩地，可不敢东张西望"。

其实，隐私权方面的阶级差异并不限于中国社会。直到19世纪上半叶，法国工人阶级的私人生活仍然在许多方面受到社区力量的控制，"保护个人隐私只是资产阶级的特权"（Prost, 1991: 67）。沃伦和莱斯勒特的研究也显示，隐私权在很长一段历史时期内都只属于欧洲社会的精英阶层，因为只有他们才具备保护私人空间不受他人干扰的政治权力和经济力量（Warren and Laslett, 1977）。在那个时代，隐私权不是一种法律概念，而是一种与社会地位成正比增加的利益。

此外，中国传统文化中的个人隐私观念还有着即使是在同一阶级甚至同一家庭内也会因人而异的特点。在这方面最明显的例子莫过于父母与子女的关系。从随意查看子女的个人物品到武断地决定子女的婚姻，父母显然享有无视子女个人隐私权和干预子女私事的无上权

力。反过来，子女不但要尊重父母的隐私，甚至于连父母的名字都要避免提及。当然，多年的媳妇也会熬成婆。一旦自己为人父母，权利与权力的天平就会向自己这边倾斜过来。所以，传统家庭中的诸多规矩从来都是让一些成员遵守而同时又被另一些成员破坏的。抽象地讨论中国传统文化中个人隐私权的有无显然意义不大，问题的关键是在于这隐私权是一种随人际等级关系而变动的特权还是人人皆有的基本权利。

下岬村的住宅装修热正是在阶级差异和个体差异这两个层面上突破了传统文化的局限。这也是说，下岬村民是将过去唯精英阶层才备具的私人空间及个人隐私的观念变成了普通老百姓日常生活中的必需，并以较为平等的新型私人空间安排取代了过去的等级化空间关系结构。通过营造专属自己的一方天地，村民们实际上参与了私人生活领域的一场革命性变迁。

房屋改建和装修在城市已经流行了多年，城市居民早已开始对家庭内部的空间进行重新安排。下岬人从城市人那里得到了灵感。从住宅设计到空间安排再到家具更替，他们在许多方面都模仿了城市人的生活。更重要的是，大众传播媒介特别是电视给村民们带来了各种现代的价值观念和想法，导致了人们在思想与行为上都发生了很大变化。最重要的新价值观是自由，与其紧密相关的则是自主和亲密性的观念。这些新思想成为隐私权的支柱。如果我们不去关注新的文化价值观的影响，就无法了解下岬村民对个人空间与自主权的要求。

有必要指出的最后一点是，下岬村的故事实际上极为普通。类似的从南北炕到单元房的变化也发生在黑龙江农村其他地区（参见王雅林、张汝立，1995: 78—79）。[2]而这种初具格局的农民单元房无论在结构还是在功能方面都无法与比较发达的南方农村的别墅式楼宇相比。但是，住宅消费时尚和私人空间发展的浪头毫无疑问仍然是来自于大中城市；有关个人隐私权的公共讨论也还只能在城市居民中找到话题。下岬村民正是通过大众传媒以及进城打工的途径而从城市文化中获得了信息与灵感，像“单元房”“主人房”等词汇便是直接从市民语言借鉴而来。从这个角度看，下岬村的故事也许可以作为中国绝大多数城乡居民在过去20年中发现隐私权与拓展私人空间之生活经验的一个十分简要的缩影，同时它也因此而获有更广泛的社会意义。

从历史比较的角度看，下岬的例子也具有典型的意义。在20世纪初年的法国，下层的工人与农民的住宅都十分拥挤。许多农民的房子只有一个房间，人们做饭、睡觉都在一起，相互之间根本没有隐私可言。Prost因此认为，20世纪50年代以来法国人居住条件的改善即是私人生活史中一次真正的“革命”（1991: 51-67）。在美国，直到18

世纪后期人们才开始将屋子分出三个部分：厨房、饭厅加起居室、卧室。但是，将外人挡在私人空间之外的客厅却是在更晚的时候才出现（参见Braudel, 1967; Rybczyuski, 1986）。到了20世纪上半叶美国在近郊社区兴起后，家庭才开始逐步拥有单独的起居室和单独带浴室的大卧房（参见Pader, 1993: 118-120）。Ellen Pader在研究墨西哥家庭空间时，也考察了其住宅在内部空间安排上之于家庭整体需要的考虑以及近年来改建中出现的变化，包括将卧室与公共空间分隔开，为个人创造出更为隐秘的空间（Pader, 1993）。

下岬的变化与上述私人生活发展的世界历史趋势是一致的。在这一过程里，家庭变得更加私人化；家庭生活以夫妻为中心，家庭成员也更具个人权利的意识，于是就又产生了对个人空间和隐私的更多要求。在更深的层面上，这种变化标志着人们在私人生活领域对个人权利的要求在增加。

---

[1] 有关隐私权的问题引起了学术界和媒体的注意。在学术界的讨论中，保护隐私被认为是隐私权的核心要素（参见刘作翔，1996）。媒体的基本关注是那些侵犯隐私的法律案件，反映了城市居民中隐私权意识的上升。在1990年出现的第一桩有关隐私权的诉讼案中，两名城市居民状告一名小说作者，指控作者写出了他们的私生活。他们打赢了官司，分别获得180元与120元的赔偿（李俊，1999: 8）。有趣的是，到了90年代末，城市人对隐私更为敏感，但同时也更有兴趣知道他人的私生活，相应也就出现了许多披露隐私的书籍。下面是1997年至1998年间的一批畅销书：安顿《绝对隐私》；紫君、雪梅《非常隐私》；安琪《单身隐私》；安静《贞操隐私》；杨博《罪恶的伊甸园》。参见《新周刊》一组关于隐私问题的专题调查，1998年第21期，第13—25页。

[2] 王雅林和张汝立（1995）考察了在离下岬村200多公里的肇东县昌武镇类似的房屋修建模式。他们将这解释为经济改革的又一成果，是中国农村家庭向现代化迈出的一步。

第六章 家庭财产与个人财产权利

在1999年一个无风的夏日，我回到下岬做11年来的第七次田野调查。我刚到才一会儿，主人全家以及过来探望的邻居们就七嘴八舌地给我讲起了当地一年来的新闻。有个邻居问我还记不记得他的大哥，还告诉说“他和他老婆一起搬到别处去了”。

“刘老师搬走了？”我很吃惊。

“没错，我前两天帮他们搬的家。”另一位邻居说，“他们没带几样东西。刘老师的老婆走时眼泪汪汪的。他们的儿媳妇把老两口赶了出来。”

旁边的人点点头，都说这老两口不应该落到这个地步。

这消息让我很震动。我曾经与刘老师夫妻长谈过好几次，觉得他们和独生子一起住根本不会有问题。刘老师自70年代以来就在村里教书。早在1994年他就告诉我，他给自己的独生子准备了个排场的婚礼。新娘家里对彩礼并没有特别的要求，这显示了女方对男方家庭的经济能力有充足的信心。虽说如此，刘老师坚持给了按当地标准最高的订婚礼金，并且告诉未过门的媳妇说，如果小两口乐意，他们可以在婚礼后马上单过。刘老师愿意将家里的财产与小两口对半分。他觉得，预先提出这些条件会防止将来两代人闹矛盾，而且也能让老两口在家里更舒心。

刘老师还对我说，他们老两口希望通过给下一代人提供所有这些好处，让后辈能明白家里的一切早晚都是孩子的，老两口不会藏着什么。这样一来，年轻人就能轻轻松松地和老人相处了。他说，这叫“欲擒故纵”。当时我们还大笑，恭维他有办法。不过，我还是觉察到了父母在对付已婚子女无休止的要求时感觉到的那种无奈。

1997年再次到下岬，我发现刘老师的计划中只有他不情愿的那部分变成了现实——他儿子一年前结了婚，跟他媳妇一起另过，分家还拿走了家里的一半财产。小两口和老人住在一个院子里，每天在老人那里吃饭，但是从来不交钱。有人问为什么，当婆婆的回答说，他们老两口都还不到五十，比年轻人挣钱多，所以自然也会帮补他们一点。虽说分了家，他们反正还是吃住在一起。再说，他们只有这么一个儿子，到老了最后还得依靠他。“自家人不能算得太清。”当婆婆的说。不过，老两口始终抱着希望，觉得他们对儿子大方，最后总能赢

得儿子儿媳的心，在家里将他们留住。可他们想错了。

导致分家的事件是刘老师孙子的满月酒。按照当地的习俗，酒席由公婆来办，礼钱也自然由公婆来收，这是村里的老规矩。[1]可是，儿媳妇为此非常生气，因为她觉得儿子是她的，礼钱自然也该由她来收。婆媳为这个吵了起来，最后只好分家。刘老师为了保住面子，对村里人（包括在1998年对我）说，他早就料到两代人会有冲突，已经准备好了分家。他还说，在今天这个时代，老一辈父母不给年轻人赶出家门就该谢天谢地了。没想到刘老师一语成谶，一年后真被赶出家门。

刘老师夫妻在村里被公认为聪明能干，而且大家都知道他们教子有方，所以他们和儿子分家这件事对村里其他父母是个很大的打击。而且，越来越多的村民担心，刘老师从家里被赶出来是否会意味着在分家习俗上出现另一次巨变。

在过去50年里，分家的习俗有什么变化呢？村里人又是如何看待、应付这些变化的呢？90年代，家庭财产是通过什么样的方式来聚集、拥有、分配的呢？在这一章里，我将通过分家与彩礼这两种家庭财产分配的最重要途径来讨论三个问题。首先，我将分析年轻一代结婚后迅速分家的现象。我认为，这种现象的影响比一般人看到的更为深远。其次，我将仔细考察分家的详情。在分家的过程中，家庭要经过数次的裂变，直至分开后的小家都逐渐再成为完整的家庭。再次，我将描述彩礼从作为父辈给后代的礼物到其为某种新形式的财产继承的转变，特别要讨论新郎新娘如何联手向父母索取高额彩礼。最后，我将探讨促使年轻一代迫不及待地瓜分家产以及父母一代在控制家产上节节败退的原因。

---

[1] 有关当地各种庆典仪式中送礼的详情，参见Yan, 1996: 43-73。其中第53页描述了妇女生育期间送礼的情况。

一、提前分家与“从父居”的消亡

近年来的研究显示，分家习俗在改革开放时代发生了重要的变革。其中最值得注意的有两点。第一，分家的时间比过去提前，而从父居的时间也就相应缩短了（参见Lavely and Ren, 1992; Selden, 1993等著作）。第二，新出现的分家模式有取代旧模式的倾向。在这种被Myron Cohen称作“系列分家”的新模式中，家庭财产在数次分家的过程中被逐步瓜分，每次分家时离开的儿子都只带走部分家产。但是，迄今为止，这些变化仅仅被当作家庭变化的互不相干的独立证据。在我看来，这些现象是家庭制度本身在发生重大变化过程中相互关联的因素，所以必须将它们联系起来考察。下面我们先看看第一种变化。

在下岬村，分家的时间自80年代初期便不断提前，其直接结果是从父居制度在90年代中期已开始失去其意义。据年长村民回忆，在1949年以前，当地传统习俗要求人们尽可能推迟分家时间，一般要等到作为一家之主的父亲去世或因年老而退休时。从50年代一直到80年代初期，为社会所接受的时间是在次子结婚之后长子才提出分家要求，而这一般要求长子在婚后与父母同住3年至5年时间。至少，一对青年夫妇也要等到生育后才会另立门户（即至少有1年以上的从父居时间）。

我在1991年的调查中发现，自80年代后期开始，近1/3的新婚夫妇不等生育便与男方父母分家；40%以上的青年夫妇则在生育之后立即另立门户，不再等到丈夫的弟弟结婚。这种趋势在1994年到1997年之间变得更加明显：80%以上的新婚夫妇在丈夫的弟弟结婚之前分家；其中又有40%以上的夫妇分家时尚未生育。在1991年，分家最早者是婚后7天。在1994年，两对新婚夫妇在婚礼之后即直接搬入自己独立的新房子，根本没有遵守从父居的习俗。这一趋势发展到1997年春季，便导致一对青年干脆在自己的新居举行婚礼，而这新居却是新郎父母出资修建的。

分家时间的不断提前导致相当数量的“夫妻家庭”的出现。这类夫妻家庭是由未曾生育的新婚夫妇组成，一般仅存在一两年便会因生育而变成传统的核心家庭（参见Selden, 1993: 148-149）。到1994年秋季，下岬村有12户夫妻家庭，其中两户是由独生子所建立。这在过去是令人不可思议的事。

抽象的数字很难描绘分家之提前或者独生子分家对于父母一代的

影响。村民方某的个案也许更能说明问题。他共有四子，分别取名为重金、重银、重满、重囤，联在一起，合为“金银满囤”，图个吉利。这也是中国农民的共同心愿，即祈盼多子多福，家道盈实，晚年有望。没想到事与愿违：方某为四个儿子的婚事耗尽了半生心血，最后却发现每个儿子都在婚后不久便分家单过。他最钟爱的幼子在婚后6个星期即搬走，尤其令他们老夫妻伤心不已。当我采访他们时，方妻说：“可别提什么‘金银满囤’了！金银都花光了，就剩下我们老两口守着一口空囤子（指他们的老房子）！”方某的概括更加精彩：“任你有千军万马，最后还是老公母俩！”

从家庭制度的角度来看，提前分家的最重要影响是从父居时间的缩短以及父子两代之间责任的变化。大规模的问卷调查显示，婚后与父母同住已经从一种长期的家居安排变成短期的仪式（参见Lavely and Ren, 1992: 391）。在下岬村，直到80年代中期，青年要求另立门户的愿望还经常遭到父母一代的责备，因为后者仍然相信大家庭的理想，并认为过早分家是他们治家无方（儿子不孝）的标志。有些父母甚至以断绝父子关系来威胁那些想提前分家的已婚儿子。但近10年来，越来越多的父母开始以一种积极的态度来对待提前分家的问题。有些人主动建议让已婚儿子另立门户，还有些父母自愿单过。到90年代，迟迟未分家反而会给父母带来不利影响，使人们怀疑他们缺乏能力（比如无力盖新房）去帮助已婚儿子另立门户（参见Potter and Potter, 1990: 219）。

这表明家庭理想本身也随之发生了变化。有些父母已经开始主动选择核心家庭的模式，导致“空巢式”家庭的出现。下岬村的第一个空巢家庭是由一个裁缝安排出的。这位裁缝和妻子都精明强干，育有四子二女。在每个儿子结婚后，他们都主动拿出一笔钱让其另立门户。等4个儿子均建立自己的小家庭后，裁缝夫妻仍然拥有一栋不错的房子和一笔数目可观的存款。老两口单过，免去了许多常见于主干家庭中的矛盾纠纷，很为村民所羡慕。近些年，已有不少村民仿效裁缝的做法。空巢式家庭在1991年有8户，到1994年便增加到14户。在这14户中，有9户声称他们是自愿选择了空巢式家庭；提前分家对于他们是好事，因为他们可以早日重享夫妻核心家庭的安宁与和谐。

与此相关的是人口结构上的变化。中国的人均寿命从50年代初期的40.8岁上升为90年代初期的69.4岁（联合国报告，1993: 234）。随着生活水平的提高和医疗保健的发展，农村人口的健康状况得到了改善，人们劳动生产能力的年限也得到了延伸。另外，由于近年来财富的增加以及1980年的婚姻法放松了对婚龄的控制，农村青年的平均婚龄比集体化时期已有所提前（参见Osko, 1991; Palmer, 1995）。

结果，许多当父母的在40多岁时长子就结了婚，比较富裕的家庭中尤其如此。在1993年的田野调查中，我发现最年轻的岳父只有39岁，最年轻的祖父是42岁，而新婚夫妇的年龄通常就是20岁上下。这些健康活跃的中年父母或者祖父母根本没有打算交出家庭大权。所以，要是两代人住在一起，发生冲突的可能性就很高（参见Davis-Friedmann, 1991: 82）。对于双方来说，最好就是两口子自己过小日子，同时尊重另一代人的独立。

二、系列分家方式的影响

新出现的系列分家方式是导致夫妻家庭和空巢家庭出现的一个重要原因。传统的分家一般要等家庭中所有儿子都结婚后才举行。父母会把家产平均分给几个已婚儿子，之后或选择与某个儿子共同生活从而导致主干家庭的产生，或者在几个儿子家中轮流居住（参见Hsieh, 1985）。在新的系列分家方式中，先结婚者（一般是长子）婚后不久便与妻子离开其父母的大家庭另立门户。但是，家产却不能分，因为还有一个或更多的儿子未婚。次子结婚后也照样搬出单过；这一过程会重复多次，直到幼子结婚为止。下岬村的村民把这种方式称作“单过”，以区别于传统的“分家”。换言之，在新的分家方式中，一家之内的几个儿子相继结婚，再相继离家出去单过；但那个“老家”——即其父母的家——却保持不分。所以，Myron Cohen（1992: 370）把这种连续发生的分家称为“系列分家”（seriral division）。

在下岬村，系列分家方式出现于集体化时期。那时，家庭收入的主要来源是劳动力而不是土地等不动产，所以青年夫妇可以轻易地另立门户；只要有房子，他们便可以依靠在生产队劳动所得而逐渐发展自己的小家庭经济。这种现象到90年代已极为普遍，类似的报道也见于其他省份的农村（参见Cohen, 1992; Harrell, 1993: 100; Huang, 1992: 30; Selden, 1993: 148-149）。

系列分家的家庭财产分割方式如下：粮食按家庭人口均分；要求分家的青年夫妇可以带走他们的个人小宗财产如衣物首饰等。主要家产，如牲畜、农机具、奶牛，一律留下不分。存款一般不分，留作父母的退休保险。如果有债务，由父母和未婚儿子负责偿还。老房子也不能分，留下来给最后与父母共同生活的那个儿子。但为娶媳妇而专门盖的新房不在此列。换言之，当系列分家发生时，即将离开父母的青年夫妇只能带走他们通过结婚而得到的财产（个人衣物、家具、礼金、新房子）以及他们自己的那一份口粮。这意味着彩礼和嫁妆成为至关重要的个人财产（详见下一节）。

在90年代，如何处理家中的土地是分家时遇到的新问题。由于土地是按劳动力和人口均分的，理论上，集体仍拥有土地，个人仅仅是获得长达15—50年的使用权。但是在实践中，人们倾向于认为谁在1983年分得土地谁便是那片土地的主人。在分家时，青年农民便坚持这一点，认为土地是他们的个人财产，不该列入分家的清单。这种将土地分开考虑的主张最初遭到几家父母的反对。但由于它简单易行，很快便被下岬村的村民所接受而成为90年代分家的新规则。换言之，

农民在分家这一“私事”中是全盘接受了国家所制定的“公共”规则，即土地属于在1983年得到土地的个人而不是家庭。有意思的是，因为女儿也同样分得小量的口粮田，如果她们嫁给本村的男青年（这种情况非常普遍），她们有权将自己那份口粮田带走（在理论上，由于土地仍然为下岬村集体所有，所以嫁到外村的女子就不得带走她们的口粮田）。显然，这种土地分配方案对于青年一代极为有利，因为一个要分家另立门户的男青年与他的父亲拥有同等数量的土地。当然，这仅仅限于在1983年分到土地的那批青年人。

在系列分家模式中，主要家产不进入分家清单，这就进一步降低了新婚夫妇与男方父母同住的积极性。分家单过得愈早，他们便有更多的机会利用从彩礼嫁妆中得来的资金去发展自己的小家，而这又为他们未婚的兄弟姐妹提供了榜样。当这些年轻的弟妹们进入婚龄时，他们就会更加主动地争取高额彩礼嫁妆，在婚后更快地分家单过。最有说服力的证据之一是，为新婚夫妇盖房子已成为90年代彩礼的必要成分，而这后面的动机便是提前索取男方的家产以早日分家单过。与此同时，越来越多的父母开始失去“养儿防老”的信心，转而为自己积累养老金，并坚决反对分家时涉及家中的存款。其结果是，进入系列分家的家产越来越少，转化为彩礼嫁妆的家产越来越多，而分家的时间也越来越早。这是一个不断加速的循环过程，而其结果是个人财产观念开始出现并与传统的家产观念发生冲突。

系列分家方式对于家庭生活的另一影响是家庭发展周期的复杂化。在传统的分家方式下，每个家庭只经历一次分家，而这也标志着该家庭发展周期的重大转折。一般情况下，分家导致一个新的核心家庭的产生；若干年后，这个核心家庭会因长子结婚而变成主干家庭；之后再因次子或更多儿子的结婚而发展为联合家庭。当父亲故去（或退休）时，这个联合家庭经由分家而分化成几个新的核心家庭，由此即完成家之发展周期（参见Cohen, 1976; Baker, 1979）。

相比之下，系列分家方式会使得一个家庭经历多次分化组合的程序：一个核心家庭因其长子的婚姻而成为主干家庭，但在很短时间内因为长子与长媳提前分家单过而在几天到一二年间又恢复为核心家庭。这一过程会在次子、三子、四子……结婚时重复一遍。例如，下岬村的一位王姓老汉有7个儿子，在21年中这个“核心→主干→核心”的家庭结构变化过程重复了整整6次。王老汉在1972年为长子娶了媳妇，但在1974年为次子娶了媳妇不久之后便举行了第一次分家仪式——长子和次子分别搬出另起炉灶。之后，每个儿子都在婚后不久即与老人分家单过，直到1993年幼子（七子）也搬出为止。

总之，家之发展周期一方面因为分家的提前而加快速度，另一方

面又因为采用系列分家方式而变成反复循环的多次周期。这一变化对于家之理想形式及人们在家庭生活中的行为方式到底有什么样的影响，还有待于深入考察。

三、彩礼与遗产预支

正如上面提到的那样，通过系列分家的方式，一对年轻夫妇便可以从男方家里拿走彩礼与陪嫁，还有非集体化时分到个人名下的土地。为了最大限度地争取自己的利益，年轻人费尽了心思去提高彩礼与陪嫁的数量，结果是结婚费用节节上升。彩礼本来是长辈给后辈的礼物，现在却变成父母在世时便开始被瓜分的家产。这是家庭财产分割中最重要的新变化。

在人类学研究里，“彩礼”通常指的是从新郎家向新娘家转移的资产，它的作用在于敲定两家之间的婚姻契约，而使妇女从一家转手到另一家。而之后，这彩礼也经常被女方家长用来给自己的儿子娶亲。相形之下，嫁妆则通常被看作是女儿从娘家支取的自己的家产份额。在欧洲与亚洲那些高度等级化的社会里，嫁妆是提高女家地位或新娘在婆家地位的重要途径。在中国，嫁妆中有一部分往往就是出自男方付给的彩礼（Cohen, 1976; McCreery, 1975; Ocko, 1991; R.Watson, 1985）。Jack Goody把这种复杂的做法称为“间接嫁妆”（1973，1990）。在下岬一带，由于嫁妆在婚姻财产转移中只占很小的比例，所以我的调查基本集中在彩礼上。[1]

我问村里人彩礼包括什么，他们无一例外地马上回答：钱和物。在80年代中期以前，彩礼中的钱都是由男方家直接交给女方家，这也就是学者们常常提起的“新娘礼金”。

而彩礼中的物，大约包括这么几类：（1）家具；（2）床上用品；（3）自行车、电视机等大件，这都由男方家庭负责买齐，作为公公婆婆给新婚夫妇的礼物。这也许可以被称为“直接赞助”。

---

[1] 有关婚姻交换的探讨以及当地彩礼嫁妆变化状况的详细分析，参见Yan, 1996: 176-209。

四、彩礼支配的变化

从收取礼物一方的角度来看，无论是钱还是物，都可以被看作男方父母对儿子儿媳的婚姻赞助。表6显示了过去50年来彩礼的变化。

表6 新郎家提供的结婚资金（元）

彩礼项目 时期	礼钱	买东西钱	装烟钱	干折	家具	床上用品	大件	大干折	彩礼总数	个案
1950—1954	200								200	3
1955—1959	280								280	5
1960—1964	300	100	20			50			450	4
1965—1969	200	300	20			100	120		740	6
1970—1974	300	300	50		70	100	150		970	6
1975—1979	400	400	200		200	200	300		1700	8
1980—1984	400	700	300		500	300	500		2700	6
1985—1989				4500	1000	800	1000		7300	7
1990—1994				7200				4000	11200	9
1995—1999				20000				8500	28500	12

第一项：礼钱。这笔钱本来的用意，是给女方父母为女儿准备嫁妆的。但是，在五六十年代，女方父母经常用这笔钱来给儿子娶媳妇。50年代到60年代期间，彩礼只以金钱的形式支付。也就是说，在60年代中期以前，女方父母对彩礼有完全的支配权。所以，高额彩礼的受益者基本上是女方的父母。[1]

第二项“买东西钱”，这是60年代中期以后才出现的。这是男方家给女方家为新娘买衣服、鞋袜之类小东西的。不过，男方家并不会将这笔钱给到新娘父母手里，而是用来买了东西送到女方家交给新娘本人。在成婚那天，新娘会带上这批东西，连同她的嫁妆一起到新郎家去。这些东西是她的私人物品。这一项目的出现很具重要性，因为那是专给新娘的。[2]

60年代后期出现了第三类项目，就是所谓“装烟钱”。与“买东西钱”不一样的是，这笔钱是直接给新娘的，以酬谢她在婚礼上为长辈装烟。我认为，这是彩礼制度的第一个根本性变化。尽管这笔钱并不多，在60年代通常是20—50元，但这是第一次出现了由新郎家直接给到新娘自己手里的钱。正如表6显示的那样，到了70年代末至80年代初，这笔装烟钱的数目增加了不少，同时增加的还有“买东西钱”。

也正是在这个时期里，男方的家庭不再控制这笔“买东西钱”，而是将钱交给未婚夫妇，让他们自己去买东西。这一变化反映了新郎新娘在整个婚姻交换中的重要性大为上升。

但是，从80年代中期开始，彩礼中涉及金钱的部分都被归入一个新的项目：干折。所谓干折，就是将彩礼折成现金。[3]现金的总额会列在彩礼单上。更重要的是，自80年代中期以来，这笔彩礼干折在订婚仪式上直接给到新娘本人手里。这就使得干折与过去男方以各种名义给女方父母以现金有了根本性的区别。

根据下岬人回忆，干折是1985年开始流行的，起因是当时传说1985年后盖房子就不会再分到宅基地了。那些准备结婚的人担心失去申请宅基地的机会，所以许多人就让他们的未婚妻在要彩礼时全部要现金。这笔钱之后就用来买盖房子的建筑材料。干折的数额也随之增加，之后更是连年递增。

男方父母给新婚夫妇的彩礼这期间也逐渐从实物变成了现金。前面提到过，这类彩礼本来包括三种：家具、床上用品和自行车、电视机等大件。表6显示，在50年代的婚姻契约中不存在这些彩礼，而到60年代才开始一点点出现。但在70年代，新婚夫妇对这类礼物的要求大大增加。先是家具成了结婚的必备品，再就是出现了所谓“四大件”——自行车、缝纫机、手表、收音机，很快又加上了相对高档的床上用品。虽然这些东西都直接写在彩礼单上，但它们不是给新娘的礼物，而是给新婚夫妇小家庭的用品。[4]

80年代出现了更大的变化。老的“四大件”依旧出现在彩礼单上，而新的大件又不断地被加了进去。这些新大件包括电视机、录音机、洗衣机、摩托车。原先对好家具的要求变得更加高档现代，单子上甚至包括像沙发这种刚刚在乡下流行开来的城市家具。有些要求，比如4套高档床上用品，完全超过了新婚夫妇的实际需要。到90年代初出现了一种新的干折，将彩礼提到了空前的高额。根据这种新的办法，所有购买东西的花销也都折成了现金，而这笔现金都给了新娘，这被称为“大干折”。男女两家都以这种方式认可了新娘是新的小家庭的代表；原本由男方父母直接给新婚夫妇的礼物就这样逐步变成了折现的金钱。到90年代末期，大干折还包括盖房子或买房子的钱，有时甚至包括重要的生产资料，例如承包的土地或拖拉机。[5]

总的来说，在过去50年里，新郎父母提供给新婚夫妻的彩礼已从简单的金钱发展为包含6个金钱与实物项目的复杂彩礼；而在最近这些年里，这又重新变成了只有金钱一项的大干折。表7显示了这一变化。

表7 彩礼的变化

1950 —1959	1960 —1969	1970 —1979	1980 —1989	1990 —1999
礼钱	礼钱	礼钱		
	买东西钱	买东西钱	干折	
	装烟钱	装烟钱		
	家具	家具	家具	干折
	床上用品	床上用品	床上用品	
		大件	大件	

每一个新项目的出现都体现了婚姻契约中的新关系，从而也体现了婚姻交换程序的逐步变化。另外，尽管政府一直严厉批评买卖婚姻，但婚姻的平均开支却从50年代的大约200元上升到了1999年的2.85万元。不过，高额彩礼却并不等于国家意识形态中说的买卖婚姻。因为女方父母不一定能够从男方家的彩礼中得到什么利益。事实上，彩礼金额的上升主要是给小夫妻的东西有所增加才造成的，而且干折的出现完全改变了婚姻契约中金钱转手的性质。如今新娘以及躲在新娘背后的新郎对男方家提供的彩礼有了完全的支配权。

---

[1] 50年代早期的金额是根据50年代末期的粮食价格折算出来的。自50年代末期至80年代初，人民币除了个别时期之外基本保持了稳定。彩礼数目的变化主要是当地经济情况与生活水平变化造成的。但是自1983、1984年以来，中国也出现了通货膨胀。

[2] 在中国研究领域，学者们就已婚妇女能在多长时间内保有自己的私人财产这一问题进行了大量争论。我在这里将不涉及这一课题。Cohen认为，妻子只有和丈夫一起留在大家庭期间才能够有自己的私房钱（1976: 210-211）。R.Watson却认为，女人无论是在大家庭还是在核心家庭里都能够有私房钱，不过在大家庭里可能私房钱要多一些（1985: 6）。

[3] 比如，甲从乙那里借了一袋玉米，之后为了方便想用现款归还。甲可以问乙是否愿意收钱。这种情况下，甲方就可以使用“干折”这个字眼。

[4] 这种方式印证了Parish和Whyte在中国南方发现的情况：“许多地方都用实物来作彩礼（比如家具、新婚夫妇床上用品等等）。如今这些都由新郎家给出”（1978: 184）。

[5] 以1991年的调查为基础，我在1996年出版的书里特别指出，下岬的彩礼

中还没有包括住房这一项，而且住房也不算作父母在儿子结婚时转交的财产。不过才几年，当地的规矩就改了。如今住房已经成为结婚时必须转交的财产，中国农村许多别的地区也如此（参见Cohen, 1992; S.Potter夫妇，1990: 209; Kipnis, 1997; 以及Siu, 1993: 166）。

五、新娘在彩礼交换中的角色

从50年代初期到70年代后期，订了婚的姑娘基本上不直接参与购买订婚礼品，而是通过在婚礼之前监督礼物的准备来保护自己的利益。她们有许多办法来判断男方家是否按照答应的条件来准备，比如在婚礼前请人去检查礼物准备的情况，或者是向对方提出具体的礼物要求等等。自80年代后期开始，干折这种新办法使得新娘对婚姻契约中的财产部分有了几乎完全的支配权。结果，新娘通常变得更加“贪婪”，对彩礼的要求也越来越高。1991年7月，我亲眼目睹了一次彩礼谈判。其中最难对付的竟是姑娘本人。她坚持要5500元的干折，而男方家最初提出的是4000元。最后，双方以5000元敲定，另外再给姑娘500元的装烟斟酒钱。在订婚仪式完毕之后，她得到了3000元，而婚礼之前她还会拿到余下的2500元。

年轻姑娘索要高额彩礼的真正目的是为将来的小家庭积聚更多财富。1989年的一件事，使我注意到了新郎在彩礼上涨中起到的作用。有个年轻人鼓励他的意中人向自己的父母索要高额彩礼。据说，他告诉姑娘一定得要4000元的干折，否则她就不干。他说，除此之外，就没有别的办法从他妈那里要到钱。而另一方面，他对家里说，除了这个姑娘他谁都不娶。结果，这姑娘果然得到了所要的一切，而且他们结婚几个月后就分家单过了。村里有人说，小伙子在订婚之前已经打算好了分家。有人还告诉我，这件事情并不算太特别，因为近年来许多小伙子嘴上不说，暗地里都这么做。这里面包含的重要信息在于，如今村里许多年轻人恐怕在开始谈恋爱之时就已经在计划其未来的小家庭生活了。

1991年还出了一件令许多人吃惊的事。有个新娘竟然要求将男方家里的粮食加工厂作为彩礼的一部分。这家的新郎还有个没结婚的兄弟。最后，工厂被分成两半，两个儿子各一半。在整个90年代，彩礼单上出现了越来越多的在过去所没有的项目，比如土地、奶牛、拖拉机等。这些都是生产资料，它们进入彩礼单意味着年轻夫妇正在为他们自己的小家庭积聚生产资本。[1]

---

[1] R.Watson认为，在中国，传统上嫁妆并不是女儿理应得到的家庭财产，其中最有价值的部分通常是珠宝，而不是土地或店铺一类生产资料（1984: 8）。90年代妇女要求将生产资料干折为彩礼，是个意味深长的变化。

六、从礼物到预支的遗产

在早期的婚姻财产契约里，新郎的家庭将彩礼交给新娘的家庭，目的是为了保证新娘的嫁妆最终能够成为新婚夫妇的财产。但是，这对夫妇在大家庭没有因为分家而自然解体之前并不具备独立性。在传统中国社会里，妇女无论是在婚前还是婚后都对她们的嫁妆有控制权。[1]但是，因为彩礼这部分是通过新娘的父母来给到新娘手上的，所以新娘父母就对彩礼中多大部分能够以嫁妆的方式给新娘有了决定权。当新娘家里穷时，父母通常就将这笔钱挪作他用，这样，这种中国式的间接嫁妆也有了流行于非洲的彩礼制度的色彩了（参见Goody, 1973）。

90年代，下岬村的结婚礼物是以干折的方式从新郎家直接给到新娘手上。新娘则在新郎的合作下，从婚姻契约开始谈判起就完全控制了彩礼。而通过分家单过，新娘就能利用这笔财富在结婚后马上建立自己的小家。前后两种彩礼的根本区别在于，前一种方式无论是老一代还是年轻一代，都没有以建立新的小家庭为目的，新郎新娘的个人利益完全被父母的权利与大家庭的需求所压倒。而在后一种方式里，新郎新娘小夫妻的利益推动了他们去索要更高的彩礼和嫁妆[2]，新娘与新郎都在婚姻契约谈判中扮演了重要的角色。

结果，彩礼不再像原来那样是双方父母用来保证新娘出嫁或者建立亲戚关系的手段；借用Goody的概念，彩礼干折变成了新郎要求分割家庭财产的一种办法。[3]换句话说，彩礼不再是两个家庭之间礼节性的礼物交换或者支付手段，而是财富从上一代往下一代转移的新途径。

---

[1] 研究中国的学者对妇女的“私房钱”有大量著述。参见Chen, 1985; Cohen, 1976; Ebrey, 1991; McCreery, 1976; Ocko, 1991；以及R.Watson, 1981, 1984。

[2] 当地在嫁妆上的做法也有类似的变化。在60年代，许多父母都将彩礼中的大部分给自己留下；到70年代，出现了非直接的嫁妆；80年代末期开始，嫁妆的数量变得很大。在嫁妆的上升中，女儿起了非常积极的作用。详情参见Yan, 1996: 181-192。

[3] Jack Goody指出，在印度，无论是儿子还是女儿在结婚时都能够得到父母的财产。嫁妆“可以被看作新娘应得的父母遗产的预支”，并由此成为妇女财产的组成部分（参见Goody, 1976: 17）。

七、个人权利的上升与父权的衰落

在分家与婚姻财产转移的过程中，财产本身固然要紧，但对家庭财产的控制却更加重要。在许多情况下，提早分家实际上对无论是老的家庭还是新的小家庭在经济上都非常不利。年轻夫妇在自己的小家庭里通常比留在大家庭内部会遇到更多的麻烦。我对家庭结构与经济状况相关性的调查正好说明这一点（见第四章，表4）。然而，通过一系列单过的方式来提早分家却越来越普遍，因为分家能够解决由谁来控制家庭经济的问题，家庭经济状况如何倒在其次。1994年，有个刚刚分家的年轻妇女对我解释说，大家庭里固然有许多东西，但却不属于自己，而是属于丈夫的父母和兄弟。在她自己的小家庭里，所有东西都是自己的，自己想干什么就能干什么，所以她觉得很愉快。

谈到控制权，分家可以说是家庭关系中最重要的事件之一，因为分家不仅重新分配了家庭财产，而且重新界定了家庭内部的权力结构。同样，彩礼嫁妆一直是被父母用来作为控制成年子女、在家庭内部延续自身权力的手段（参见Meillassoux, 1981）。正如上文指出的那样，在过去几十年里，通过代际之间不断的讨价还价，父母基本上已经失去了对家庭财产的控制。这一切又反映了父权的衰落与男女青年权力的上升。

是什么使得年轻人在为家庭财产同父母讨价还价时那么有力量、有办法呢？须知，对家庭财产的控制是体现父权的最重要的一点。宏观层面上的社会变化，包括集体化时期的社会主义教育、国家政策的影响、市场经济改革等等都是相关的因素。我在结论一章里将再次讨论到这方面的问题。但是，这些因素并没有直接导致父母失去对家庭财产的控制。从微观角度看，我发现积累财富的新方式以及人们财产权利观念的变化恐怕是两个特别值得注意的方面。[1]

在研究台湾农村的分家现象时，Sung提出要区分继承的财产与挣得的财产。继承的财产，比如土地和房屋，是通过男性继承人一代代传下去的，这样家族中的男性就得以完成传宗接代的职责。同一家系中的男子都平等地享有这类继承权。与此相比，挣得的财产则是家庭成员共同努力的结果，每个家庭成员都有一份（Sung, 1981: 366）。至于父亲在分家时的权力，Sung认为："当父亲的财产如果是继承来的，就比是在儿子的帮助下挣来的情况下对儿子更有控制权。他作为父亲的地位就会因为他所兼有的家族财产掌管人的地位而得到加强。"（1981: 377）而如果家庭财产是阖家共同努力的结果，那么父亲的地位就会大大被削弱。

用上述这种财产是继承还是挣来的标准来考察下岬家庭财产的性质，我们可以看到，下岬年轻人之所以能够要求早分家以及高额彩礼和陪嫁，主要是因为他们看到了自己对家庭经济的贡献。1949年以后激进的社会变革完全改变了传统财产积累的方式。土地改革运动使得村里人的经济地位基本平等，50年代中期的集体化运动更进一步剥夺了农民家庭中可能继承下去的财产，因为土地、大牲口等重要生产资料都集体化了。从那以后，家庭财产主要是由家庭成员通过个人劳动所积聚的。虽然在集体化时期家庭还是分配的基本单位，但是同时，个人对家庭经济的贡献通过工分制度和其他集体化的制度而显示得明明白白。

在集体化的会计制度中，每个个人的劳动所得记成工分。在秋收后再转变为现金。值得注意的是，每个人挣了多少工分都是公开的，并且会在年终贴在大队部的墙上。这样一来，每个人对家庭经济的贡献就一清二楚了。这对年轻人影响很大，因为他们的父亲再也不能像在传统的农民家庭里那样，否认家庭其他成员对家庭经济的贡献。另外，年轻人比上一代人更容易适应新的集体化耕作方式，也能更快掌握新技术，当工分公布出来时，许多年轻人比他们的父亲挣的工分更多，年复一年，他们就一次次地证明了自己的能力。结果，他们很清楚自己对家庭经济有着什么样的贡献，他们也很清楚自己对家庭有多重要。这样，他们在家里也很自然就不再那么听话了。正如村里一位老人说的那样："年轻人一旦能够自己挣饭吃，坏脾气就来了。"

1983年的非集体化尽管恢复了家庭农业生产，却并没有改变年轻人的这种发展倾向。第一章里曾经提到，口粮田每人一份，承包田则平均分到每个成年男劳力名下。也就是说，国家是将土地的使用权分给个人而不是家庭。所以，农村家庭变成了生产单位而不是所有权单位。在一个家庭里，父亲和成年儿子分到的土地是一样的。这样一来，分家时父亲自然也就没有权利不让儿子将自己那份土地和他们为家庭挣下的那份财产带走。

另一方面，绝大部分下岬的家庭里，有价值的财产，包括新房产、拖拉机、奶牛、存款等等，都是八九十年代由全家老少共同劳动积累起来的。虽说种田对于保证家庭基本生活很重要，但却从来不是积累家庭财富的主要途径。在一个中等收成的年份，种粮食带来的全部收入大约只够家庭最基本的开支，包括基本衣食、下一年的种田成本以及国家与地方的税费。这样，多数家庭在种粮食之外还必须从事各种副业，例如种植经济作物、养奶牛等等，许多年轻人还到城里打工。在种植经济作物与打工挣工资这些方面，年轻人起的作用至少和父母一样重要。

因为在过去半个世纪里家庭财富主要是通过个人贡献而不是继承来积累的，人们就日益倾向于从个人角度来看待家庭财产。特别是在过去20年中，村里的年轻人对自己的在家庭财产中的份额有了越来越强烈的意识。最明显的例子就是近年来在彩礼与嫁妆方面发生的变化。我多次问年轻人，为什么他们在索要彩礼和嫁妆时那么坚决，那么不管不顾，他们一概回答说，他们努力干活，给自己家做了大量贡献，他们要的不过是这么些年来自己的劳动所得。这里很重要的一点是，年轻人并不认为他们通过彩礼与嫁妆或者分家得来的那部分财产是他们拿了家庭财产中的一份，他们觉得那只不过是他们自己的个人财产。这种像是从家里拿走自己存款的意识正是集体化时代留下来的。下面我想引用一件70年代的例子。这个例子不是非常典型，但却很有趣。

每年8月底到9月中旬夏锄秋收之间的农闲季节，队里会组织大量的活动，比如放电影、篮球赛、宣传队表演、聚餐等等。其中一项活动，是生产队借钱给年轻人，这样，小伙子可以买新汗衫，姑娘可以到县城照相馆去照相。无论是买汗衫还是照相都得去县城，年轻人也就成群结队地去。共青团和妇联负责组织这些活动，不过所有花费（每人大约10元）都要由参加的人自己出。队里在年终分配的时候再从每个人工分里扣除这笔钱。

在市场化改革之前，村里人在年终分配之前基本上看不到现钱。他们的生活非常简单，消费仅维持在基本的生存线上。对于有机会花钱去购买新衣服、照相、逛县城，年轻人都很兴奋。多数父母对此都不高兴，觉得这是浪费钱。但是家长并没有办法阻止他们，因为年轻人说他们不过是在用自己的钱。他们说，干了整整一季活之后，他们也该有点享受。更重要的是，活动是由共青团和妇联出面组织的，所以最保守专制的家长也知道没法公开反对。事实上，在个人挣的钱都归入家庭大锅饭时，年轻人就更愿意参加这类活动。70年代我住在下岬时，就经常听到同辈人说，如果他们不去买汗衫或照相，那一点钱也是留在家里给大家花了。[2]

我估计，集体化时期的这类活动为下一代年轻人在20年之后的行为方式播下了种子。这一代年轻人觉得自己有充分的权利，想方设法从父母那里挤出更多的彩礼或嫁妆，并且闹着要提早分家单过。这里，只需将这代人对自身权利的强调、对个人在家庭财产中的份额要求，以及对把握自己家庭生活的欲望这几个因素加在一起，就能帮助我们理解为什么会出现本章开头描述的刘老师夫妇被赶出家门那件事。

具有讽刺意味的是，这时所出现的个人对家庭财产权利的意识，

在大的社会层面上看待也可说是集体化压制私人领域的产物。更重要的是，年轻人对家庭财产的要求受到了国家意识形态的支持，因为这种意识形态批判传统的家长权力，颂扬现代化，使得长辈在意识形态中处于不利地位。因此，两代人在就家庭财产讨价还价时在意识形态上并没有处于平等地位。结果，年轻人强调的是他们自己的权利而少谈甚至不谈他们的责任与义务。这种不平衡的个人权利意识的发展同时也造成了年轻人忽视了赡养老人的义务。在家庭生活这另一重要领域里，父权同样也衰落了。

---

[1] 研究中国的人类学家对于在分家过程中财产向下一代转移的途径有不同的看法。Freedman（l996）等人将家庭财产关系看作是一种法律关系。他们认为，父亲在法律上对家庭财产具有一切权利，因此父亲的意见在分家中有决定性的作用。Cohen （1976）不同意这种说法，认为已婚儿子在法律上与父亲具有同等权利，因此在结婚后也有权要求分家。许多人家庭之所以不分家是因已婚儿子出于经济考虑不愿意分。在这一意义上，家庭财产关系反映了家庭中有权力的成员的经济关系。另可参见Yanagisako有关这一争论的介绍（1979: 170）。

[2] 我有好几次被邀请，但都没有参加；因为我是自己过日子，所以没有动力去花这个钱。

第七章 老人赡养与孝道的衰落

在讨论家庭关系转型的第四章里，我一开始便提到了老李的故事。那个曾经在家里说一不二的老李，由于无法忍受家中的大权旁落到儿媳妇手里而喝农药自杀。当时公众舆论就这件事情产生了意见分歧。有些人觉得老李本人也有责任，因为他在家里太专横。1995年又发生了一个71岁的老汉在家里上吊的悲剧。这位老汉与老李不一样。他是个温和安静的人和慈祥的父亲。他做了很大努力去与儿子儿媳和平相处。自杀那天，儿子摆了酒席宴请一位重要的亲戚。儿子和儿媳妇已经有很长时间不让老头上桌吃饭了。老头平时只能单独在厨房或自己屋里吃剩饭。这次，老头照例不敢上桌，不过却请儿媳妇给他点肉和饺子，媳妇一口气拒绝了。这时，他那已经醉醺醺的儿子开口就骂他老馋鬼、不要脸。根据村里有些人分析，苦命的老头实在是受够了，就此走上了绝路。村里人非常愤怒，有人公开指责当儿子儿媳的不孝，有人甚至威胁要到法院告他们虐待老人。公众舆论迫使那儿子儿媳在家里躲了一段时间不敢出来，但后来什么事也没发生，一切又都很快恢复正常了。

不幸的是，这两位老人的自杀并没有改善村里老人的状况。到90年代末，一些年老的父母其生活状况日益恶化，老人在家庭里的地位也日趋低下。老人们说起他们的未来就不寒而栗，甚至中年人也开始为自己的前途担心。年轻人却无法理解父母和祖父母的抱怨，而且他们自己也有不少怨气。

这一章包括九小节，中心是讨论老人赡养问题。首先，我将考察60岁以上老人的生活状况，主要着眼于他们是否与下一代住在一起以及他们与年轻一代的关系。我还会考察45岁以上的父母的生活状况，并将他们与60岁以上的老人的状况作比较。其次，我将对比村里不同年龄的人对老年生活的看法。我要说明的是，由于市场化的经济改革，传统的赡养老人机制已经被打破。再次，我将讨论父母一代为老年生活而做的各种准备，特别是他们如何设法加强与儿子女儿的感情纽带。最后一节讨论过去50年里孝道的衰落，这是造成今天的老人问题的主要原因。[1]

---

[1] 时至今日，对中国养老问题的研究仍然不多。就城市情况作的研究，可以参考下列著作：Deborah Davis-Friedmann, 1991；以及Charlotte Ikels, 1993, 1996。Martin Whyte等人发现，在90年代的河北省保定市，家庭中依然保存着传统的孝道，看不到父母子女之间有什么代沟。子女对父母仍然很孝顺，成年子女比父母更愿意表达对传统价值的珍视（参见Whyte, 1997）。在我看来，比起城市

老人，农村老人面临着更严重的养老问题。农村老人没有养老金这类依靠固然是一方面的原因，但是实际情况要远比这复杂得多。

一、老人的生活状况

我本来没有计划去研究老人问题，但是在调查的过程中，村里人不断提起老人的状况，使我逐渐了解到这一问题的重要性与紧迫性。翻阅11年来的调查笔记时，我发现不少关于老人问题的记录可以追溯到80年代，而90年代人们显然已越来越关心这个题目了。同住与否的选择是否与成了家的儿子同住，是日渐衰老的父母面临的第一个问题。第五章曾经提到，由于年轻夫妇对独立性有很高的要求，并出现了很早就分家的情况，在儿女都成家离开之后，剩下的便是老两口的核心家庭。在社会学里，这被称作“空巢现象”，不过下岬人把这叫作“单过”。虽然这与系列分家中年轻人的单过是同一个词，但是在这里却明显透出老人孤独凄凉的味道。如果和儿子儿媳妇住在一起，当地人就叫“跟儿子过”。“跟”带有被动的意思，让人一看就明白老人是处在无权的附属地位。

我在1998年的调查以及1999年的跟踪调查里搜集到不少老人和行将进入老年的村民居住状况的材料。表8概括了1998年时60岁以上老人的材料，其中好几个方面都令人惊讶。

表8 老年父母居住状况（1998年）

年龄群体 居住类型	60—64岁	65—69岁	70—74岁	75岁以上	总户数
老年空巢家庭	5	4	5	3	17
老年男性独住	1		1	1	3
老年女性独住	1	3	1		5
老年夫妇与已婚儿子同住	4	7	5	3	19

（续表）

居住类型 \ 年龄群体	60 —64 岁	65—69 岁	70 —74 岁	75 岁以上	总户数
父亲与已婚儿子同住	1	1	3	4	9
母亲与已婚儿子同住	4	5	8	6	23
父亲与已婚女儿同住			1		1
母亲与已婚女儿同住		1			1
父亲与单身儿子同住	1				1
母亲与单身儿子同住	2		1	1	4
总户数	19	21	25	18	83

第一，1998年时下岬村有119位60岁以上的老人，相当于全村1492人的8%。在22%也就是83户人家里有1—2位老人。

第二，有17户是老两口单过，还有8位老人独自生活，其中有两个老头和一个老太都在70岁以上，他们加在一起占老人家庭的30%；这是家庭核心化的另外一面。对老人这意味着什么，调查数字不可能完全体现出来。除了经济上的困难之外，农村的老人比城市的老人还要面对更多日常生活中的不方便，例如没有自来水，没有卫生间等等。而且年纪越大，困难也就越多。所以，村里这20多户老人作出与已婚儿子分居的决定并不容易。我逐渐发现，他们每个人都有些伤心的故事。

第三，对比表上的第一项与第四项，可以看到在36对年纪比较大的夫妇中，有17对也就是将近一半是因为儿女都结婚搬走了才单过的。这意味着当他们进入老年时，他们的单过要么是自选的，要么就是被迫的，这也就意味着传统大家庭理想的终结。另外，在那些在大家庭里和已婚子女一起过的人中间，占了大多数的34人已经丧偶，无

依无靠，只得去和已婚子女住。

最后，还有7位老人的居住状况无法归类，但是他们中大多数的感觉却比其他老人好。比如，第七项中的那个老头跟着出了嫁的闺女住了20多年，直到90年代初，他还一直担任家长。那女儿并不是他亲生，而是在60年代初收养的，后来女婿入赘到下岬。即使在失去劳动能力之后，他还是下岬所剩无几的在家里受尊敬的老人之一。还有那个和闺女住的老太太日子也过得很好。她女儿当家，女婿是村里人所共知的好丈夫。另外1个老头和3个老太太都和儿子住，但他们的儿子或是单身，或是离婚，或是丧偶，所以家庭都不完整。尽管家里没媳妇是意味着贫穷和没地位，但4个老人中的3个在家里都算有地位。在我和村里人谈话时，他们经常感慨那些虽子孙满堂却没人照管的老人远没有他们这几个老人生活得好。

我们再来看看45—59岁这批村民的家庭居住状况（参见表9）。我在表9中称他们为正在进入老年的父母。之所以选择45岁作起点，是因为多数村民到这个年纪已经至少有了一个已婚儿子，一些人甚至已经有了孙子。他们中绝大多数人还能从事重体力劳动，多数在依靠种田为生。当他们的儿子结婚单过之后，他们也开始面临老人已经面临的问题。在我调查老人问题时，这是最愿意说话的一批人，因为他们感到了日益迫近的困境。

表**9** 正在进入老年的父母的居住状况（**1998**年）

年龄群体 居住类型	45—49岁	50—54岁	55—59岁	总户数
空巢家庭	3	11	7	21
父亲独居			1	1
母亲独居		1	1	2
核心家庭（含未婚子女）	28	13	9	50
主干家庭		7	2	9
父亲与已婚儿子同住		1	2	3
母亲与已婚儿子同住		2		2
母亲与单身儿子同住	1	1		2
总计	32	36	22	90

这一类共有90户161人，占村里人口差不多10%，户数则占23%。如果我们将这一组人与表8的那组相加，村里就有18%的人或是老人或是行将进入老年的父母，他们所在的户数占45%。这些数字本身为下岬也为中国的老人问题敲响了警钟。[1]

有两个数字值得特别注意。第一，50个家庭由夫妇加未婚子女组成。这些家庭的父母相对比较年轻。不过，在几年之中，这50个家庭里有很大的一部分父母就必须在自己单过与大家庭之间作选择。按照现在的发展趋势，他们中绝大多数人最后只能单过。

第二，在90对夫妇或个人里面，只有14对夫妇或个人选择和已婚儿子一起住，相当于这批户数的16%。这与老人那一组显然有了极大区别，因为老人中间有54对夫妇或个人，也就是占64%的户数，和已婚子女一起居住。这证明了村里人说的，越来越多能够劳动的父母都宁愿与已婚儿子分开住，除非是年龄或健康等原因才迫使他们作另外的选择（见第六章）。

据村里人说，多数父母都希望有一个已婚的儿子留在家里。因为年轻人结婚后都想快分家，先结婚的自然会先走，所以父母通常将希望寄托在小儿子身上。在快50岁的时候，多数人家里还有一两个没结婚的孩子，而大儿子这时一般已经结婚离开了。这就是为什么在表9

里第一年龄组的人中只有3对夫妇单过，而没有人与已婚儿子共住的原因。当父母的年龄上升到50—54岁之间时，有1/3的人已经不再期待儿子留在家，所以家里就成了空巢。另外1/3的人还有没结婚的孩子。这个年龄段里只有28%的父母试着建立了大家庭。不过，比他们年纪再大一些的那组人，也就是55—59岁的那批人里面，只有18%和已婚的儿子一起住，41%的人都单过。看来，大家庭的理想随着时间的推移在破灭。只有到70岁以后，老人单过的现象才有所减少。如表8所示，在最后两个年龄段，单过的老人减少至28%与22%，但家庭则相对增加到68%与72%。换句话说，老人在生命的黄昏阶段已经没有多少选择，最好的办法恐怕是回到他们已婚儿子的家庭中去，而顾不上他们在那里的处境到底如何。

---

[1] 有报道说，到90年代末期，60岁以上的老年人占了人口的10%，65岁以上的有7%。中国的人口学家估计，到2004年，中国人口的23%会超过60岁。参见田雪原，1997: 117—143；邬沧萍，桂世勋，张志良（主编），1996: 303—321。正如White注意到的那样，自1970年以后，中国人口出生率急剧下降，而城市中的养老金保障制度又非常不健全，更不用说农村几乎完全没有养老制度，中国就业年龄的人口将会面临双重问题（White, 2000: 103）。

二、虐待老人与代际冲突

在1998年和1999年的调查里，我向村里人提出了一系列有关赡养老人的问题，包括食物、衣着、住房、零花钱、说话态度、关爱程度等等。这里面最主要的问题是，年老的父母与家中其他人是否吃得一样。如果一家人给老人的食品、衣着、住房达不到一定的标准，那么我就会认为这家人存在虐待老人的问题。根据这些简单的标准，我发现在11户人家里老人遭受了不好的待遇。[1]一般的倾向是，老人年龄越大，就越有可能受到他们已婚的儿子特别是儿媳妇的虐待。

在11户有虐待老人问题的家庭里，10位老人超过了70岁。其中有一对老夫妇分别为71岁与73岁。他们在第三个儿子家里住了3年多之后被赶出了家门。村里人说，这对老人有些积蓄，本来按照当地的习惯和他们最小的儿子住。他们的三儿子说服老人搬到自己家，因为听说父母有不少钱。后来，三儿子两口子发现老夫妇并没多少积蓄就翻了脸（也有人说，他们先将老两口榨干了再翻的脸）。小两口对老人动辄就恶声恶气，儿媳妇还不止一次推搡老人，同时破口大骂。在1997年发生的一次冲突里，儿媳妇从后面一把抓住公公，将公公的头往家具上撞了好几下。老人头上身上到处是伤，最后只好将儿子告上了法庭。法庭很快判儿子儿媳妇虐待老人，还指责他另外3个儿子忽略老人的状况。法庭要求4个儿子共同负担老人。而老夫妇在经过这场磨难之后就坚决搬开自己住。

正如村里人当时预言的那样，在法庭上的胜利并没有让这对老夫妇的日子好过几天，因为最后还得由他们的儿子来执行法院的判决。三儿子夫妇给法官和当地一些干部大大送了笔礼，之后就宣布和爹妈断绝关系。另外3个儿子你推我我推你，最后渐渐地谁都不肯赡养老人了。在我调查这件事的时候，那对老人住在一座小破房里，由他们4个女儿来供养。他们最担心的是，夫妇两人要有一个先去了，另外一个该怎么办。

这对夫妇绝对不是唯一受儿女虐待的老人。村里至少还有两个分别为73岁、75岁的老头和两个分别为70岁和61岁的老太太被已婚的儿子赶出家门，或者是不得不从儿子家出走，最后他们都不得不孤独地度过晚年。那位73岁的老头有5个儿子，75岁的有2个儿子，但是哪个儿子都不肯收留他们。他们只好自己学做饭、洗衣服等家务。老来单过对男人尤其困难，因为他们过去基本都不做家务。村里人说，这两个老头都还算运气，因为他们的女儿常去看望和照顾他们。

为了避免儿子不孝、老来无靠的悲惨命运，有个64岁的寡妇决定不顾社会舆论再婚。反对得最厉害的是她的独生子和媳妇，因为他们觉得母亲再婚让他们在村里丢脸。但是他们谁也不愿意和老人同住，更谈不上要好好照顾她了。这个寡妇最终还是再婚了，但却付出沉重的代价。她儿子动员各方面的亲友，强迫她按照旧习俗举行了污辱性的寡妇再嫁仪式——她在夜色中离开家，没有结婚庆典，也没有亲友祝贺；她甚至不能从前门离家，必须像小偷一样从后窗户爬出去。她儿媳妇说，婆婆要不这么做，就会给全家带来厄运。因为老太太已经搬到丈夫的村里，我未能直接采访她；但是我听说她指责儿媳妇又封建又不人道，那种寡妇再嫁的仪式只有旧社会才存在。

看着那位才40出头的儿媳妇竟然如此笃信旧习俗，的确令人吃惊。不过正如村里一些人说的那样，她真正的动机在于惩罚老太太再婚。具有讽刺意味的是，1949年以前的中国通常都是婆婆欺负媳妇。如果媳妇守寡想再嫁，婆婆就会用那些习俗来污辱她。奇怪的还有，村里的干部和当地政府都根本没有去制止媳妇虐待老人的行为；哪怕是听到了村里人提意见，当地干部也都对此装聋作哑。

和已婚儿子同住的老人一般都不需要担忧基本的衣食住行。多数情况下，他们受的待遇起码在物质上还不错；有少数父母在家里还很受尊重，并且掌管大家庭的事务。但是，这类父母统统都是要么有钱要么有权，甚至是既有钱又有权。其他大部分大家庭里的父母都得设法有所贡献。许多老头承担了大部分的耕作，这样儿子就可以到城里打工；老太太则包了做饭、带孩子、喂猪喂鸡这类家务事。据村里人说，要想知道是婆婆还是媳妇在家里有地位，看看是谁做饭就行了。如今下岬的情况又如何呢？村里人有个笑话：媳妇入门，婆婆做饭有什么变化？答案是：多做一个人的饭或者少做一个人的饭。因为儿子媳妇在家住，婆婆就要给媳妇做饭；如果媳妇自己做饭的话，就一定是小两口分家单过，婆婆就不用给儿子做饭了。

必须指出的是，在90年代末，严重的虐待老人事件在下岬并不普遍。而在每个虐待老人的事件背后，总是有一段家庭内部争端的历史。不过，老人与年轻人之间的争吵、冲突甚至打架发生得越来越频繁。父母一方抱怨最多的，是儿子媳妇不尊重、不关心老人，而且他们总是责备媳妇不孝顺。对于绝大部分父母来说，不孝顺比在生活上虐待老人是更严重的问题。1998年的调查显示，有13%的60岁以上做父母的老人在物质生活方面曾经遭受儿女的虐待，而我访问过的80%的父母都说儿子媳妇不孝顺。

但是，已婚的儿子觉得父母的说法不公平。他们坚称，他们努力赡养父母，这就是孝顺。他们认为根本性的问题是老一代人的封建思

想。比如，许多父母都看不得儿子和媳妇在卧室之外有任何亲热的表现。如果年轻夫妇我行我素，就肯定要引起争吵。总之，年轻夫妇批评父母狭隘封建，而父母就指责年轻人（主要是媳妇）不听话，不尊重老人。显然，两代人在什么才算是孝顺老人的问题上的看法有很大区别。

---

[1] 在另外6个案例中，老年父母经常被媳妇痛骂，不过在物质待遇上倒没有比家里的其他人更糟。

三、关于代际互惠的争论

人类学家郭于华从社会变化的角度考察了中国北方农村逐渐显现的老人赡养危机。她提出，赡养老人是成年儿女对父母的回报，但是在过去几十年里，原来那种需要报答父母养育之恩的逻辑有了变化，使得传统的养老机制出现了危机（郭于华，2001）。她的分析深得要领；下岬村的养老危机也同样与几代人之间关于孝道的不同理解有关。

父母一代的看法

一般来说，父母一代都认为赡养老人是每个人义不容辞的责任，是人兽之间最基本的分水岭。这种看法根源于中国的人情文化。根据人情文化的道德标准，每个人在一生中都受惠于许多人、许多制度，或者说是欠下了人情。人情是个复杂的概念，其中既包括道德上的义务，又包括情感上的牵扯，还包括物质上的考虑。在所有各种类型的人情中，恩情是最重的人情，它使人毕生受惠，须以毕生偿还。更重要的是，普通的人情是可以还的，但是恩情却无法完全报答。最大的恩情是父母的养育之恩。养老的义务和孝道就是儿女报答父母的养育之恩。而因为恩情是无法完全偿还的，所以儿女对父母的报答也就没有尽头，孝敬更加必须毫无条件、自始至终。在感情上如此，在物质上也是如此，这是人情文化的道德基准（参见Yan, 1996: 122-146）。

如果父母年老之后还得斤斤计较地找儿女去讨回报，这本身就违背了上述道德原则。从父母的角度看，他们给了儿女以生命，这一点就足以构成他们对儿女的恩情。如果儿女不报答父母的养育之恩，父母不仅生气失望，而且还非常丢面子。在生气失望的情况下，父母总是用诸如“白养了”或者“不值得”这类的话来形容他们的感情。而在丢面子的情况下，当地人就会说是“丢人现眼”（参见郭于华，2001）。

尽管人们设法用物质方式来报答恩情，但恩情永远无法用金钱或物质来还清。根据中国的人情文化，许多父母都觉得自己就该得到子女的尊重与服从。比如，我有个朋友在家里不许儿子跟父母有任何争辩，哪怕父母错了也不行。他说，这样就不会惯坏儿子。不过，下岬村只有很少几个父母在家里能够维持这样的权威。绝大部分老人都知道自己得依赖孩子，知道自己无法适应现代世界的快速变化，对此也认了头。他们学会了免开尊口，也总设法在家里干活起点作用。人们告诉我说，经常能够看到已婚儿子当众责怪父母。我还注意到，当我

调查老人问题时，如果有年轻人在家，老人通常就不愿意说话。我在做逐户普查时很难找到老人参加，所以最后只好专门就老人问题再去做跟踪调查。[1]

老人抱怨的另外一件事，就是年轻人有意忽略他们。那些不和结了婚的儿子一起住的老人说，儿子在用不着自己的时候根本不露面，只有在找爹妈带孩子或者做别的什么家务事的时候才来找他们。1997年夏天有个老太太告诉我，她自春节以后就没有见过儿媳妇，而他们两家只隔了不到10所房子。另外一位老太太的情况更糟糕。她和儿子儿媳一起住，家里只有6口人。有个孙子说她身上有味道，所以全家吃饭根本不让她上桌。家里难得有人会到她那间小黑屋子里去瞧瞧她。日复一日，她感到很丢人，便也开始避免自己跟家人接触了。老太太告诉我，到了吃饭的时候，她总是等到其他人都上了饭桌她才赶紧溜进厨房装上一大碗饭，再夹上剩在锅里的无论什么菜，之后又赶忙溜回自己房间去吃饭。问她为什么，她说她不愿意在厨房里碰到人，因为谁也不跟她说话，这使她感到很难过。

已婚儿女的说法

我采访的已婚儿女中，多数是儿子，只有很少几个已婚女儿。他们对老人问题有着非常不同的看法。在意识形态层面上，他们都承认儿女应该赡养父母。所有已婚儿子都坚持说，父母年老后他们会赡养，而且他们也批评虐待老人的非道德行为。有趣的是，我访问的已婚儿子中，有两位曾经因为遗弃或慢待父母而被法庭传讯或是被村干部批评。他们坚决否认自己不肯赡养父母。其中一位说，他一直希望68岁的老爹和自己住（他妈已经过世了），但是老头非要自己住，觉得那样清静随便。不过村里许多人都说，他把父亲赶出了家门，还只让他带走随身的东西。另一位已婚儿子就说，他已经尽力而为了，他们家有5个兄弟，责任应该公平分担。

除了口头上承认应该赡养老人却在实际行动上设法躲避责任之外，10年来我访问过的那些已婚儿女还有一些很有意思的说法，这些说法反映了年轻一代在观念上的变化。首先，他们中很多人都不同意那种生孩子本身就是恩情、儿女须终生报答的观念。他们说，生孩子不过是婚姻的自然结果，孩子自己又根本无法选择是否要出生；父母一旦将孩子生下来，就有责任把孩子养大，就连动物都知道爱护养育后代，何况人呢！对于这代人来说，为人父母已经失去了过去那种至高无上的神圣与权威，他们如今强调的是父母对子女的社会责任。

第二，有些人责怪父母没能帮助他们风风光光地结婚，也没帮助他们建好自己的小家。在90年代末，这意味着父母没能给他们盖好房

子，也没有给高额彩礼（1999年大约是4.5万元以上）或嫁妆（3000元至1.5万元）。如第六章所述，新房子、彩礼、嫁妆就是新婚夫妇所拥有的。所以，是否能要到好房子，能拿到多少彩礼或嫁妆，对于新婚夫妇至为关键。

第三，他们认为，父母在孩子之间应该一碗水端平。有些人说，父母公平，就是对所有儿子都提供一样数目的金钱和物质，而所有儿子也都公平分摊赡养父母的责任。不过有人又说，父母给孩子的感情应该是一样的。他们说，父母在兄弟间偏心让他们感到很受伤害。

这批年轻一代经常引用的例子是上面提到发生在1997年的那宗虐待老人的事件，也就是父亲被儿子与儿媳妇打了，最后只好将儿子告上法庭的个案。有些人说，当爹的也有错，因为他一直偏心三儿子，把他给惯坏了。在老头老太太被三儿子骗到家里去之前，他们住在最小的儿子家里。小儿子对他们很好。因为当爹的偏心三儿子，想把存款留给他，所以才搬到他家去的。谁知道几年后存款被要光，三儿子也就开始虐待父母了。其他3个儿子之所以在老两口被赶出来后不肯收留他们，就是因为气不过他们偏心，所以也才有了后来打官司这事。如果当爹的不那么偏心愚蠢，老两口晚年肯定能过得不错。值得注意的是，在我搜集到的11个虐待父母的案例中，有9个都涉及年轻一代抱怨父母偏心。

对照新老两代人的说法和理由，可以很清楚地看到，不同年龄的人对赡养老人有不同的看法。父母一代人相信，长辈至少从道德上来说有绝对的权威，尽管他们在现实中必须要作一些妥协，而且在年轻人日益独立自主的情况下他们也的确已经作了不少妥协。更重要的是，老一代人相信恩情是至高无上的，父母对儿女的养育之恩就是最大的恩情。当然，父母对儿女的爱的确是最无私的，而父母子女之间也的确存在代与代之间的相互报答，这种报答不是即时的，也不见得是同等的。但是，由于中国农村缺乏养老的社会福利机制，老人唯一能够切实依赖的也就只有儿女的报答。所以，无论是从道德的还是从现实的角度看，父母一代更感觉到他们有权利要求儿女赡养老人。

在年轻一代那里，虽然他们接受赡养老人的义务，但是他们看问题的角度却不一样。对于他们来说，生育和抚养儿女是父母的责任，而且他们自己也正在尽这种责任（这批人不少已经三四十岁了）。年轻一代不再将养育之恩看得那么神圣。结果，以父母养育之恩的神圣性为基础的传统孝道不复存在。对于他们来说，代代之间的相互报答就与其他形式的报答一样，必须不断地有来有往才能维持。如果父母对儿女不好，或者如果父母没有尽责，儿女也就有理由去减少对父母相应的义务。所以，目前在养老方面出现的危机主要是上述新的逻辑

出现造成的。郭于华提出了这种看法（2001），我在下岬的调查也印证了同样的逻辑。[2]

---

[1] 人类学家通常遇到相反的情况，就是在调查时身边总是围着一批老人。

[2] 根据Deborah Davis-Friedmann的研究，传统的代际互惠关系的基础大概从1949年以后就开始动摇了。她认为，城市与农村的成年子女对于养老的态度有明显的区别。城市人更多地强调父母在早年对子女的牺牲与付出，其义务观念更多建筑在对父母的情感上。相形之下，农村人的态度更加实际。他们认为自己与父母之间存在一种金钱上的安排（Davis-Friedmann, 1991: 54）。

四、父母防老的措施

许多父母心里都明白，如今人们对养老的观念与做法都有了变化。为了应付这些变化，他们作出了各种努力，以保证在晚年能够得到儿女的照顾。那些年龄在45—59岁之间的父母作的努力最为明显。他们中许多人已经当了祖父祖母，但仍旧与未婚的小儿子同住。他们中有人对我说，最重要的是要赢得儿女的心，不要相互伤感情。同时，当父母的还要为养老存钱。下面是父母一代的几种主要应对方法。

首先，为了相互不伤感情，而且与儿女建立良好的互动关系，父母往往更积极帮助儿子去分家单过。有的父母看到儿子急于分家，就在儿子结婚以前做好分家的准备。更多的父母是在年轻人提出分家要求之后马上行动。对于那些四五十岁的父母来说，提早分家其实对双方都有好处，因为当父母的还可以再工作10来年，利用这段时间他们能够积攒一笔养老金。而早分家也可以让年轻夫妇更努力，所以也就减少了他们对家庭财产的依赖。

1997年，一位45岁的男人主动跟独子提出分家，因为他想“打破大锅饭”，鼓励儿子更努力干活。他们老两口将家产分成两半，将一半给了小两口；4头奶牛给了他们2头，拖拉机也给了他们一半的所有权，儿子儿媳也依然住在同一个院子里。由于儿子在1983年分田时太小，没有分到土地，当爹的还将自己的承包田给了儿子一半。不过，分家并不等于分着过。从1997年到1999年，小两口从来没有做过饭，一直跟父母吃，而且从来不交伙食费。问这是为什么，当爹的说，他希望和小两口发展巩固感情，分家也是发展感情的办法之一。他说，最终他们老两口的东西不管自己愿不愿意都是儿子的，所以跟儿子计较没用。而且如果他现在对儿子厉害，老了以后还是自己吃亏。现在让年轻人占点便宜，自己到老了不能动的时候也有依靠。这都是为老年生活做准备。

有个40出头的男人认为，当父母的必须明白，他们在与儿女打交道的时候必须跟上今天的形势，而且对儿女得真诚、关心，这样才能赢得他们在感情上的回报。他回忆说，自己12岁第一次得到了一副扑克，可是他爹很快就把这副扑克给毁掉了，为的是让他集中精神念书。他觉得自己非常受伤害，所以后来对自己的儿子绝对不做这种事，总是跟他们好好说，试图理解他们。之后，他又举了一些例子，指出所有那些没能全心全意关怀孩子的人最后老来都很惨，那两个自杀的人就是例子。问到他自己老来的计划，这个中年人没有一定的答

案，只是告诉我他们两口子已经为两个儿子做了什么，还将要再做什么，包括盖房子、在国营工厂走后门找工作、让新婚儿子住新房而不用和父母同住，等等。

第二，许多父母都努力加强与下一代的交流，以便与已婚的儿子保持密切的关系。父亲与儿子经常会坐在一起几个小时地喝酒、抽烟、聊天，这种现象在八九十年代越来越普遍。至少有4个当爹的、3个当妈的告诉我，他们都曾经开过家庭会议来解决两代人之间的争执，而且他们都说这么做很有效，对两代人都有好处。从年轻一代那里我倒也听到了一些赞许自己爹妈试图多交流的话，但是我更经常听到的却是抱怨与老一辈很难说通。看来，年轻一代对老一代有更高的要求，特别是年轻媳妇更是如此。

第三，在为晚年做准备时，父母一代日益重视与外嫁的女儿保持良好关系。许多父母开始允许女儿留下她们自己在外面挣的钱，这些钱或者是在她们结婚时用作嫁妆，或者用在她们的未婚夫身上。结果，在最近10年里，外嫁女儿回家比以前多了，特别是在儿子媳妇与父母关系不好的时候，女儿回家更勤。这种情况到90年代末几乎已经是普遍现象。

对中国农村家庭的研究，长期以来一直都忽略了外嫁女儿与娘家的密切关系（Judd在1998年的研究是个例外）[1]，而且村民自己也忽略了这点。现在，“嫁出去的女儿，泼出去的水”再也不是事实。在前面提到的几宗虐待父母的案例中，当儿子不肯赡养老人时，都是女儿出面来照管。但是，更重要的是女儿不断回娘家，她们给父母的关爱是儿子儿媳妇通常做不到的。在1999年调查时，我听到人们最经常引用的例子是，一位老汉得了脑溢血，他3个女儿和女婿轮流照顾，每天喂饭洗澡，无微不至。

具有讽刺意味的是，正是因为儿媳妇在家庭中地位的上升，才使人们意识到女儿在养老中日益增加的重要性。如果儿媳妇像过去一样在家里无权无势、低眉顺眼，就根本不可能前去照顾娘家父母。有个当女儿的说，父母生养了她，所以她自然就与父母感情深厚，对公婆就不可能有这种感情。她甚至说，感谢新社会，她用不着再装模作样去侍奉公婆了。的确，妇女为什么就应该更关心公婆而不是自己的生身父母呢？从前她们处于传统的族权与夫权的双重压迫之下不得不如此，可是在过去50年里，族权与夫权都大大被削弱，所以有越来越多的妇女担负起照顾娘家父母的责任，同时也越来越少去照管公婆。当老一辈父母抱怨儿子儿媳妇不孝时，他们也总忘不了夸奖自己女儿孝顺。显然，到90年代末，嫁出的女儿已经成为父母年老后在生活与情感上的主要依靠；这反过来又对当地的生育文化产生了重要的影响

（见下一章）。父母开始在女儿身上投资也可以看作是从传统的养儿防老到今日的养女防老的转变。

到90年代末期，父母为了防止老来无靠去讨好儿女，这已经超出了个人行为的范畴，而对社会构成了一种强大的压力。许多父母都担心他们没法像别人一样替儿女做那么多事。有的村民说，这都是因为某些干部有本事给孩子提供帮助造成的，他们有办法靠关系帮孩子找到好对象、在县城或者别的地方找到好工作、给孩子更多钱。有趣的是，当我问到干部们时，他们也抱怨说是城里的父母开坏了头，他们根本没法赶上城里的水平。比如，有个干部给儿子买了辆摩托车，希望儿子会说点感谢的话，至少给他个笑脸。可是他儿子却说，要是他有个好爹在城里，5年以前他就有摩托了。可见，父母讨好子女已经成为一种公开的竞争。为了让儿女觉得他们已经尽了最大的努力，当父母的起码要设法比邻居做得更多一点。

最后，在代际互惠中还有心理的因素。正如一些父母对我指出的那样，他们为儿女付出的主要动力是道德与情感因素。他们说，天下父母心都如此。许多人还说，无论孩子多么令父母失望、对父母多么不好，当父母的还是关心孩子，担心孩子一旦没有父母的支持就会种不好田，沾染坏毛病，乱花钱，等等。他们说，天下只有没良心的孩子，不会有没爱心的父母，因为孩子的感情需要培养，父母的感情却是天生的。父母心使他们总是要为儿女付出。这样，当父母的就总是处在不利地位，因为儿女可以利用父母心来获得好处。[2]

---

[1] Davis-Friedmann在1991年出版的著作中详尽地记载了城市里已婚的女儿和年老父母之间的紧密关系。她也注意到，在农村，如果老夫妇没有儿子，女儿就变得很重要。在Davis-Friedmann看来，感情联系是女儿负担老人的重要动机。

[2] 学者们很少注意到父母的这种心理解释。中国学者李银河在用现代批评理论来分析中国农村的生育文化时指出，与西方父母子女之间那种个人主义的关系不同，中国的父母不仅出于养儿防老的意识去抚养后代，而且也希望通过儿女来延续家庭香火。因此，父母为儿女作的牺牲是出于延续家族的文化理想。成年子女认为父母帮助他们是理所当然，因为那是为了家庭，而不是为了子女本身。李银河认为，自我中心在这里发展为家庭中心，而不是利他主义（1993: 113）。

五、孝道的衰落

当我问到当今老人赡养的情况时，老一辈人都说，在集体化时代，他们自己的父母在家里的地位要高得多，而且受到了很好的照顾。他们觉得，非集体化以来，孝道开始衰落，同时也就出现了养老危机。许多人都很怀念集体化的时代，说那时集体不仅为孤寡老人提供食物和住房，还给他们创造了一个温暖和安全的社会环境。老人的生活要好得多。人们通常觉得，在激进的毛泽东年代，孝道、父权以及传统家庭价值观都受到批判，老人日子应该不那么好过。可是上述说法正好与这种印象相反。另外，这种说法也对学术界那种认为市场化改革与家庭小农经济的恢复将导致父权与族权之恢复的理论提出了挑战。问题在于，是什么造成了今天孝道的衰落与老人赡养的危机呢？是前30年国家推动的社会转型，还是最近20年的市场化改革？在研究中国农村的私人生活领域时，这是需要不断提出的关键问题。下面，我将就此大略地考察一下孝道观念的衰落过程。

六、无效的法律与自相矛盾的意识形态

在中国的历史上，孝道一直被奉为治国之本。国家的法律保护长辈——特别是老人——对下一代的权力。比如，父母可以告儿子忤逆而无需提供什么证据。旧时的法制体系认可“天下无不是的父母”这一原则，如果小辈犯上，胆敢顶撞父母或祖父母，便会受到严厉的惩罚，直至被处以绞刑。“如果祖父母和父母因为儿子行为不端而气愤自杀，儿子就得砍头。”（Baker, 1979: 115）

1949年以后，政府在“大跃进”、“文革”、“批林批孔”等历次政治运动中大力批判传统的孝道，但是却从来没有批判过农村里的养老传统。1950年，新颁布的《婚姻法》中规定，养老是公民的义务。但是，同一部法律也强调，家庭成员之间无论性别还是年龄一律平等。

官方的宣传很少批评“养儿防老”的传统。但是，当重男轻女的观念妨碍了计划生育政策的执行时，国家又开始宣传生男生女都一样。不过在中国农村，传统习惯一直保留了下来。除了嫁妆之外，家产没有女儿的份，儿子则要负责赡养父母。可以断言，国家从来没有打算改变养老的传统。但是，国家又的确大力批判传统的孝道，强调人民应该忠于国家而不是父母。

因为国家倡导家庭成员之间相互平等，批判父权族权，却同时又依赖传统的养老机制，当老人得不到赡养时，新《婚姻法》的自相矛盾的规定基本无法起到现实作用。儿子在婚后如果拒绝赡养甚至虐待父母，通常不会受到法律制裁。我曾经与当地在民政部门工作过的一位干部谈过，他在民政部门的那15年里，从来没有见过一个人因为虐待父母而被逮捕过；地方法庭一般对双方实行调解，如果调解不成，最多只是命令结了婚的儿子给父母付赡养费。至于其他方面，比如尊敬老人、与老人作感情交流、照顾老人等方面，地方行政部门与法院就毫无办法了。更重要的是，法院如果判决儿子付赡养费，同时也就降低了父母子女关系里的道德与感情成分。正如上面提到过的一些案例所显示的那样，家庭争端一旦诉诸法庭，家庭成员之间就不再受人情与亲情的约束，因为上法庭本身就违反了人情原则。结果通常是父母、子女脱离了关系。从前，儿子不孝受到的严厉惩罚对公众能起到警示的作用，但今天的法庭除了经济惩罚之外就没法起更多作用，所以最终也不可能挽回老年人失势的命运。

七、沉默的公众舆论

过去半个世纪以来，政府对各种“封建思想”包括父权、族权、包办婚姻等等的批判大大动摇了父母高高在上的形象与孝道的神圣性。这也反映在公众舆论在养老观念的变化上。对于村里人来说，公众舆论在判断一个人的行为，特别是赡养老人的行为上，远比法律更重要。在50年代，公众舆论基本上都倾向于父母这方面，不管父母是对还是错。后来到集体化期间，由于年轻人在公众生活中日益活跃，对公众舆论也有了越来越多的影响，情况就逐渐有了变化。

非集体化以来，公众舆论在老人赡养的问题上日渐沉默。村里人给我指出了变化的三重原因。首先，有越来越多的人觉得干预别人或别家的私生活是不合适的，因为今天这个时代是“七家不知八家事”。这一方面反映了村民隐私观念的出现，另一方面也反映了他们对社区事务兴趣的减弱。

第二，道德评判标准的改变也影响了公众舆论对老人赡养问题的干预。现在，孝顺已经不再被看作最高的社会道德准则，村里的姑娘也不再将老实作为选择对象的标准。在市场化经济大潮推动下和城市文化的影响下，赚钱的能力被人们看作是衡量一个人的主要标准。那些能够很快赚到钱来改善自己的经济社会地位的人常被称作能人，而他们不道德的行为，包括不肯赡养老人，往往被公众舆论所忽略，因为很少人愿意因那些私人小事去得罪这些能人。公众舆论一旦臣服于个别人的权力，它的道德约束力就大大减少。

第三，由于老一辈父母与他们已婚儿子之间的相互影响，赡养老人的标准正在变化。最明显的是，当父母的越来越难以希望已婚儿女俯首听命，年轻一代里也几乎没有谁觉得应该对父母唯命是从。同时，成年儿女不再认为和父母顶嘴有什么不好，只要顶嘴不发展成为吵架骂人就行。另外，由于老一辈日益感觉需要与下一代沟通并发展感情，他们就越来越注重对儿女从情感上投资，这样老人也就越来越少对年轻人的行为提出批评。

八、信仰世界的倒塌

政府发起的对各种传统民间宗教信仰与仪式的批判也大大削弱了父母在家庭中的地位，而市场化改革又进一步推动了在信仰的精神世界里父母权威的衰落。这一点在祖先崇拜的变化上反映得最为明显。

正如第一章里提到的，1949年以前，当地每年清明和农历新年会有两次祭祖活动。大姓里的男人在这期间聚集一起，或是去上祖坟，或是到族中长老家在祖宗牌位面前烧香。这两种仪式中都需要行叩头礼[1]，之后族里就摆宴席祭祖。村里的小姓没有这么隆重的仪式，但是他们都各自在家里祭祖。在访问年长的村民时，他们最热衷的话题就是回忆当初这些祭祖仪式的细节，并且对其中的道德含义津津乐道。有个很会说话的人在回忆到当初祭祖的情况时说，烧香磕头的场面非常壮观。他与堂兄弟在一排跪着，他父亲与叔伯一辈跪在他们前面，再前面就是祖父辈。台上点着两根巨大的蜡烛，烧着大炷的香。在缭绕的香烟里，他能看到祭台前的祖宗画像和牌位上他们的名字。他当时吓得连大气也不敢出。过后，他在好几天里一直做噩梦，梦见烟雾里的祖宗和大白蜡烛。他觉得，这样的仪式对孩子和成年人都有教育意义，因为这能提醒人们记住服从长辈的祖训。其他村民也认为，祭祖仪式能保证长辈在家里的权威。

1949年以后，公开的祭祖仪式就不再举行了。部分原因是族产被充公，部分原因是50年代开始的反封建传统的社会主义运动。不过，家里的祭祖一直延续到“文革”期间才取消。之后，在80年代初恢复，但那也主要是在家里祭拜，宗族大规模祭祖的活动并没有恢复（参见Cohen, 1990）。随着那些希望恢复祭祖的老人逐渐去世，就连家里的祭拜活动在90年代也消亡了。1999年到下岬去时，在那年春节期间举行过祭拜仪式的，我只能找到两家。多数人家里墙上或者库房里挂着先人的牌位，但是他们不再举行仪式。祭祖习俗这一次恐怕是一去不复返了。根据一些老人的看法，主要原因是年老的父母在家中已经完全没有势力，所以没法说服儿子继续举行传统仪式。

随着祭祖习俗的消失，传统中国社会关于父母权威的一些信念也在消失。比如，有个学校教师指出，新中国成立前，村里人都相信有赏罚分明的天意。多数人还相信来世，害怕阎王爷在他们死后给予惩罚。天一打雷，爹妈就告诉孩子，那是玉皇大帝派雷公电母来劈死那些不孝子孙。阎王爷还会将不孝子孙打入十八层地狱，在里面受苦受罪。这类信念除了通过口头相授之外，还通过戏剧与宗教书籍来传播。可是，这些观念如今都被贬为迷信。学校教科书、报纸、戏剧、

电视、电影都在批判这些东西。结果，年轻一代不再相信超自然的世界，也不再害怕来世的惩罚。

对传统观念与民间宗教的批判在90年代依然继续。最新的例子是1993、1994年间下岬一带的殡葬改革运动。自从70年代以来，地方政府一直在推行殡葬改革，死人一概火葬深埋。为了遵守国家规定，村里人都实行火葬，但是依旧用旧式起坟堆的办法埋藏骨灰。到90年代初，有些村民悄悄实行土葬，因为许多老人依然畏惧火葬。当地方政府再次发起殡葬改革时，这些私自土葬的村民被迫挖开坟墓，将亲人遗骸火化，再埋藏骨灰。在整整一个星期里，有9户人家被迫挖开家人的坟墓。村里人感到很不安心。看到遗骸被挖出乱扔，有些人开始对生活的意义产生了深深的疑虑。有个69岁的老人说："如果公家不尊重死者，我们将父母的尸骨随意挪来挪去，我们又怎么能希望儿女尊重我们呢？"

---

[1] 关于叩头礼的研究，参见Andrew Kipnis, 1997: 74-83。

九、经济剥夺与无情的市场逻辑

父母权威的倒塌导致了一种我称之为“父母身份的非神圣化”的后果。没有了传统宗族体制与宗教信念和仪式的支持，所谓父母之恩的观念开始被削弱，上下两代人的关系变得更加理性，更具自我利益的意识。结果，父母再也没有天然的权利要求儿女报答养育之恩，两代人之间变成了一种日常生活中的交换关系。父母子女关系的基础一旦从道德转移到物质上，老人的地位甚至在伦理意义上也被削弱了。

正如我在第五章结束时所说的那样，集体化剥夺了村民的包括土地等各种生产资料在内的私有财产，从而结束了传统上通过继承而聚集家产的途径。国家长期重工轻农的政策又导致中国农村20多年内的绝对贫困。这样，在非集体化前夕，年长的村民手里就没有什么财产了。家庭财产主要都是在改革期间聚集起来的。而在这期间，年轻一代已经证明自己比老一代更适应市场经济。结果，在分家中，父母一代几乎没有什么可以给已婚儿子，所以才出现系列分家的新方式。换句话说，老一代村民在经济上已经被剥夺得干干净净，以至于他们无法担当起父母在传统上分给已婚儿子一份世代传承的家产的责任。

由于无法给儿子提供什么，父母身份不再具有传统的神圣性，而年轻人也不再遵循孝道。做父母的深感陷入困境，既无助又无望。有个老太太坦白地承认自己并没有为儿女做多少事，没有给他们吃好也没有给他们穿好，因为家里太穷了。因为穷，婚礼也没办好。她说，当自己的3个儿子一个接一个离开家时，老两口除了几件锅碗瓢盆之外什么也给不起。他们没钱给媳妇买金戒指，所以儿媳妇生气也是有道理的。有个老头回忆，在50年代初，他父亲的4个兄弟都结婚有了孩子，但还和自己爹妈住在一起。他的祖父母在家里很有地位，如果哪个儿子不孝，就可以将他赶走。当时儿子如果不靠家里就很难生活，如果因为不孝被父母赶出来就更难生存了。而现在，父母根本没有多少东西可以给儿子，他们当然也就没有权。

综上所述，在老人赡养方面最重要的变化是中国传统文化养老机制的关键——孝道的衰落。在传统中国，法律、公众舆论、宗族社会组织、宗教信仰、家庭私有财产这一系列因素在支持着孝道的推行。在50年代至70年代的社会主义革命中，所有这些机制都受到了根本性的冲击。我将这一过程称作父母身份与孝道的世俗化过程。市场经济改革过程中引进的一系列价值观最终埋葬了孝道，而当代农村青年已经从新的角度来重新审视赡养老人的问题。没有了上述一系列传统机制的支持，孝道观念失去了文化与社会基础。根据市场经济中流行的

新道德观，两代人之间的关系更多地是一种理性的、平衡的交换关系，双方必须相互有对等的给予。这是在激进年代里经济上被剥夺的父母一代没法做到的。村里老人对集体化时代的怀旧式赞颂可以理解，但是并不符合事实。因为孝道与传统的养老机制从50年代到90年代一直受到批判，所以才有了今天的养老危机。

第八章 人口政策与新型生育文化

在1949年以来中国政府开展的各项社会改造里，计划生育大约最具戏剧性，影响也最为深远。计划生育改变了中国传统的家庭结构，使城乡中国人的私生活都有了彻头彻尾的变化。在八九十年代，下岬人在计划生育上经历了由惊讶、对抗、应付到调整的过程。下面的两个例子典型地反映了这一过程。

计划生育的宣传教育工作在70年代中期已经开始，但是在1977年夏天县里派来计划生育工作组之前，下岬人根本没有注意到这项政策。那是我离开村里去上学的前一年。我记得，村里人到大队部开会学习“晚、稀、少”政策。当时，绝大多数人都想不通为什么少生孩子对自家和国家都有好处。已经有了3个女儿的老赵是个直率人。他在一次学习会上干脆就批评起这项政策，同计划生育工作组的人吵了起来。他对着工作组的一名女医生嚷嚷说：“我倒要看看谁能管得住我老婆大肚子？!”他在队里人的心目中马上成了一条好汉。

老赵很快就得到了答案。他先是因为又生了两个女儿被罚款；之后在1983年政府严厉推行计划生育政策时，他老婆被强迫结扎，所以他要儿子的计划也彻底泡汤。1989年，当我再见到老赵时，他对此依旧耿耿于怀。自从老婆结扎以后，他终日喝酒，喝醉了就眼泪汪汪地向人倾诉没有儿子的苦处。

我再见到老赵是在1998年的一次婚礼上。他看上去红光满面，日子像是过得很不错的样子。村里人说，老赵的5个女儿可给他争了气。她们都非常勤快，在外面工厂里挣不少钱。而且，老赵虽然用不着花多少钱去嫁女儿（参见第五章关于结婚费用部分），但他所有的女儿女婿都很热心照顾他这位老头。我夸他日子过得好，老赵以一种先知先觉的口吻说：“我早就知道女儿都会对我好。她们比儿子强多了。毛主席说过嘛，时代不同了，男女都一样。”

村里一个外号叫铁柱的青年的故事也同样有意思。他1966年生，1986年结婚。婚后4个月他老婆就生了个女儿。两口子给女儿起名“晶”，以体现他们生活的幸福。1988年11月，他们又生了个女儿，结果因为违反计划生育政策被罚款1400元。其实，因为第一胎生了个女孩，他们再等两年就可以申请生二胎的准生证。但是铁柱急于要儿子，等不得。第二胎又生了个女儿，两口子非常失望。铁柱给女儿起名“盼”，也就是盼儿子的意思。这个名字引起了下岬村妇联主任的注意，她开始死盯住铁柱的老婆采用避孕措施，而且不断劝说铁柱不要

再违反政策。铁柱老婆身体不好，也不太想再怀孕。但是铁柱不听劝，在1992年又生了一个，这次如愿得了个儿子。他高高兴兴地付了罚款，给儿子起名“得龙”[1]。

1993年我采访铁柱的时候，他得意地回忆起当初怎么去蒙妇联主任和他老婆，结果还真得了儿子。但是，1997年我再看见他时，铁柱就没那么高兴了，因为他们两口子负担3个孩子实在有些吃力。1999年，铁柱对我承认，当初违反计划生育的做法实在不怎么聪明。他说，如果再等几年，他就会得到准生证，而且没准生的就是个儿子。他弟弟和弟媳在前一年生了个女儿，之后决定不再生了。他觉得那也不对。他认为弟弟两口子就跟他在10年前一样太年轻，做事不够稳重。“不过，我也不知道是他们傻还是我更傻。”铁柱感慨道。

铁柱的弟弟并不是唯一一个不想再生儿子的村民。截止到1999年夏，下岬村有十几对年轻夫妇在生了一个女儿之后都决定不再生第二胎。仔细考察下岬人口的变化就能发现，在计划生育政策的影响下，不少人改变了生育观，还有些人作了调整。结果，一种新的生育文化正在出现。到20世纪末，国家强制推行的人口控制政策已经开始在一些家庭变为自觉的生育计划。

在这一章里，我将首先考察八九十年代计划生育政策在下岬的推行。之后，我会逐步研究村民应付国家政策的方法。我认为，每个个人采取的对策以及村庄社区内的不同对策类型更值得注意。在第三节里，我将分析新生育文化出现之背后的社会文化因素。最后，我将总结这种新生育文化的重要性。

---

[1] 关于龙在中国文化里的多重象征与作用，参见Eberhard, 1986: 83-86。

一、计划生育20年

下岬村推行计划生育开始于1977年。当时的政策很温和，主要是进行一些宣传教育活动。虽然许多人拒绝实行避孕，但是有的人也觉得避孕是个好方法。妇联主任说，在1978、1979两年里，下岬有9名妇女自愿做了绝育手术，因为她们不想再生。

到80年代，当时国家先是在城市后来又在农村推行了独生子女政策。1980年4月1日以后，下岬对凡是生第二胎以上的人都一律罚款700元。育龄妇女必须实施避孕，新婚夫妇必须申请准生证才能生孩子。这里许多人毕生的主要愿望就是多生孩子，特别是生儿子，所以独生子女政策受到了强烈抵制（参见李银河，1993；Wasserstrom, 1984）。为了平息人们的怒气，下岬大队只好私下对每个被罚款700元的人补贴420元。

不过，在1983年以前，下岬人还没有真正认识到计划生育政策的厉害。在这以前，计划生育只是停留在宣传教育上，到了1983年，重点就是妇女上环和结扎。这时，所有已经生过一个儿子的育龄妇女除非身体有重病，否则都必须结扎。到1983年底，下岬有102名妇女做了结扎。也就是说，每家都有人或者有近亲做了结扎。

1983年之后，每隔两三年就会来一次妇女结扎运动，但是后来的运动在规模和严厉程度上都比不上1983年那次。最后一次是在1994年，下岬有12名妇女被动员结扎。从那以后，计划生育政策就松弛了下来。生了儿子的妇女不再被迫结扎，代之以上环或者吃避孕药。另外，从1987年开始，第一胎生女儿的夫妇只要妻子在28岁以上、两胎之间相隔4年以上就可以生第二个孩子。更重要的是，90年代在年轻人中出现了新的生育观。[1]表10反映了八九十年代人口的变化。

表**10** 婴儿胎次分布（**1979—1998**年）

	头胎		二胎		三胎		四胎或更高胎次		婴儿总数	男婴女婴对比
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%		
1979	11	32%	10	29%	8	24%	5	15%	34	16 ： 18
1980	11	35%	12	39%	6	19%	2	6%	31	15 ： 16
1981	9	32%	7	25%	4	14%	8	29%	28	16 ： 12
1982	10	34%	11	38%	5	17%	3	10%	29	14 ： 15
1983	11	48%	7	30%	3	13%	2	9%	23	12 ： 11
1984	12	67%	4	22%	1	5.5%	1	5.5%	18	8 ： 10
1985	14	74%	5	26%					19	8 ： 11
1986	7	41%	9	53%	1	6%			17	8 ： 9
1987	10	45%	9	41%	2	9%	1	5%	22	9 ： 13
1988	12	60%	6	30%	2	10%			20	9 ： 11
1989	13	72%	3	17%	2	11%			18	8 ： 10
1990	7	50%	6	43%	1	7%			14	9 ： 5
1991	10	77%	2	15%	1	8%			13	7 ： 6
1992	13	76%	2	12%	1	6%	1	6%	17	10 ： 7
1993	11	79%	3	21%					14	8 ： 6
1994	14	82%	3	18%					17	10 ： 7

（续表）

	头胎		二胎		三胎		四胎或更高胎次		婴儿总数	男婴女婴对比
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%		
1995	13	93%	1	7%					14	6 ∶ 8
1996	12	100%							12	6 ∶ 6
1997	11	92%	1	8%					12	7 ∶ 5
1998	10	91%	1	9%					11	6 ∶ 5
二十年总计	221		102		37		23		383	192 ∶ 191

最明显也是最重要的变化是新生婴儿中第一、二胎比例的上升。如表10所示，从1979年到1998年，下岬出生了383名婴儿，其中221个是头胎，102个是第二胎，37个是第三胎，23个是第四胎或者第五胎。[2]1992年是个分水岭。自从这年以后，村里人再也没有生过第三胎。而且，1984年以后就很少有生第四胎的情况了。在1984年以后的15年里，只有两家生了第四胎。而那以后生第三胎的情况也减少到每年只一两例。

在这种情况下，人口出生率也明显降低。新生婴儿人数从1979年的34减少到1998年的11，头胎的比例则从1979年的32%上升到1998年的91%。也就是说，到90年代末，不仅婴儿出生率大大下降，而且新生儿也多数是头胎。还要注意的是，在90年代只有一例是计划外出生的第二胎，其他所有第二胎都是头胎生了女儿的夫妇在申请得到准生证之后才生的。结果，第二胎的出生率也大大降低，从1979年的29%下降到1998年的9%。[3]

表10反映出来的另一个有趣现象是新生人口中的性别比例。虽说在八九十年代历年的比例都有所浮动，不过总体来说这20年间出生的男孩有192人，女孩191人。考虑到这里重男轻女的传统，这一比例的平衡出人意料。但仔细研究却可以发现，比例平衡的主要原因是在于1983年以后那10年间严厉的计划生育政策。在那期间，出生的男孩有115人，女孩126人，使得这些年的性别出生比例达到罕见的91：100，而通常男女出生的比例基本是平衡的。如果我们研究一下这期间出生人口中的头胎或二胎，就会发现女孩的比例很高，显然这是许多人都一再试图生男孩的结果。到90年代，这种情况发生了显著

的变化。在整个90年代里，新生婴儿中男孩几乎是女孩的2倍。于是，新生婴儿性别比例达到了令人担忧的118：100。这与全国城乡新生儿性别比例的趋势是一致的。[4]同时，计划外生育的数目也大为下降，显示下岬与其他地方一样，人们采取了各种办法来生儿子。[5]

下岬人当然很清楚上面这些变化趋势。他们认为，出生率大大下降一方面是年轻一代的思想发生了变化，另一方面也是因为严格的计划生育政策。负责计划生育工作的妇联王主任对我说，90年代以来，她的工作好做多了，因为许多年轻人不再像父辈那样相信多子多福，所以也就不愿意多生。结果，下岬自1993年以来连续6年只出现1例计划外生育的情况。根据1998年下岬从上面接到的计生指标，1999年下岬有11个头胎、2个二胎的准生证。王主任说，下岬恐怕用不完这个指标。根据往年的情形，也根据她自己了解到的情况，她估计能剩下一两个指标。

这种新趋向的可靠标志是如今第二胎准生证竟然发不出去。80年代后期，申请第二胎准生证须交20元。不少夫妇申请了准生证，但是有些人并没有生。1992年，当地政府决定再增加500元申请费。村民们反映，地方政府这么做的目的纯粹是为了创收。这一做法结果被证明是一大失败，至少在下岬是如此。据王主任说，从1992到1997年，只有10家申请了二胎准生证，其中9家人后来的确生了第二胎。她指出，如今除非这对夫妇已经决定好再生，否则谁也不会贸然去花那五百多块冤枉钱。而且，她给我出示了一堆空白准生证，说："不久前，这么一张纸片还贵得很呢。"[6]

可笑的是，地方干部现在开始担心起他们执行计划生育政策是否太卖力。由于越来越少的人违反规定，地方财政能够收上来的罚款也随之越来越少，结果造成了财政收入困难。有个学校教师打趣说，下岬在计划生育上得的满分都让政府干部发愁。

---

[1] 有关中国早期人口变化的研究，参见Banister, 1987；以及Goldstein and Wang, 1996。White（2000）就中国计划生育政策与人口结构作了全面的概述。

[2] 这些数字来自计划生育部门的正式记录，反映了下岬的人口变化。但是，数字并不包括那些搬走或是将户口迁出了下岬的人，所以表10中的数字并不完整。

[3] 自80年代以来，全国的出生率一直在下降。根据1993年的统计，中国妇女人均生育数为2，比美国的2.1个还要低（顾宝昌，1996: 118）。黑龙江在全国各省份中属于生育率最低的地区之一。1991年全国抽样调查显示，黑龙江妇女人均只有1.71名子女。参见邬沧萍等，1996: 115、118、216—219。

[4] 根据Tyrene White最近引用的资料，1995年的出生性别比例为，每出生100名女婴就会有117.4名男婴出生，与1992年的116、1989年的113.8、1985年的111.2、1982年的107.2相比较，呈现出一路上升趋势。White指出："到1997年，中国人口年鉴上报告的新生婴儿性别比例已经达到了120男婴比100女婴。这种持续的发展倾向明白无误地说明了20世纪末年中国性别比例失调这样一个严峻的事实"（White, 2000: 10）。中国人在这方面的研究，可参照Zeng Yi et al., 1993。

[5] 村里传说，有好几对夫妻利用超声波检测来选择堕胎。超声波在县医院就能做。虽然这么做非法，但是只要有关系或者给钱就能做到。不过我找不到能够证实的案例。

[6] 根据彭希哲、戴星翼的调查，江苏南部农村已经有许多人只想要一个孩子，这样就出现了一种全新的生育文化。"在我们调查的一个点越西村，已经好些年没有人生第二胎了。太仓县计划生育委员会的工作人员说，他们必须动员一些够格的人去生第二胎，因为90%能够生二胎的都自动不生。"[彭希哲、戴星翼（主编），1996: 180]

二、个人选择与生育模式

研究中国计划生育政策的学者Susan Greenhalgh在考察了中央、地方、个人之间的活动关系后指出，计划生育在陕西农村造成了一种“相互让步效应”。也就是说，国家与农民双方都作了调整。在农民的强烈反抗下，国家做了一定的让步，逐渐放宽了一胎化政策，允许一些人在生了一个女儿之后再生一胎。而这却又加强了重男轻女的传统意识。另一方面，农民也开始改变传统的多子多福的观念，使得一儿一女成为新的生育理想（参见Greenhalgh, 1993）。

Greenhalgh的研究中最具启发的一点，就是指出了在计划生育推行的20年里，无论是政府还是农民都有活动的余地。在双方不断地对抗与调整的过程中，就产生了今天的结果。受Greenhalgh的启发，我将循此方向作进一步的探讨。

表11 计划生育实际状况（以每户的最后一次生育为准）（**1980**年**4**月**—1999**年**7**月）

	计生户			超生户			
最后一次生育的时间	独女户	独子户	计划内二胎	计划外二胎		三胎或更多	
				超生前无儿子	超生前有儿子	超生前无儿子	超生前有儿子
1980 —1986	6	10		21	17	16	6
1987—1992	21	32	12	20	7	10	1
1993—1999	32	38	9	1			
二十年总计	59	80	21	42	24	26	7
				66		33	

注：由于我最后一次田野调查是在1999年进行的，该年的生育统计并不完全。我在8月离开下岬村，当时至少有5位孕妇待产，但都是计划内生育。

表11反映出来的数据在几个方面不同于表10。第一，表11以育龄夫妇而不是出生婴儿为计算单位。育龄夫妇的分类以最后一次生育为基准。例如，有3个孩子的夫妇都被归入“计划外第三胎以上”一

类。第二，如前所述，下岬的计划生育政策始自1980年4月1日，在此之前对生育数额并没有限制。因此，1980年以前生育的夫妇不计在内。不过，1999年生育头胎的5对夫妇则计算入内。第三，在将个案分类时，我将1986年作为第一时期的分界，因为1987年之后，由于上面提到的政策改变，有些人可以生第二胎。第二阶段的分界在1992年，下岬的计划生育又有了变化，计划外第三胎的情况就此基本消失。

面对计划生育政策的巨大压力，村民必须在服从或者对抗、计划或者不计划生育之间作关键性的选择。通常，计划生育干部将村民分作两大类：计生户与超生户。表11的前三栏反映了计生户的情况：160对夫妇遵守计划生育政策，只生了1个孩子，或者是在1987年后得到准生证生了第二胎。后面四栏属于超生户，共有99对夫妇。这些夫妇都违反了计划生育政策，至少是没得到准生证就生第二胎，甚至生了多胎。下面让我们看看详细的情形。

计生户的心态与行为

表11第一栏里的59户最值得注意，因为他们中许多人本来有条件生第二胎，但是直到1999年夏天，他们都还只有1个孩子。这些夫妇非同寻常的选择对那种认为中国农民无一例外都想要男性继承人的假定作出了挑战（参见李银河，1993）。

在对这一组人作了集中调查之后，我发现，必须将32对在1993年之后才生育的夫妻排除在外，因为他们这批人刚刚才开始进入有资格申请第二胎准生证的行列，所以无法预测他们是否会生第二胎。另外，在27对独生女儿在1993年之前出生的夫妇中，有8对出于健康或丧偶的原因无法再生育。这样，我研究的对象就只剩下了19对夫妇。

村里的计划生育记录显示，这19对夫妇在生了第一胎之后，妻子中有17位上了节育环，另有2位是采取了吃避孕药的方法。显然，起码是在1999年夏天之前，这些妇女都在避免再次怀孕。其中有些人在80年代后期生了第一胎，他们的独生女已经上了小学。如果他们想生第二胎，两个孩子之间的差距几乎有10年。据妇联王主任说，这些夫妇都满足于只有一个女儿，除了一对夫妇之外，所有人都已经表示不想再生。在登记中，他们被归入“独女户”，另外那，21对在这期间生了第二胎的夫妇则被归入“计生户”（参见表11中第三栏）[1]。

通过对个人和家庭的访问，我发现这些只有独生女的夫妇有几个共同之处。除了一人之外，他们都是60年代末70年代初出生的，在婚后又很快建立了自己的小家（参见第六章关于年轻人推动分家一

节）。从经济状况上来看，他们的收入略高于村里的平均水平。他们有新房子，也有电器大件，还有些存款（参见第四章有关村里经济状况部分）。但是如果看他们的消费水平，比如用在食品、服装、娱乐等方面的费用，这些夫妻的生活标准要远远高于村里一般人的状况，甚至比富裕人家更好。

另外，因为在1983年非集体化时年龄还太小，这些夫妇中的不少丈夫没有土地，只能给人打工。他们中只有2人有全份承包田，另外7人有半份（在1983年时大约十六七岁），其余10人根本没有田，所以主要的活路是到城里去打工。除了一人之外，他们通常每年都要在城里待上6个月左右。在城里打工与生活的经验，自然对他们的思想与行为都有很大影响，使他们中许多人成为下岬最开通的人。

当我和这些夫妇讨论独生女问题时，他们都说，丫头、小子并不重要，关键是孝顺。在谈话的过程里，妻子通常比丈夫显得更开通，也更愿意表达。有几次，他们还对我详细地讲了些儿子不孝顺老人的事（参见第七章）。在我访问过的6名丈夫里，有4人承认，如果他们的老婆同意多要，他们恐怕会想再要个孩子。不过他们也说，只有一个女儿也不错，因为女儿的确往往比儿子更能照顾老人。这批人里面有5男8女表示，决定不要第二个孩子的主要原因是想保证生活质量，他们或是说自己养不起，或是说照顾不过来。

当我和王主任谈起这些时，她指出，这类有关养儿育女的新观念是80年代开始出现的。1981年，村里出了第一对生了一个儿子之后决定不再生的夫妻。不过在80年代，村里绝大部分的育龄夫妻也仅是说说而已。只是到了90年代后期，越来越多的年轻夫妻才下了只生一个的决心。她让我再注意另外82对只有一个儿子的夫妻（见表11第二栏）。她说：“我不敢说只有一个女儿的夫妇不会改主意，因为他们改主意还来得及。而我敢保证这些生了一个儿子的夫妻不会再生，除非政府政策有所改变。”王主任之所以敢这么打保票，是因为下岬的计划生育记录近乎完美，其中也反映出她的工作成绩。

我认为王主任的分析非常有说服力，因为绝大多数独生儿子的父母都在30岁上下，与那19对独生女儿的父母基本处于同样的社会经济地位。考虑到不少人甚至觉得独生女是可以接受的选择，这80多对夫妻中的多数自然也会继续遵守计划生育政策的规定，而且有些人本来就没打算多生。

超生户的心态与行为

让我们再回到表11，看看那些出于各种原因而违反了计划生育政

策的人。到1999年为止，村里共有56对夫妇生了计划外第二胎，33对生了三胎或者更多。是不是因为他们都想要儿子才超生呢？有些是，有些却不是。

在56对因为超生被罚款的夫妻中，有32对其头胎是女儿，另外24对却已经生了个儿子。也就是说，并非每对夫妇都是为了生儿子才违反计划生育政策，有些也是为了生女儿，或者仅是想多要个孩子。

到底有多少人违反政策后如愿以偿呢？表11显示，在32对头胎生了女儿的夫妇里，有15对是第二胎又生了女儿，17对生了儿子。同样，32对头胎生了儿子之后又生第二胎的夫妇里，有13对是二胎生了女儿，11对生了儿子。看来，二胎生儿子的概率是一半对一半。

不过，有人根本不在乎第二胎是生男还是生女，他们不过想多要个孩子。有几位村里人对我解释说，他们觉得孩子没伴儿，太孤独。就好像有个中年母亲说的那样：“人人都得有兄弟姐妹和亲戚。”那些头胎生了儿子的，只是希望儿子有个伴儿，妹妹或者弟弟都一样。换句话说，违反计划生育政策的人其理由多种多样，而并非如学者们想象的那样仅仅是为了生儿子。

话又说回来。那些生了第三、第四胎的，看来的确是为了要儿子。在33对生了第三胎以上的夫妇里，有26对其头两胎都是女儿（参见表11）。而到1992年，这26对夫妇中只有14对得了儿子，另外12对则生了3到5个女儿。这再次表明，一再试图要儿子的结果，得子的概率依旧是一半对一半。这恐怕也解释了为什么在80年代婴儿出生性别比例中女婴多，这是因为第三胎以上的婴儿里许多是女婴。由于这类夫妇特别想要儿子，第二胎生了女儿之后再生第三甚至第四胎，所以想要儿子的夫妇生第三胎以上的特别多。在33对这类夫妇中，18对有3个孩子，9对有4个孩子，4对有5个孩子，2对有6个孩子。结果，到1992年止，这33对夫妻一共有122个孩子，也就是说，平均每一位妇女的生育数为3.69人，比八九十年代村里育龄妇女的人均生育1.8人要高得多。

有7对夫妇在生第三胎时已经有了个儿子（参见表11的最后一栏），其中6对是在1980或1981年，也就是计划生育政策并不严格的时候生的第三第四胎。对于这6对夫妻来说，虽然要被罚款700元，但队里补助大部分，所以代价并不大。而在1983年的一胎化运动以后，除非是那些发疯般想要儿子的人，很少有谁会去违反计划生育政策。

这中间有个例外，那是一对在1989年生了第四胎的夫妇。这家丈夫的又保守又专断在村里是有名的，家庭经济当时也低于村里的平均

水平。这恐怕不是偶然的，一再违反计划生育的结果使他家穷上加穷。计划生育罚款越来越高，生第三胎罚了他们6000元，第四胎罚了9000元。他们根本付不起。

超生户最明显的特征，是他们经济上的困窘。第四章引用过的同一调查显示，33对超生夫妇里，有24家属于贫困户，其他9家也只勉强达到平均水平。更糟糕的是，其中28对夫妻欠下了村里的超生罚款，许多人在亲戚那里背了债。虽然多数丈夫在1983年时都因够年龄而分到了承包田，但是由于长期交不起罚款，他们的田又被村里收回了。而抚养孩子的费用又进一步拖累了这些家庭。村里人形容这些超生户是“越穷越生，越生越穷”，实在成了恶性循环。结果，这里面的许多人都被村里人看不起，他们自己也觉得窝囊。这种状况却又使得他们不得不努力给自己找理由。超生户中的确有些人感到后悔，不过多数人却继续坚持多子多福的说法。总体来看，这批人在1999年时基本都40岁出头或再大几岁，他们是在集体化时代度过了自己的青春的。所以，他们的传统观念大概也可以用年龄来解释，对此我将在下文继续展开讨论。

---

[1] 一些农村地区也出现了“独女户”这样的字眼。比如在1991年，浙江省余姚县有2039户人家放弃了生第二胎而成为“独女户”（李银河，1993: 158）。在对3个农村地区的比较研究里，发现江苏省太仓县的大多数人都不再重男轻女，那里新生婴儿的性别比例也很正常［彭希哲、戴星翼（主编），1996: 150 —159］。

三、新型生育观的出现

上述分析显示了村民在面对强大的政府推行的计划生育政策时各自采取了不同的办法来应付。任何单一的理论，比如压迫、反抗、改变等等，都无法全面解释在村民私人生活里五花八门的应付方式。更重要的是，不少年轻夫妇满足于只要一个孩子，甚至是一个女儿的事实，说明到90年代末期，村里已经出现了新的生育观，我们可以从经济学、人口学、性别研究、社区研究等角度来分析这种新观念。

经济因素：抚养子女的成本

经济上的考虑是年轻一代父母的生育观念与行为改变的主要动力之一。[1]正如一些独生女的父母所说，他们不生二胎的主要原因是养不起或照顾不过来。许多独生儿子的父母也有同样的说法。有趣的是，虽然独生子女的父母比那些超生户通常在经济上宽裕不少，但他们在决定生育的问题上却比超生户更多地考虑经济因素。另外，我还必须强调的是，到90年代后期，无论年龄、性别、计生户还是超生户，人们都认为抚养孩子的花费越来越大，令人吃不消。[2]

在讨论到抚养子女的费用时，村里人抱怨最多的其实是所谓零花钱。这项并非必需的开支，比如买玩具等，一天比一天上涨。花得最多的是在零食上，比如糖果、饮料、冰淇淋、糕点、水果、方便面、香肠等等。到90年代末，有小孩的家庭无论穷富都得准备这笔开支。1998年夏天，每个孩子的零花钱大约每天1元，也就是一年360元，相当于当时家庭年均收入4000元的近10%。受都市文化的影响，年轻父母攀比着给孩子买玩具、零食来表现自己对孩子（而且往往是独生子女）的爱心。有趣的是，老一辈人对此并没有多加批评。

到90年代末，儿童都已经习惯于这样的日常消费，并由此产生了强烈的消费权利意识。1999年我亲眼目睹了一件事。有10岁和6岁的姐弟俩发现当教师的母亲涨了工资，他们就也要求将自己每月的零花钱从70元涨到100元。当母亲的告诉我，她自己的父母在她小时候除了吃饭穿衣之外从来没给她额外多花一分钱。她一面将孩子搂在怀里，一面抱怨这些孩子怎么竟然也要求“涨工资”。

尽管零花钱招引来不少的议论，最重要的日常开支当然还是基本消费。据一些村里人说，把一个孩子养到20岁，父母每年至少要在衣服上花200元，在医疗以及其他紧急开支上花160元，另外有800到1000元要花在吃饭上。自80年代后期开始，教育费用越来越高，许

多父母抱怨说，他们再也送不起孩子上学了。

不过，最大的一项开支还是不断上涨的结婚费用。[3]正如我在第五章里描述的那样，在过去50年里，娶媳妇的平均花费涨了10来倍，1999年达到3万元。由于年轻一代强烈要求独立，而且对个人财产有明确的观念，所以父母给他们盖房子也成了结婚的先决条件。这样一来，给儿子娶媳妇通常就要花费四五万元。相比之下，嫁女儿就要便宜得多，因为父母只要支付一笔嫁妆即可。总的来说，村里人估计，20年间父母在一个儿子身上的花费要7万元，女儿要4万元。

虽然上面这些数字不是通过统计而是通过村里人的估计得来的，但是它们给我们提供了当今父母养儿育女开支的大致概念。在下岬估算出来的这些数字与调查统计得来的相去并不远。例如，见于1995年对陕西省的一项调查显示，将一个孩子抚养到16岁需要30120元的费用，这其中还不包括结婚这项开支最大的费用（参见朱楚珠、张友干，1996）。[4]

一方面是抚养儿女的费用在急剧增加，另一方面是儿女对于父母的用处却在急剧减少。过去，无论是学术界还是公众都认识到，子女的价值在于以下几个方面：他们是未来家庭生产的劳动力；在将来能够赡养父母；能够传宗接代；还能够给父母带来快乐与满足。这些在每个社会都会根据不同环境与经济、社会发展程度而有所侧重。在当代美国社会，这表现为以父母的快乐与满足最为重要；而在中国农村，子女的前三种价值更被看重。学者们也一向是这么认为的。

然而，下岬的情况却揭示了近年来的惊人变化。首先，由于土地与就业机会的短缺，自80年代早期以来，村里就出现了大量的剩余劳动力。所以，为增加劳动力的目的去抚养子女无异于自找麻烦。村里人也很明白这点，因为1983年非集体化以后生的孩子根本就分不到口粮田，更不用说每个男劳力都有的承包田了。其次，早早分家的新习惯进一步减少了成年子女为父母家庭经济作贡献的可能，因为子女一结婚就顾着自己的小家去了（参见第五章）。第三，正如在第七章里所描述的那样，传统的孝道正在瓦解，老人愈来愈难以得到赡养。虽然成年子女（主要是结了婚的儿子）依然按照传统赡养父母，但仍有部分老人不得不以单过来避免和不孝的儿子发生冲突。因此，无论是从观念上还是从实践上看，子女价值中的头两项都越来越不重要了。

上述情况在多子女家庭中更为明显。如第七章所描述，在赡养老人问题上，兄弟们可轮流担负义务，而独子就不得不一人承担，且绝无推卸的可能。结果，在同等情况下，儿子多的父母发现自己的待遇反而不如只有一个儿子的父母。最近对3个农村地区660户人家所做的

调查也印证了这点。该调查显示，老年父母的儿子越多，他们单独居住的可能性就越大［参见彭希哲、戴星翼（主编），1996: 57—58］。医疗体制的改善以及儿童死亡率的下降更进一步减低了多生儿子的必要。到90年代末期，村里人普遍同意，儿子数目的多少对老来是否有保障基本没有多少关系，最重要的是得有一个是孝顺的。学者们在中国其他农村地区的调查也有类似的发现［参见李银河，1993；彭希哲、戴星翼（主编），1996；叶文振，1998］。

人口学因素：新一代父母的出现

有些中国学者认为，从经济角度来考虑是否多生子女的分析模式并不能用在中国农民身上，因为多子多福的观念在中国的家庭与生育文化传统中根深蒂固。对于中国农民来说，只有传宗接代才使生活具有意义。所以，生育子女尤其是儿子赋予了农民一种宗教般的情感，这是不能用经济得失来衡量的。这也是为什么经济计算模式无法解释有人会不计代价多生，也无法解释南方农村一些相对发达的地区在抚养子女的费用大大提高以及老年保障进一步制度化之后，生育率依然居高不下（参见李银河，1993；陈俊杰、穆光宗，1996: 127）。

在我看来，这一解释的确使我们能够理解传统生育文化为什么能延续以及农民对计划生育政策的抵抗。但是，着重强调这一解释的学者往往将农民文化的保守面看作是一成不变的，而且也假定农民统统拒绝接受新的生育观。可下岬的例子在以下两个方面对此提出了挑战。

首先，传统的生育观已经有了很大改变。到90年代末，下岬很少有人仍然相信“多子多福”，相反，如今挂在嘴边的多是“多子多愁”。村民们也对“养儿防老”的观念产生怀疑，开始通过存钱以及同外嫁女儿发展良好关系的方式来增加年老之后的保险系数（参见第七章）。尽管多数人仍认为家族血统只有通过儿子才能传下去，但是生儿子的压力已经大大减少。所以，生了两个女儿之后的人如今不再生第三胎，而且独生女家庭也开始出现。在中国农村的其他地区也能看到类似的变化［参见彭希哲、戴星翼（主编），1996］。

其次，下岬的计划外生育在90年代初大大减少，到90年代末完全消失，这种情况并不是偶然的，其关键在于育龄夫妇本身的变化。这代年轻父母出生于70年代初，成长在国家将计划生育作为基本国策而大力推动的时期。这与他们父母辈成长的环境大相径庭。老一辈人成长在“大跃进”和“文革”时期，当时传统的多子多福观念被改造成了“人多力量大”。因此，当代年轻父母受传统生育文化的影响比较少，而且对服从国家的计划生育政策也比较有思想准备。和本章开头提到的

老赵那批人不一样，他们中很少有人还认为生儿育女纯粹是个人与家庭的事务。有几次村里年轻人问我，生活在国外想要多少孩子就能要多少孩子是个什么感觉，因为这是他们的整个人生经验中都没有体会过的。换句话说，生育的计划性对于年轻一代已经成为很自然的事。从这个角度，我们也就可以理解为什么村里的年轻人在遵守计划生育政策上并没有感到多么困难。

但是，两代人之间的不同并不仅仅限于官方意识形态与政策方面，还在于他们对生活意义的理解大有区别。我曾经基于1989与1994两年里搜集到的资料，做过关于中国北方3个村庄里青年亚文化兴起的研究。我认为，90年代的农村青年与上一代人比较有许多自身的特征，包括在个人生活中强烈追求幸福的愿望。他们的幸福观也比前辈更个人化，而且通常很物质化，如追求时髦的服装、高质量的住房、条件更好的工作等等（参见Yan, 1999: 80-81）。我当初研究的这批青年人到90年代末都已结婚生子。仔细追踪他们的生活轨迹，能够看到当初的青年亚文化，包括计划生育观念，在他们的人生中有着持续的影响。他们对物质享受的追求使得他们对抚育子女费用的上升尤其敏感，他们的个人权利意识也使得他们对传统的生育观打了问号，而整个社会的日益商业化更在不断提高他们对生活素质的期待（参见Yan，2000）。在我访问他们期间，年轻的父母们不断提到自己父母一辈的艰难生活，说那简直不是人过的日子，他们不明白为什么比他们年龄大些的那批人里有人竟然愿意付那么多罚款去多生孩子，结果却堕入了穷坑。这种意识形态上的变化也为我们理解年轻一代村民中的低生育率提供了另外一个线索。

---

[1] 自70年代以来，微观经济学理论解释了子女费用与生育率之间的关系，这对人口学产生了重要影响。这类研究包括Gary Becker的消费者需求理论（1976）、Leibenstein的利用效率最大化理论（1975）以及Richard Easterlin的总体生育模式理论（1978）。尽管这些学者相互之间有许多分歧，但他们都将生育看作是个人或家庭的理性选择行为。在选择过程中，父母会计算养育子女的各种物质与非物质的需要，之后在利益最大化的基础上决定是否要孩子、要多少个、怎么要。这些理论在80年代被介绍到中国，对中国的人口学发展起了很大影响。根据陈俊杰、穆光宗的说法，无论是中国的生育研究还是生育政策，都受到这种需求理论的左右（陈俊杰、穆光宗，1996；另参见田雪原，1997）。

[2] 抚养子女费用的上涨有几方面的原因，包括父母与子女关系的变化、新出现的子女中心文化以及城市儿童的生活方式等等。由于篇幅的原因，我在这里无法一一讨论。

[3] 在这里，我们能看到西方学者与中国农民在计算子女花费上的根本性差别。西方学者无论在理论上有多少分歧，都将抚育子女的年限定在18岁，也就是从出生到成年这段期间（参见Becker, 1976; Leibenstein, 1975）。相形之下，中国农民却将结婚费用计算在内。如第五章所示，农民们觉得无论是出于道德考虑

还是出于社会责任，他们都应该帮助子女，特别是儿子，像模像样地结婚。另外，根据中国的文化传统，子女只有结了婚才算成年，所以抚育子女的费用就应该加上结婚的费用。

[4] 根据叶文振的分析，按照1995至1996年的生活标准，将子女抚养到16岁的费用，在福建厦门是93968元，在北京是55437元，在陕西农村是30120元（叶文振，1998: 208）。最近有关儿童消费的研究，参见Davis and Sensenbrenner, 2000; Zhao and Murdock, 1996；以及Jing Jun（2000）编辑的有关儿童食品的论文集。

四、性别因素：妻子地位上升的影响

在生育问题上，不仅年龄是个因素，两性之间关系的变化也是个因素。通过对各个家庭的调查以及同个人的访谈，我发现一对夫妇是否选择只要一个孩子，与妻子在这个家庭中的地位以及夫妻之间的关系是有紧密关联的。例如，在19个独生女家庭里，有12家是妻子当家，占63%。相形之下，这19户里只有3户是丈夫当家，其余4户则是夫妻共同分享权力（细节参见第四章）。另外，19对夫妻中有11对被认为是属于感情好的一类。

在47对且男方是在1993年以前出生之独生子的夫妻中也发现有类似的情形。其中占57%的27户由妻子当家，占19%的9户由丈夫当家，余下的11户由夫妻共同当家。看来，在妻子当家的情况下，夫妻更倾向于遵守计划生育政策，而且有时还能够克服重男轻女的传统。

在违反计划生育政策的夫妻中也可以为这种说法找到旁证。在生了儿子之后又生第二胎的24对夫妻里，有10户是丈夫当家，5户是妻子当家，9户是共同当家。考虑到目前在年轻夫妻中多数是妻子当家的状况（参见第四章），这类夫妻中丈夫当家的比例显然远远高于平均数。可以预见，如果有更多的家庭是妻子当家，超生的情况恐怕会更少。

下岬的情况显示，妇女特别是年轻妻子在家庭的地位是夫妻在生育方面作决定时的关键因素。在妻子当家的家庭里，夫妻双方都更容易接受新的生育观念，多数也选择只要一个孩子。而在丈夫当家的家庭里，他们更倾向于遵循传统的生育观，并且不惜违反计划生育规定去超生、去追着生儿子。这种情况也表明丈夫及其父母家人都反对新的生育观念。由于儿女如今作为劳动力以及养老的依靠不再那么重要，多生孩子的主要目的就是传宗接代，而传宗接代主要是丈夫家关心的事。然而，当夫妻关系是以感情与相互尊重为基础时，双方也就更加平等。在这种时候，夫妻就会多注意家庭生活质量，在是否要孩子的时候会多加考虑。

由此看来，Hill Gates在台湾和四川成都的调查结果尤其值得我们注意。在这两个地方，拥有自己小生意的妇女倾向于为了工作与生活而少要孩子。Gates指出："中国的妇女选择少要孩子，不仅是为了减轻带孩子的负担以及怀孕带来的麻烦、痛苦和生育有可能引起的死亡，也是因为她们发现了在原来公认的家庭关系模式之下还有另外一种模式。特别是对于小生意人来说，这种模式用理性的眼光将怀孕生

子看作是一种特定的义务，从而也有理由对孩子的数目作出相应的限制。”（1993: 255）

五、社区因素：村风的作用

最后，乡村社区在影响人们的生育观时也起了重要的作用。妇联王主任在和我讨论到计划生育问题时一再指出，下岬计划生育之所以搞得好与下岬的村风好有关。她指的是整个村子的人形成了一种普遍的做法，这种做法也进而成为这里的社会准则。

与周围其他村子比较，下岬的计划生育工作一开始就比较顺利，这与当年下岬的领导班子比较强、比较廉洁以及下岬当年集体化经济搞得好有关。

另外，村里基本没有宗族间的冲突，这使推行新的生育观也相对比较容易。除了生产方面的原因之外，在那些需要宗族力量来干预解决各种冲突的地区，男性成员数目的多寡对于宗族、家庭都非常重要。一家有多少儿子往往显示了这家的实力，在经常发生宗族暴力冲突的地区更是如此。[1]在下岬，宗族结构更多是以姻亲而不是血亲关系为主线。所以，下岬村超过80%的人都有姻亲关系这一特点，就使得人们觉得没有多大必要须通过增加家庭男性成员来加强本宗族的势力。无论是过去还是现在，村里都存在家庭之间发生暴力冲突的事件，不过如今时兴的结盟途径更多的是依赖朋友与姻亲，而且在实际生活中的做法要更加有弹性、更加个人化（参见Yan, 2001）。所以，“出门亲兄弟，上阵父子兵”这种传统的需要已经不再能推动人们去多生儿子了。

村里通行的做法，也就是王主任所说的村风，在约束人们的行为时非常起作用。在调查中，我不断听到人们谈起在生儿育女上要“随大流”。有一对中年夫妇生了2男3女。他们告诉我，这是因为当年（70年代后期到80年代初）他们的邻居都有几个儿子，所以他们也不能只要一个。为了多生儿子，他们为第四、第五胎交了罚款。他们算是运气的。有些人，比如前面提到的老赵，交了罚款也生不出儿子来。同样，也些独生子家庭的父母承认，不生二胎的原因是别人也不生。

结果，通过人与人之间的相互作用与个人的重新调整，整个下岬村这些年来兴起了一套新的生育观。村里人如今开始遵循这套新观念，并以此来评判他人的行为是合理还是不合理。例如，在90年代初以前，为了要儿子生第二胎算是合理的，但是到了90年代末就被看作是不合理的。到这时，虽说一对夫妇理想的子女数目是两个，但是1993年后第一胎生儿子的夫妇都不再生第二胎，因为那么做就会挤占

那些第一胎是生女儿的人的计生名额，所以被看作既不合理，又不道德。不过，多数村里人都觉得那些只有独生女的夫妻也有点怪，因为他们没有随大流，没有完全遵循流行的观念，即村风。[2]

---

[1] 在历史上宗族势力要强大得多的南方地区，宗族之间的冲突要更普遍（参见Baker, 1979；以及Freedman, 1966）。在非集体化之后，这些地区的宗族势力有所抬头，宗族冲突时有发生（参见何清涟，1998；以及肖唐标，1997）。在1991年广东发生的一次冲突里，两个宗族打了7天，参加的人超过6000，除了传统的刀斧棍棒之外，两边的人都用上了偷来的枪支（参见杨平，1994）。

[2] 妇联王主任不断提到“村风”，激发了我去考虑社区对计划生育的影响。彭希哲、戴星翼在1996年发表的著作对我也很有启发。他们提出，在研究中国农村的生育文化时，必须注意社区文化的作用。他们认为，当地经济发展、养老机制、公共安全、人际关系等模式的特点，能够被用来解释生育文化的地区差别。比如，在著名的苏南模式和广东模式之间，苏南模式导致了生育率的下降，但是广东模式却导致了人们生育愿望的上升以及计划外生育的增加。参见彭希哲、戴星翼（主编），1996: 184—207。

六、从人口控制到计划生育

简而言之，由于多年以来国家、地方政府以及村民各方面的相互作用与调整，计划生育在下岬已经是一件相对容易的工作，而且一种新的生育文化已经在90年代末形成。通过实地调查材料，我在本章里揭示了下岬的普通农民在面对来自国家对私人生活空前强大的干预时如何在生育方面作出个人的决策与选择。农民传统采取的消极抵抗方式是其中的一种策略，但是下岬人走得更远。他们创造了一种新的生育文化。所以，我们确实有必要对农民在生育文化上改造旧价值标准（甚至在某种程度上也是改造他们自己）的能力予以重新看待。

新的生育文化目前还在发展形成的过程中。迄今为止，绝大部分的变化都还集中在子女数目的问题上，这也导致80年代以来生育率的大大下降。但是，在重男轻女传统以及生育时间这两个同样重要的问题上还看不到明显的变化。村里有19个独生女家庭的现象当然说明一些人已经摒弃了重男轻女的传统观念，但是90年代新生婴儿性别比例的严重失调（118：100）也敲起了警钟。而在生育时间上，国家的计划生育政策实际上加强了早生育的传统，因为如今生儿育女已经不再能够随心所欲，甚至还需要特别的准生证，所以人们不得不抓紧一切机会。这样就产生了早婚早育这种普遍的做法，使得下岬妇女生育第一胎的年龄降低到21岁。不少年轻人还私自改年龄以便早婚（参见第二章）。[1]

伴随着新生育文化的还有另一种重要变化。正如本章开头的两个案例所显示的那样，人口控制已经从国家推行的节育政策变成了更多是以个人选择和家庭发展为基础的家庭生育计划。在70年代，村里人将生儿育女看作是上天的恩赐，生不生、生多少孩子全在于个人的命（所以才有送子娘娘一说）。因此，老赵（恐怕还有其他人）才会觉得没人能够控制得了他老婆什么时候怀孕。1980年4月以后，这种神秘化、宗教化的传统生育观念被人工流产、绝育手术、避孕措施等等手段彻底改变了。个人选择与计划成了新的生育过程的主要基础。许多独生子女的父母也为此而被国家表彰为计划生育先进家庭。不过，即使是那些超生户，他们也以他们自己的方式通过个人努力来干预生儿育女的过程，比如本章开头提到的违反规定有计划地超生了两个孩子的铁柱。就这个意义来说，尽管计划生育最早是由强大的国家机器来推动的，最终却开始形成了一种相对自由的家庭生育计划。

Greenhalgh基于她在80年代后期的调查指出，中国关于人口控制的概念不同于西方自由化的家庭生育计划概念。在中国的概念里，国

家几乎主宰一切，个人没有多少选择余地（Greenhalgh, 1994: 6）。在90年代后期，有些中国人口学者仍在沿用人口控制的狭窄定义（参见顾宝昌，1996）。下岬的例子也许能给学者与推行计划生育的官员提供一个新的思考角度。

问题的关键在于，下岬人的家庭生育计划到什么时候才能够完全基于夫妇自己的选择，而在生育数目、婴儿性别、生育时间几点上取得平衡。也许，未来的希望在于新的生育文化的持续发展以及新一代父母在观念上的变化，就如铁柱和他弟弟在生育选择上的差别所显示的那样。[2]

---

[1] 这些变化与中国农村其他地区人口变化的调查结果相吻合。顾宝昌指出，在中国农村，低生育率与高人口增长率并存，因为过去曾经出现过的生育高峰，在90年代育龄妇女人数大增。另外一个严重问题就是出生男女性别比例失调。参见顾宝昌，1996: 89；以及田雪原，1997。

[2] 有中国学者提出，国家严厉的计划生育政策仍然是未来生育文化变化中的关键因素（参见李银河，1993）。

结论 国家、家庭与个人

在最后这一章里，我会首先总结在过去半个世纪里下岬村家庭变迁的主要趋向。然后，我将着重讨论本书的两个主题。第一，与过去有关中国家庭的研究不同，本书特别强调在家庭变迁中个人的因素日趋重要。我将重点分析个人的情感与欲望在现代家庭生活中的位置，并据此系统地分析青年（特别是女青年）的主体性。第二，我将讨论国家在私人生活转型和个人主义发展中所扮演的角色。我的结论是，在过去半个世纪里，国家在家庭变迁中起了最为关键的作用。这一过程推动了私人生活的转型，并由此出现了近年来自我中心式的个人主义的急剧发展。这种家庭文化之下的新型个人在最大限度追求个人权利的同时，却忽视他们对社会或者他人的道德责任。

一、家庭的私人化

下岬人所经历的道德变化，最明显的是家庭内部权力关系的转变。父母一代的权力、权威、地位日益下降，同时，年轻一代则日益独立自主。这种变化最早起源于40年代末的土地改革时期。在后来的半个世纪里，上述权力关系变化显现在家庭生活的各个方面，包括配偶选择、婚后居住、家庭财产管理、家庭内部关系处理、赡养老人等等。第四章中李老汉的自杀以及第六章中刘老师从家里被赶出来这两个事件，都象征着在20世纪90年代末，父权作为一种制度在下岬人的家庭里已经不复存在了，尽管在私人与公共领域的许多方面男性依旧占据着中心地位。我们不清楚的是，在两代人之间有着那么严重的矛盾和冲突的情况下（参见第六、七两章），他们将如何重新达到和谐相处。半个多世纪以前，Francis Hsu指出，传统中国的个人、家庭、亲缘关系、文化，统统都在“祖先的阴影之下”（1967［1948］：240-260）。这种说法今天需要被整个翻转过来。走出祖先的阴影是下岬人的私人生活转型的第一步，其标志是无可挽回的父权衰落。

父权的衰落使青年一代能够拥抱新的生活方式，于是在年轻人里面开始了自由恋爱、夫妻之间的亲密，以及新一代人对个人空间与隐私权的追求。这一切都是以个人为中心的（参见第二至第五章）。

家庭内部两性之间的关系也改变了。妇女，特别是年轻一代的妇女对自己的生活有了更多的主动权，而且在家庭生活转型的过程中扮演了决定性的角色（参见第二、四、八各章）。结果，过去每代人之间的权利与义务关系就有了重新定义的必要，赡养老人的道德观念也要重新调整（参见第七章），而这些又推动了新的以核心家庭的幸福而不是传宗接代为中心的生育观的产生（参见第八章）。在这种新型的家庭生活里，个人具有的情感和欲望以及对自由的追求不仅是合理的，而且已经成为日常生活的组成部分。在传统的家庭里，个人不过是家族血缘延续的体现；而在今日的家庭中，核心家庭及其成员的幸福才是人们的关注之所在。是以，在祖先崇拜和孝道均为衰落的同时，核心家庭中夫妻与儿女的重要性也就大为上升（参见第四、七、八各章）。

在过去半个世纪里所发生的这一切在双重意义上反映了私人生活的转型，即家庭的私人化和家庭中个体成员重要性的增长。90年代末私人化家庭已经蔚然成风，其特征包括家庭相对不太受来自外部的干预，个人在家庭中的行为相对不受他人监视，家庭生活以伴侣式的夫妻关系为中心，重视个人幸福以及人际间的情感联系。虽然我们在这

一过程中也看到家庭规模与结构的变化，但是这种转型的实质却在于个人及个人权利观念的兴起。

当然，下岬村私人生活变化的总趋向并非始自最近几年，一些研究城市生活的学者已经注意到了类似的转变，尽管有时他们的描述并不够全面（参见Gates, 1993; Jankowiak, 1993; Whyte, 1993）。与其他国家比较，西欧私人生活的转型发生在17世纪，北美发生在18、19世纪之交（参见Coontz, 1988, 2000; Goode, 1963; Mitterauer and Sieder, 1982; Prost, 1991）。对下岬的研究之所以具有理论意义，不在于这一研究记述了当地发展的历史，而在于反映了中国农村社会发展的总趋势。更重要的是，下岬的例子证明了个人在私人生活领域的转型中日益扮演了关键的角色。而以往对中国家庭的研究受到合作社模式的限制，基本忽视了个人的作用（参见导论一章）。

我们必须明白，在家庭转型与政治经济变化之间并不存在截然的分水岭；另外，也很难在集体化与非集体化两个时期之间划一道明显的分界线。当今社会转型中的方方面面，都直接或间接地与多年的社会主义实践有深切的关系。例如，90年代出现的新生育观（参见第八章）与六七十年代的青年文化以及新的代际关系直接相关。

从更为广阔的历史角度看，下岬的变化体现了中国农村家庭革命的新发展。C.K.Yang在1965年的著作中指出，上层阶级里发生的家庭革命最早可以追溯到19世纪后期。[1]根据邓伟志的研究，“家庭革命”这一口号最早出现在辛亥革命期间，其后通过新文化运动在知识青年中进一步普及。在20世纪的三四十年代，家庭改造从意识形态发展到了社会实践，同时国民政府也开始了推行《家庭关系法》。但是，所有这些改革都局限在受过教育的城市人中间，而且基本上没有政治、经济的改革作为基础。只是在共产党取得政权之后，家庭改造才在基层社会更为深刻、更为广泛地推行，同时在社会其他层面也开始了由国家倡导的社会主义革命（参见邓伟志，1994）。[2]

正如通常会发生的那样，国家的家庭改造以及其他政策产生了没有预期到的后果——它们推动了私人生活的转型。比如，老人赡养之所以会成为社会问题，正是国家削弱了传统的长辈权力而造成的（参见第七章）。而这最重要的后果则是个人的兴起，对此我们需要作进一步的深入讨论。

---

[1] 戊戌变法的三位主将康有为、梁启超、谭嗣同都提出了要对传统中国家庭进行革命性的改造。康有为甚至主张要将废除家庭作为社会改革的前提（参见邓伟志，1994: 23—27）。在研究中国家庭的学者中，Marion Levy大约是最早开始记载中国家庭变化的人之一。不过，他的主要兴趣是工业化对家庭结构的影响以

及核心家庭与现代化之间的关系，这是受结构功能理论影响的典型（参见Levy, 1949）。

[2] 在1944年8月31日的一封信中，毛泽东谈到了家庭革命的三个方面。首先，毛泽东明确指出："农设的家庭是必然要破坏的；进军队进工厂就是一个大破坏，就是纷纷'走出家庭'。"其次，改造农民家庭的关键是要通过群众运动。"农村家庭从封建到民主的改造，不能由孤独的家庭成员从什么书上或报上看了好意见而获得，只能通过群众运动。"最后，毛泽东认为农民家庭的改造可以促使个性的发展，因为个人会通过加入许多新式的军事、政治、经济和文化团体而得到发展。（参见邓伟志，1994: 188—191）。

二、自主性、情感、欲望与无公德的个人

下岬村里个人主义的兴起，或者说个人主义的发展，最集中地反映在以下几个方面：个人的独立自主性日益增加、个人的情感与夫妻间的亲密关系所占据的地位日益重要、个人欲望日益强烈。村里年轻人对于社会变化最敏感、最容易接受，比他们的父辈更富于个人主义精神。以下，我将就上述三方面来探讨在过去半个世纪中每一代青年人的情形。

青年的自主性

年轻一代对自主性的追求是代际冲突的导火索，并且界定了在家庭生活的各方面上青年人权利的上升，包括择偶、婚后居住、小夫妻的地位、生育选择等等。我在这里不想再次讨论年轻一代在过去50年的变化中所起的积极作用（参见Gold, 1991; Yan, 1999），只希望再加上一点：除了有权决定并付诸行动之外，年轻一代的独立自主性还表现在他们具备个人权利的意识，并且越来越能够清楚地表达他们自己的想法。

第六章谈到的彩礼嫁妆讨价还价、家庭财产分割，以及第五章谈到的居住空间等方面，都明显地反映了青年人的个人权利意识。在分家问题上，现在与过去的根本区别在于年轻夫妻是否对家庭财产具有非常强烈的权利认识，而且能够果断地索取是属于自己的那一份。某个青年妇女就直截了当地说："我要的不过是本来就属于我自己的那一份。"

个人意识兴起的另一特征是表达意见的愿望与能力。在第七章里描述的关于代际互惠的争论中，年轻人公开向传统的孝道和父母之恩的观念提出了挑战，并且提出了新的代际互惠的原则。同样，第四、五两章描述的几位年轻的丈夫在批评父母封建、说他们干预他人私生活时，他们也为他们这一代人中夫妻恩爱与两性关系的模式作了辩护。50年代时，辩论的核心内容是年轻人自由恋爱的权利；到80年代，未婚夫妻中争论的核心就变成了婚前性生活是否道德。在非集体化之后这些年里，由于人们的生活经验远比过去丰富，而政治压力又远比过去低，他们作出独立判断以及表达自己意见的能力就相应大大提高了。70年代我在下岬生活的时候，村里基本上只有一种占主导地位的意见，而且通常就是官方的说法。90年代我回到下岬作调查，发现无论是在正式还是非正式的场合里，人们几乎在每个问题上都有意见分歧。对独立自主的追求也导致了农村青年文化的诞生。我在过去

的研究中曾经指出，非集体化之后出现的这种青年文化具有反权威的倾向（参见Yan, 1999）。

要理解下岬村的代沟和代际联系，我们必须首先了解每一代青年人不同的经历。在过去半个世纪里，各与其父母一代的生活相比，下岬至少有4代青年其生活都有戏剧性的变化。第一代是50年代能够识文断字、开始具备自我意识的革命青年；第二代是60年代的具有革命理想的青年；第三代是“文革”后70年代的“刺头”青年；第四代是毛泽东去世以后成长起来的更有个人意识、更物质化的青年（参见Gold在1991年关于青年群体的分析）。到90年代，那些“大跃进”期间唱爱情歌曲的年轻人都已经成了爷爷奶奶，那些“文革”期间踊跃参加义务劳动和政治运动的青年也有了谈婚论嫁的成年儿女，有人甚至还成为祖父祖母。这些长辈们自己年轻时的经历不用说影响了他们对青年人的态度。每一代人都曾经打破过以往的青年文化，也都曾经向上一代人的权威提出挑战。而每一代年轻人和不久前还是年轻人的兄长们比较也有了更多的自主权，更具备独立性。结果，当这新的一代青年成了长辈时，他们对下一代人的独立倾向便更加宽容。青年文化的长期性影响对私人生活的转型也起了一定作用。

虽然青年人无论男女在私人生活转型的过程中都起了重要而积极的作用，但女青年的情况却更值得我们注意。[1]上文曾经提到，许多年轻姑娘在择偶恋爱、亲密关系、婚前性生活等方面都积极主动地打破传统。未婚姑娘还是推动结婚费用不断上涨的始作俑者，因为“干折”的新方式使她们得以控制绝大部分的彩礼与嫁妆。在很大程度上，如今是儿媳妇决定结婚后多长时间分家以及如何界定大家庭里的权力结构。我在1998年的研究中曾经提出要研究“女儿权”，或者说，年轻妇女在社会变迁中起的作用（参见Yan, 1998）。当然，仅是年轻妇女还不可能造成家庭关系中这一系列的变化。每一个成功的姑娘、媳妇背后都有一个未婚夫或者丈夫。从这个意义上说，姑娘的权力只不过是年轻一代的权力的体现。不过话又说回来，由于青年妇女在过去地位低下，她们更容易接受建立在平等基础上的家庭新观念，所以在追求独立自主和新型家庭生活上要比男青年更加积极主动。[2]

---

[1] 我指的是15—24岁的青年女性，用社会定义来说，就是从女儿变成儿媳这段时间的女性。对于农村妇女，这是生活中最重要也是最困难的阶段，充满了各种变化与挑战。在传统的父权社会里，青年妇女在父母的家庭中没有地位，只是临时成员，因为女儿最终要出嫁。而出嫁后到婆家又总是一时无法适应。女儿总是被家里看作是泼出去的水，新媳妇又被看作是潜在的搅家精。所以，和儿子比起来，女儿地位更低，更无权。妇女只有生了孩子才能在家里确立自己的地位。因此，对青年妇女的研究，长期以来很少引起学者的兴趣。

[2] 必须注意，青年妇女挑战的是传统的父权而不是男权，所以其结果不一定是推动性别平等的长足发展。当然，正如第四章里显示的那样，性别关系也得到了重新定位。在上面提到的各个领域，包括择偶、婚姻契约、分家等等，青年妇女的力量主要表现在她左右公婆的能力上，比如多要彩礼、提早分家等等，被改变的主要是传统上对儿媳妇的各种不公平的要求。由于青年妇女影响的扩大仅仅涉及公婆，所以这些妇女也就比较容易得到自己父母和丈夫的支持。也就是说，青年妇女对传统父权的挑战是在她们从娘家人变成婆家人、从女儿变成媳妇的过程中实现的。从这个意义上看，青年妇女的影响其实也就是新媳妇的影响，而且也只涉及婆家中代与代之间的家庭关系。在传统家庭里，几乎全部的日常家务都由媳妇来承担，所以媳妇的地位被压得非常低，也不让她们有任何反抗的机会。因此，青年妇女的个人觉醒与反抗就有可能给予父权家庭以毁灭性打击。就好像村里有个明白人说的那样：“儿媳妇一进家门，父权就被打倒了。”

三、情感、欲望、消费要求

在本书中，我不断地强调了家庭生活中情感的重要性在日益增加。这种变化表明，家庭正在从一种上下有序的社会组织向个人情感生活的私人领地过渡。在微观的层面上，这种变化的发生是因为在过去半个世纪里村民的自主性得到了发展，随之而来的是他们情感世界的丰富。在这种情况下，表达个人内心情感的能力成了今日择偶的重要标准之一（参见第三章）。在有关爱情、亲密关系、夫妻关系等的各个章节里我们讨论了村民个人道德经验（最好再找出一个更合适的词）中的情感成分之无可替代的重要性。而对有关代与代之间的紧张与冲突的讨论也同样是因为这些都与人们的情感世界相关联。当然，那里面的情感更多是负面的，包括愤怒、嫉妒、悲伤、失望等等。其中的许多事例显示，村民在处理家庭问题的时候，既感性，又理性。而与以往相比，今日的家庭更依赖于成员之间的情感联系。这一点本书在有关夫妻关系与老人赡养的章节中已表述得非常清楚（第四、七两章；亦可参见Wolf在1972年关于母子关系的研究）。正如Cohen指出的那样，孝道既是合作式家庭的一种概念，也是家庭情感维系的文化外壳。[1]的确，最令下岬村老一代人气愤与失望的，正是孝道在情感与道德两方面的衰落。因此，孝道的没落既是社会性也是情感性的危机。

虽然农村家庭生活里人与人之间的情感维系自50年代以来已变得越来越重要，可学术界却几乎仍然没有什么人对此进行研究。我在导言一章中指出，关于中国家庭生活的大部分研究都受到了合作社模式的影响。这种模式将中国家庭看作是以理性的合作原则为基础的经济社会组织。尽管这一模式非常具有说服力，但是它所涵盖的只是家庭中有关道德、规则、结构等方面的内容。以合作社模式来分析中国家庭，人们得出的结论必然是“家庭不是为了支持个人而存在；相反，是个人为了支持家庭的延续才存在”。（Baker, 1979: 26）所以，家庭成了公司式的合作组织或者微型的宗族，并且因为事业的需要而排斥了普通的感情（见费孝通，1985［1947］: 40），结果，中国的农民通常被说成是纯粹理性、非常讲究现实的人。我在下岬的研究证明，我们必须超越这种合作社模式才能更好地理解当代农民的私人生活。[2]

公开表达个人欲望是个人主体性发展的另外一个标志。虽说人类的种种欲望，比如希望生活幸福、工作顺利，还有各种癖性、爱好等等，并不是什么新鲜事，但是在传统的家庭观念里，绝大部分类型的个人欲望都受到压抑，或者被看作非分之想。例如，村里的年轻人如

今时兴睡懒觉，但他们的父辈就觉得那不符合农民的道德观（见第五章）。这里的关键不在于睡懒觉本身，而在于人们应该作出什么努力来克服个人欲望。老一辈人认为，当农民的根本不应该放纵自己；而年轻一代则说，每个人都应该享受更好的生活。再举一个例子。有个青年人看到城里的女人在他参加过建筑的大楼里进进出出心里很不是滋味，因为他觉得自己年轻漂亮的妻子也应该享受更为舒适、更为现代的生活（参见第四章）。在和我的谈话中，他与10多位年龄相仿的青年都一再对农民地位的低下提出质疑，说农民和城里人一样也配享受生活。这种“我们也配”的说法令我很震动。这是基于对个人权利的清醒认识之上的一种大胆而且个人主义的新说法。这种说法与集体化时代农民的心态截然对立。那时，农民羡慕城里人命好，抱怨自己命苦，但是却极少有人会觉得自己也应该享有和城里人同样的生活机会。一旦农村人开始觉得自己“也配”，那他们觉得自己应该享有的东西就包括了从消费品到理想家庭这种种本来只是城里人的特权的东西。

不过从目前来看，人们的欲望绝大部分还是物质的，而且最终导致消费欲望。在迅速向消费社会转型的今日中国，这倒也在意料之中（参见Yan, 2000）。在调查过程中，我发现年轻一代急于控制家庭财产的原因在于他们与上一代在对财产的含义，特别是财产消费的看法上有分歧。从年轻人个人或核心小家庭的角度来看，一个富有的大家庭固然拥有大量财富和劳动力，但是这并不等于家庭成员就有更高的生活水平。在这样的大家庭里，个人对家庭财产掌握的绝对数量相对小家庭的人反而更少，能够消费的数量也更低。对于年轻一代来说，有钱就是有钱花，东西就是用来消费的。在下岬，一个简单但有趣的事实是，核心家庭的年轻人比他们的父兄等在食物和衣着上花销更多，他们也更愿意赶时髦，追逐消费潮流，比如换彩电、买摩托车等等。

在绝大部分家庭必须为基本生存操心时，在他们不得不压抑绝大部分的欲望时，消费的问题还远远上不了被关注的日程。那时，老一辈人最看重的品质是勤俭和忍耐，消费则被减少到最低的限度。但是1978年至1984年间，农民的纯收入每年以17.6%的速度在增长，农村的生活条件有了大大的好转。虽然80年代后期农民收入增长的速度放慢了，但70年代后期以来农民的总体生活水平在不断上升［参见国家统计局，1988；Chai, 1992；马洪、孙尚清（主编）1993: 252—259］。结果，消费在农村家庭生活中具有了新的重要性。越来越多的农村青年开始用消费的满意程度来衡量他们自己和他们的生活质量。中国第一次大众消费浪潮就是由80年代的农民收入突然增长、农民对消费品有了新的需要而引发的（参见Chao and Myers, 1998；邱

晓华，万东华，1990）。90年代，在政府与国际资本的共同推动下，消费主义作为一种新的文化观而应运产生了（Yan, 2000）。对于这一时期成长起来的青年人来说，追赶时尚的消费尤其重要。时至今日，绝大部分研究都集中在讨论农村家庭作为一个生产单位如何使家庭成员得以发展家庭经济，但却基本没有谁去研究农村家庭作为消费单位是如何影响了家庭成员的日常生活。在我看来，这是合作社模式在学术界造成的又一处空白。

自我中心与无公德的个人

90年代个人欲望的合理化揭示了在私人生活领域里个人主观世界发展的一个重要方面，那就是人们觉得自己有权保卫自己的利益不受其他家庭成员的侵犯，也有权在家庭财产中索取自己应得的那一份。这种对个人权利的强调在年轻人讨要彩礼与嫁妆、结婚后要求尽快分家的情况中最能反映出来。在第六章里，我提到1989年的一个例子，即一青年鼓励他的未婚妻多索要彩礼，结婚后很快用这笔钱建立了自己的小家。那对年轻人在索要家庭财产中是属自己的那份份额时大胆而且坚决，但是由于他们还得依赖男方的父母提供经济支持，所以说不上他们有多少真正的独立自主。他们所做的，就是一方面觉得自己有权要求父母无条件的经济支持，另一方面又要求独立自主。

不幸的是，上述例子代表了八九十年代的普遍趋向（参见第六章）。在处理彩礼、嫁妆之外的家庭事务中，比如在住房安排与赡养老人上，年轻一代在一心追求自己的利益时就很少顾及长辈的利益（参见第五、七两章）。对浪漫爱情与夫妻亲密关系的重视，这符合的是个人而不是家庭的利益（参见第二、四两章）。传统家庭观念强调子女与父母之间的感情维系以及个人为家庭利益作出牺牲。而以个人为中心的情感的发展以及个人欲望的合理化，就与传统的观念发生了直接的冲突。年轻一代对个人权利的重视及随着对个人义务的忽视，这令人不得不怀疑新兴起的个人主义是否具有真正的独立自主性。

我认为，下岬村年轻一代个性的发展，既不全面，也不平衡。不全面，是因为绝大部分变化都只局限于私人生活领域；不平衡，是因为对个人权利的强调并没有带动对他人权利的尊重以及对公众社会的负责。在我看来，80年代迅速发展起来的，是一种极端形式的自我中心观念。正是这种观念使得青年人理直气壮地抛开所有的社会责任与对他人的尊重，使得个人极端自我中心。要理解私人生活领域转型中这种出人意料的后果，我们必须进一步仔细分析国家的作用，因为这种自我中心的无公德的个人在很大程度上正是国家所推行的家庭革命的产物。

[1] 引自Cohen在美国亚洲年会第五十二届大会上（圣地亚哥，2000年3月11日）的口头评论。

[2] William Jankowiak在一篇有关中国的性别研究的评论文章里得出结论说："研究中国性别关系的学者对探讨中国异性恋中的亲密关系与情感维系都没有表现出兴趣。目前人们强调的是社会因素与结构性的不平等之间的因果关系，同时忽略了情感因素的重要性，特别是忽略了情感与人们的享受、感觉、希望、信仰、道德、体面、衣物、忠诚、激情、利他、热恋、自我牺牲等等行为的关系。"（1999: 36）有趣的是，对Jankowiak的批评的回应绝大多数集中在学术界对权利与不平等之间的关系是否过分强调这点上，人们依然觉得情感因素相对比较次要。Louise Edwards提出了另外一种意见。她认为，人类学界近年来对情感领域的关注更多的是由西方而不是中国的现实带来的。她指出："19世纪的中国与西方比较，夫妻之间的情感关系并不似父母子女之间的关系那么重要。中国政府对个人生活的干预要远远大于欧洲或美国。这恐怕就是研究中国的学者更多地关注国家政策对性别影响的原因。"（Edwards, 1999: 45；在同一期杂志里也可以找到其他人对Jankowiak回应的文章）

四、社会主义国家与私人生活转型的悖论

虽然学术界在关于西方的现代家庭是在什么时候和以什么方式转型而成的问题上有大量的不同观点，但大部分学者还是认为作为私人生活领地的现代家庭是伴随着现代社会的工业化、都市化、人口流动、市场经济的兴起而兴起的。William Goode 1963年的著作对现代家庭的兴起及其向全球普及作了极好的综述。Jane Collier最近对一个西班牙村庄在60至80年代期间之个人主观世界的现代化以及家庭变化的研究也非常具有启发意义。她认为，变化的主要动因，是传统农业经济向市场经济转型以及这一过程中的农民加入全国性的劳动力市场。“当家庭收入与生活方式取决于家庭成员对职业的选择和业绩时，每对年轻夫妇的行动都体现了他们的愿望和感情。”（Collier, 1997: 69）

相比之下，下岬村以及千千万万个和它相似的中国北方村庄，过去与现在都还没有直接受工业化与都市化的影响。家庭生活中许多方面的变化是由国家的社会改造计划和政策来推动的。这些计划与政策的目的，在于将农民固定在土地上，使得这些村庄成为国家经济中稳定的农业生产单位。而在西方国家里，有关家庭生活的各种法规往往都是工业化与都市化的产物（参见Goode, 1963）。正如Davis和Harrell指出的那样，中国的“国家权力与政策推动了社会转型，而不是社会转型推动了国家政策”（1993: 5）。因此，要讨论1949年后中国的变化，就不能不涉及国家这一角色。

五、关于国家作用的争论

时至今日，学术界就国家与家庭变迁之间关系的讨论是沿着几个方向发展的。早期的研究由于受到50年代中国社会变革的震撼，基本都强调国家在家庭变革中起的重要作用。C.K.Yang曾经预言："当前集体化的浪潮推动个人为超越家庭的集体而作出牺牲。无论个人主义在共产党统治下的前景如何，它已经使得个人放弃对家庭的忠诚。"（C.K.Yang, 1965: 173）

后来以经验研究为基础的学者不再有类似乐观的预言。相反，他们的看法都比较悲观。Parish和Whyte最先提出共产党实际上在某些方面偏爱传统家庭结构，但同时又试图去改变传统的代际权力机制（Parish and Whyte, 1978: 131-132）。沿着同样的思路，许多学者在90年代都认为，尽管政府不断地批判传统，但是人们对家庭的忠诚以及义务基本上仍然保持不变（参见Davis与Harrell 1993年书中的文章）。

受女权主义理论的启发，Johnson与Stacey分别指出，中国政府在实践性别平等与家庭改造的诺言方面实际上很不主动。她们认为，中国的"家庭生产方式"决定了中国共产党不可能实践其诺言，而且新婚姻法和家庭政策最终都只不过是加强了传统价值观，并且制造了一种新形式的社会主义父权家庭（Johnson, 1983; Stacey, 1983）。Wolf也认为，尽管共产党革命原来的确想要实现性别平等和家庭改造，但是最终在这两方面都未能成功（1985；另外参见Judd, 1994）。

Neil Diamant却不同意上述说法。他认为国家在推动家庭改造方面起了正面的作用。他批评女权主义研究忽视了妇女所起的作用，而且没有看到在各个政治或地理层面上国家作用的复杂多重性。在Diamant看来，1950年颁布的新婚姻法在五六十年代的确对家庭的内部关系以及妇女的地位产生了深刻的影响。他进一步指出，真正从国家那相当自由化的家庭改造计划中得益的，不是受过良好教育的现代城市女性，而是从来不知道男女平等的没文化的农村妇女（参见Diamant, 2000）。

Deborah Davis与Stevan Harrell的观点比较接近。他们认为，国家于50至70年代在推动家庭改造中起了许多作用，但是在非集体化之后国家却担当起阻碍家庭变革的角色。在他们看来，由于国家过去之强大，"80年代国家干预的减少有可能导致在毛泽东时代被压制但是

没有被消灭的文化与经济势力的间潮”（1993: 6）。可是，他们没有考虑到的是，在国家干预减少之后，国家原来开拓的社会空间并不一定只是由传统的价值观来填补。相反，新兴的市场经济、消费主义以及激进社会主义遗留下来的影响等种种因素，都会与传统观念争夺空间。关键在于普通人在新的经济体制与公众生活的架构下如何应付这种种因素。

就社会主义国家在家庭改造中的作用而言，下岬村的个案能给我们什么启发呢？

毫无疑问，国家在集体化期间一手直接启动了私人生活的转型，而在非集体化之后又间接地帮助了这一转型的继续。在多数情况下，国家改造了农民生活的道德世界，从而也改变了家庭。如果不了解国家在过去半个世纪里是如何改造乡村的道德世界的，那就无法正确评估国家在家庭改造中起的作用（参见第一章）。同时，国家也以多种方式直接参与了对家庭变革的推动，尤其是在实行激进的社会主义政策的那些年头里，国家干预得更多。

首先，国家剥夺了家庭的许多社会功能。革命前的下岬和中国大量村庄一样，绝大部分甚至全部的社会活动都是在家庭与宗族内部进行的。在家庭或宗族内，权力与权威以辈分和性别为基础（参见费孝通，1985［1947］; Levy, 1949; Thornton and Lin, 1994; Yang, 1965）。除了生产与消费，由传统家庭来组织的社会活动还包括社交、教育、迁徙等等。因此，将多功能的传统家庭的角色统称作“家庭生产方式”并不正确。为了避免经济决定论，我们可以借用Thornton和Fricke（1987）的说法，称之为“家庭化的社会组织模式”。

这种家庭化的社会组织模式在土地改革期间受到了挑战。共产党支部及其领导的农会从传统的家族势力手中夺取了农村的领导权；士绅长者的权威也遭到了青年人革命行动的打击。到50年代中期，集体化运动结束了家庭拥有土地与其他生产资料的历史，进一步削弱了作为社会组织的传统家庭。在之后的25年里，农业生产由生产队来组织，生产任务由生产队长而不是家长来分派。当老一辈人在意识形态、政治运动、农业技术、化肥农药的使用等方面跟不上形势发展时，他们作为家长的权威也随之衰落。

非集体化后，老一辈人的权威继续下跌，因为家庭农业的恢复并不等于传统的家庭化社会组织模式的恢复。在农业生产中，虽然具体的工作是由家庭来组织的，但整个家庭经济却受制于国家政策与市场需求。另外，由于农村经济的多样化以及外出就业机会的增加，也使

大批农民转入了工商业部门工作。所以，虽说组织农业生产依旧很重要，但那只是社会组织方式的一个方面。农村社会生活中的许多方面，比如教育和文娱活动等，就不是由家庭来组织的。

其次，新婚姻法和其他家庭改造政策是导致私人生活转型的另一重要因素。1950年的《婚姻法》及其1980年修订的新版本都在法律上确认了年轻人恋爱婚姻的自主权（参见第二、四章有关细节，另参见Diamant, 2000; Whyte, 1992b, 1995）。有趣的是，村里人通常更强调是离婚自由而非婚姻自主才对传统父权与男性地位构成了威胁。在与老一辈村民讨论婚姻法时，他们中许多人都爱引用当地50年代流行的一句话：“妇女提高，穿裤带包，先谈恋爱，后打八刀（即离婚）”。事实上，下岬的离婚率一直非常低，在50年里顶多只有10例。这中间的原因固然很多，但其中重要的一个是，妇女以离婚相威胁这本身就已经非常有效。正如在第四章里所讨论过的那样，当地的男人很怕离婚，因为他们无法迁徙，在当地婚姻市场中处于劣势，而结婚费用又非常高昂（参见第六章关于彩礼不断上升的内容）。相形之下，户口制度使得妇女要迁移就容易得多，所以离了婚的妇女要再嫁并不困难。

在开展各种政治运动的同时，国家也发动了对父权、男性中心以及传统家庭观念的批判（比如第四章提到的“夜审王坤”），推行了严格的计划生育政策，这些对家庭制度都有直接的影响。传统的家庭价值体系也经历了一个世俗化过程。许多村落社区的节庆仪式、民间信仰、家庭庆典（例如祖先崇拜）等等都在官方的破除迷信运动中被剥夺了神圣性（参见Jing, 1996; Siu, 1989）。最近的事例之一是90年代初期推崇火化的殡葬改革。这一改革造成了村里人的既紧张又无奈（参见第七章；亦可参见Anagnost在1997年的研究，其中不乏有关建构社会主义主体性的很有见地的讨论）。

再次，国家采取两个步骤推动了家庭的私人化：首先是将家庭从亲属关系的结构中分离，之后再将家庭直接带入现代社会体制。正如第一章里所指出的那样，国家用新的行政机构与干部系统来取代了过去以血缘与本地士绅为基础的非正式地方权力机制（参见Jing, 1996）。这一传统的非正式权力机制是官僚与人民，或者说是介于皇权与农民之间的“第三力量”（参见Huang, 1990: 223-226）。这“第三力量”同样充满了各种象征符号与意义，形成了地方上的“文化权力场域”（Duara, 1988）。家庭与个人完全被笼罩在这种权力场域之下。换言之，传统的合作社家庭控制了个人的生活，但是它本身又受到非正式的地方权力的监督及干预。在1949年以后，国家摧毁了传统的地方权力机制，之后再通过人民公社与地方政府来干预每个家庭的

公共的与私人的生活。这导致了两方面的后果。一方面，家庭及个人过去从来没有直接受制于国家权力，也没有如此近距离地感受过行政系统的威力；另一方面，在很大程度上农民个人也从家庭、亲缘、社区的权力下被解放了出来。换句话说，国家通过摧毁传统地方权力的方式使家庭私人化得以实现，同时也通过将家庭卷入国家政治的方式为其个人的发展创造了新的社会空间。值得指出的是，西方社会的家庭主要是通过在工业化与都市化过程中工作与家庭生活的分离而私人化的，下岬的例子反映的情况与西方形成了有趣的对比。[1]

---

[1] 同样，中国农村家庭的私人化实际上导致了妇女在家庭中地位的上升。家庭生活与社会生活相分离，大约是西方社会现代化过程中出现的最重要的根本性特征之一。作为家庭私人化的结果，妇女被定位于照顾家庭的角色，男子则被赋予挣钱养家的责任。这样他们也就从公共生活中被隔绝了出来（Cheal, 1988; Sennett, 1970; Fischer, 1981）。浪漫的爱情本身也被女性化了，因为社会鼓励妇女献身于爱情，而男子则需要集中精神工作（Cancian, 1987）。所以，女权主义学者就批评说家庭的私人化给妇女在无论是公众还是私人生活领域都带来了负面的影响（Chalmers and Smith, 1987; Dahl and Snare, 1978; Eichler, 1973; Liljestrom, 1982; Millar and Glendinning, 1987）。有意思的是，中国推行的社会主义制度有着不同的影响。比如，国家有意发动妇女参加生产与公共生活（Johnson, 1983; Stacey, 1983）。在摆脱传统族权的层面上，家庭被私人化，但是家庭也就同时比过去更加接近公共领域，因为国家要干预个人的私生活，特别是在激进的政治运动年代更是如此（Parish and Whyte, 1978）。出于我在这里谈到的各种原因，这种家庭的私人化与政治化的双重经历使家庭中过去受压迫的成员，主要是年轻人与女性，从父权制中夺取了更多的权力。

六、个人的崛起与国家的关系

社会主义国家是实现农民主体性以及高度自我中心的个人之崛起的主要推动者——这听上去颇具讽刺意味。不过，一旦我们将注意力集中在那些无心插柳柳成荫的非预期后果上，国家的作用就明显了。通过集体化与大跃进，国家试图推动集体主义，从而使农民将其忠诚的对象从家庭转移到集体，最终到国家那里。因此，国家就必须摧毁旧的社会等级与家庭结构，将农民从家庭忠诚的成员变为原子化的公民。[1]例如，从有关恋爱与婚姻自由的例子中可以看到，国家用对社会主义集体的忠诚来取代了对家庭的忠诚，用集体主义来取代了家庭至上。这样，国家就为个人的发展开辟了新的社会空间和社会条件。而家庭与亲缘关系之外的社会空间对于个人主观世界的丰富与个性发展至关重要。Parish与Whyte早年在对中国南方农村的研究中就发现了这一点（1978: 180）。我的研究显示，这一发现也可以运用在个性之兴起的其他方面。但是，由于合作社家庭模式的限制，这一重要发现在过去的研究里没有得到应有的重视。

当然，共产党的领导人并不见得有意要将农民改造成为独立的个人，因为国家总是严格地控制着个人对公共生活的参与。农村青年新获得的力量在很大程度上是来自于自上而下的影响，包括集体化、新婚姻法、国家政策、政治运动等一系列国家行为，而不是来自于个人自发的并为之作出牺牲的自下而上的努力。例如，在最“左”的那些年里，国家发动女青年参加劳动生产和政治生活，但是女青年极少会主动追求自己的目标，所以在她们的思想中并没有形成清楚的性别意识。是以，农村青年在其于家庭内部追求个人权利方面往往并没有相随于其在公众领域为争取独立自主权利而付出了类似的努力。

自80年代初以来，国家对私人生活的控制逐步减弱，同时将主要的注意力放在了经济和政治的关键部门（参见Walder, 1995）。结果，市场经济的价值观、商品生产的方式，以及全球性的消费文化等，即成为推动社会变化特别是家庭变迁的主导力量，使得中国家庭的发展趋势与西方日益接近。然而，就农民私生活的某些方面来说，国家的力量依然很强大，比如计划生育、婚姻法与地方政策的执行等等。[2]正如第八章显示的那样，在非集体化之后，计划生育政策重新塑造了关于家庭的理想，彻底改变了人们在后代抚育、家财管理、夫妻相处、老人赡养等方面的各种传统观念与实践。所以，即使在市场经济改革的大潮中，也不能忽视国家对私人生活的持续影响力。

另外，正因为国家在集体化时代对农民的日常生活干预既深，所

以非集体化之后，国家作用的急剧减少则对农民的私人生活也有着同样重要但恐怕是更为负面的影响。在残存的传统文化与激进社会主义以及国际资本主义的交互作用之下，农民中出现了一种极端实用的个人主义。

上文提到，虽然集体化时代的几代青年人都得到国家的鼓励去和传统的父权等观念作斗争，但他们并没有在公共生活领域获得多少独立的自主权，因为国家不允许公共生活领域中有西方式的个人主义和独立的社会自组织存在。相反，在集体化与户口制度下，农民对国家形成了Andrew Walder所说的“组织依附性”（参见Walder, 1986; Oi, 1989）。在这种社会模式下，村民的日常生活都必须依赖集体和村干部。集体化时代的所有公共活动都是有组织的。社会交往永远都要在官方意识形态的框架内发展，其中特别强调的正是个人对国家控制下的集体的服从（参见第一章）。国家通过各种政治运动来宣传社会主义的道德观，这种道德观以批判传统开始，以树立毛泽东式的激进道德为最终目标（参见Madsen, 1984，特别是其中的第三、第四两章）。

集体化终结、国家从社会生活多个方面撤出之后，社会主义的道德观也随之崩溃。既没有传统又没有社会主义道德观，非集体化之后的农村出现了道德与意识形态的真空。与此同时，农民又被卷入了商品经济与市场中，他们便在这种情况下迅速地接受了以全球消费主义为特征的晚期资本主义道德观。这种道德观强调个人享受的权利，将个人欲望合理化（关于这种道德观对中国的影响，可以参见Gold在1993年的研究）。于是，人们为满足个人权利和欲望的要求日益增加，以至于威胁到在激进社会主义之后残存的传统文化，比如人情文化（参见第一章有关关系与人情的讨论）。

80年代以来，人口与信息的流动还带来了另外一个没有预料到的后果。农民，特别是青年农民，受到了电视等大众媒体传递出来的现代生活形象的影响，有许多人还在城市里工作过。想象世界的丰富提高了他们对生活的期待，但同时也使他们产生无力、无助和失望的失落感，因为香港人或者上海人的生活方式是那么可望不可及。这也可以解释为什么有那么多年轻人要竭尽全力地向父母索取钱财，因为那似乎是他们实现家庭生活现代化梦想的唯一可能性。

目前还没有什么其他观念能够与这种自我中心的消费主义抗衡。如果中国存在独立的社会组织，如果农民能够参与公众生活，或许这就有可能产生另外一种在强调个人权利的同时也强调个人对公众与对他人之义务的个人主义。可惜现实并非如此。正如第一章所讨论到的那样，自80年代以来，公共生活衰落，社会秩序恶化，乡村社区也在

解体。地方政府和村干部对农民予取予求，因为他们必须从农民那里索取以供养不断膨胀的官僚体系以及满足他们的个人欲望。国家在撤除了对地方公共生活的所有政治经济支持后却依然不相信任何形式的社会自组织，这又使得已经衰落的公共生活雪上加霜。农民无法参与任何政治与公众生活，只得闭门家中，对道德滑坡、自我中心主义盛行等社会问题采取视而不见和曲意逢迎的应对态度。最终，无论是在公共领域还是在私人领域，他们对群体和其他个人的义务与责任感也就日渐消亡。

综上所述，本书所描述的个性与个人主义的兴起是集体化时代国家对本土道德世界予以社会主义改造以及非集体化之后商品生产与消费主义的冲击所共同作用的结果。在这两个时期，国家都出于不同的目的、以不同的方式在发起或者推动家庭的变迁中起了关键作用，并最终导致了私人生活的转型。下岬村私人生活的转型以三方面的特征形成了一个充满悖论的过程。第一，国家是一系列的家庭变化和个性发展的最终推动者。第二，非集体化后国家对地方社会之干预的减少却引起了在私人生活发展的同时而使公众生活迅速衰落。第三，村民的个性和主体性的发展基本被限制在私人领域之内，从而导致自我中心主义的泛滥。最终，个人只强调自己的权利，无视对公众或他人的义务与责任，从而变成无公德的个人。

考虑到国家对公众生活领域中社会自组织的根深蒂固的怀疑，这种公共领域与私人领域之间的断裂看来还要继续下去，而个人也就无法在社会义务与私人利益之间取得平衡的发展。社会主义制度下私人生活之转型的长期影响也会因此而令人忧喜参半。从下岬的例子来看，中国式的个性发展和家庭现代化显然还有许多关键的问题有待探讨。不过，那已经远远超出本书力所能及的范围了。

---

[1] 另外必须注意到，某些国家政策与政治运动的目的在于恢复与巩固传统的家庭模式或者为了社会安定而遏制变化的趋势。比如，户口登记制度巩固了婚后从夫居的传统，各级政府都给离婚设置障碍，解放妇女的允诺从来也没有能够全部兑现等等（Johnson, 1983；以及Stacey, 1983）。在非集体化之后，严厉的计划生育政策强化了生育中的重男轻女；在分田到户的过程中，也给了男性以更多财产权（参见Davis and Harrell, 1993；Judd, 1994；以及Yan, 1996, 1997）。但是，我们也要看到，上述国家政策在对家庭结构与家庭关系方面有着不同的影响。国家法律强调个人有赡养父母的义务即是巩固了传统的家庭责任，并且维护了大家庭的延续。但这不等于说政府支持父母的权力。相反，正如下岬的例子所显示的那样，多数大家庭都是由年轻一代来掌管的。

[2] 在第六章里，我提到地方政府在90年代初期提倡火葬，并推动了殡葬改革。在1998年，县政府就限制农民之间相互送礼下达了正式文件，明文规定只有面对三类家庭仪式才能送礼，包括婚礼、葬礼、建房。在现实里，无论是干部还

是农民都不会真的遵守这些规定，不过有的村民会因为违反地方土政策而被罚款。

参考文献

中文文献

安静，《贞操隐私》，吉林大学出版社，1998年。

陈俊杰，穆光宗，《农民的生育需求》，载《中国社会科学》，1996年2期126—137页。

邓伟志，《近代中国家庭的变革》，上海人民出版社，1994年。

费孝通，《乡土中国》，生活·读书·新知三联书店，1985年。

顾宝昌，《纵论中国人口态势》，上海社会科学院出版社，1996年。

郭于华，《代际关系中的公平逻辑及其变迁：对河北农村养老事件的分析》，载《中国学术》，2001年4期221—254页。

何清涟，《现代化的陷阱》，今日中国出版社，1998年。

黎炳盛，《村民自治下中国农村公共产品的供给问题》，载《开放时代》，2001年3期72—81页。

李江源，《农村干群关系紧张根源在体制》，载《改革内参》，1998年13期30—33页。

李俊，《隐私多少钱一斤？》，载《北京青年报》，1999年1月24日8版。

李银河，《生育与中国村落文化》，牛津大学出版社，1993年。

李银河，《中国女性的感情与性》，今日中国出版社，1998年。

刘达临（主编），《中国当代性文化》，上海三联书店，1995年。

刘英，《中国农村核心家庭的特点》，载《社会学研究》，1990年4期35—39页。

刘作翔，《私权利：一个值得重视的法制领域》，载《东方》，1996年4期19—23页。

马洪，孙尚清（主编），《经济白皮书：1992—1993》，中国发展出版社，1993年。

彭希哲，戴星翼（主编），《中国农村社区生育文化》，华东师范大学出版社，1996年。

邱晓华，万东华，《对近十年来我国消费形式的基本回顾与展望》，载《消费经济》，1990年2期2—12页。

沈崇麟，杨善华，李东山（主编），《世纪之交的城乡家庭》，中国社会科学出版社，1999年。

孙远东，《论乡村地痞对基层行为的影响》，载《开放时代》，1999年3期38—41页。

田雪原，《大国之难：当代中国的人口问题》，今日中国出版社，1997年。

王雅林，张汝立，《农村家庭功能与家庭形式》，载《社会学研究》，1995年1期76—85页。

邬沧萍，桂世勋，张志良（主编），《改革开放中出现的最新人口问题》，高等教育出版社，1996年。

《新周刊》，《关于隐私问题的专题调查》，1998年21期13—25页。

肖唐标，《农村宗族重建的普遍性分析》，载《中国农村观察》，1997年5期15—18页。

徐安琪（主编），《世纪之交中国人的爱情和婚姻》，中国社会科学出版社，1997年。

许烺光，《祖荫下：中国乡村的亲属、人格与社会流动》，南天书局有限公司，2001年。

杨平，《湛江农村家族宗法制度调查》，载《战略与管理》，1994年1期81—90页。

叶文振，《孩子需求论：中国孩子的成本与效用》，复旦大学出版社，1998年。

中国农村家庭调查组，《当代中国农村家庭》，社会科学文献出版社，1993年。

朱楚珠，张友干，《中国咸阳部分农村孩子成本与效益研究》，载《人口研究》，1996年5期13—22页。

紫君，雪梅，《非常隐私》，青海人民出版社，1998年。

曾璧钧，《我国居民消费问题研究》，中国计划出版社，1997年。

英文文献

Anagnost, Ann.1997.*National Past-times: Narrative, Representation and Power in ModernChina*.Durham, NC: Duke University Press.

Anonymous.1997.“Xiangcun shehui jiegou zai bianhua”（Rural Social Structure is Changing）, *Gaige neican*（*Internal Reference of Reforms*）, no.10, pp.22-24.

Aries, Philippe.1962.*Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*.New York: Vintage Books.

Aries, Philippe.1989.“Introduction.” In Philippe Aries and Georges Duby（eds.）.*A History of Private Life*, vol.3, trans.by Arthur Goldhammer.Cambridge: Harvard University Press.

Arthur, Wolf and Chieh-Shang Huang.1980.*Marriage and Adoption in China,1845-1945*.California: Stanford University Press.

Baker, Hugh.1979.*Chinese Family and Kinship*.New York: Columbia University Press.

——.1968.*Chinese Lineage Village Sheung Shui*.California: Stanford University Press.

Baum, Richard and Alexei Shevchenko.1999.“The State of the State, ” in Merle Goldman and Roderick Macfarquhar（eds.）.*The*

Paradox of China's Post-MaoReforms, pp.333-362.Cambridge: Harvard University Press.

Becker, Gary.1976.*The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: University of Chicago Press.

Berger, Peter and Michael Hsiao (eds.) .1988.*In Search of An East Asian DevelopmentModel*.New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Bernard, Russell.1994, *Research Methods in Anthropology* (second edition) .Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Balke, Fred.1981.*Ethic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*.California: University of Hawaii Press.

Blecher, Marc.1991."Development State, Entrepreneurial State: The Political Economy of Socialist Reform in Xinju Municipality and Guanghan County." In Gordon White (ed.) .*The Chinese State in the Era of Economic Reform: The Road toCrisis*, pp.265-291.Armonk, NY: M.E.Sharpe.

Boling, Patricia.1996.*Privacy and the Politics of Intimate Life*.Ithaca: Cornell University Press.

Bourdieu, Pierre.1990.*Structures, habitus, practices*.CA: Stanford University Press.

——.1997.*Structures and the Habitus*.UK: Cambridge University Press.

Braudel, Fernand.1967.*Capitalism and Material Life, 1400 -1800*.New York: Harper and Row.

Bray, Francesca.1997.*Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China.*Berkeley: University of California Press.

Cancian, Francesca.1987.*Love in America: Gender and Self-development.*Cambridge: Cambridge University Press.

Castern, Janet.2000.*Cultures of Relatedness: New Approaches to*

the Study of Kinship.Cambridge: Cambridge University Press.

Chai, Joseph C.H..1992."Consumption and Living Standards in China." *ChinaQuarterly*, 131: 721-749.

Chan, Anita, Richard Madsen, and Jonathan Unger.1992（expanded edition）.*Chen Village under Mao and Deng*.Berkeley: University of California Press.

Chao, Linda and Ramon Myers.1998."China's Consumer Revolution: The 1990s and Beyond." *Journal of Contemporary China*.7（18）: 351-368.

Cheal, David.1988.*The Gift Economy*.New York: Routledge.

——.1991.*Family and the State of Theory*.Toronto: University of Toronto Press.

Chekki, Dan.1988."Family in India and North America: Change and Continuity among the Lingayat Families."*Journal of Comparative Family Studies*, 19: 329-343.

Cohen, Myron L..1970."Developmental Process in the Chinese Domestic Group."In Maurice Freedman（ed.）.*Family and Kinship in Chinese Society*, pp.21-36.Stanford: Stanford University Press.

——.1976.*House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*.New York: Columbia University Press.

——.1992."Family Management and Family Division in Contemporary Rural China." *China Quarterly*, 130: 357-377.

——.1993."Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'." *Daedalus*, 122（2）: 151-170.

——.1999."North China Rural Families: Changes During the Communist Era."*Etudes Chinoises*, 27（1-2）: 59-153.

Collier, Jane Fishburne.1997.*From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village*.Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coontz, Stephanie.1988.*The Social Origin of Private Life: A History of American Families?1600 -1900*.London: Verso Press.

——.2000.*The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*.New York: Basic Books.

Crapanzano, Vincent.1989."Preliminary Notes on the Glossing of Emotions."*Kroeber Anthropological Society Papers,*69-70: 78-85.

Croll, Elisabeth.1981.T*he Politics of Marriage in Contemporary China*.Cambridge: Cambridge University Press.

——.1987."New Peasant Family Forms in Rural China."*Journal of Peasant Studies,*14: 469-499.

Dasgupta, Satadal, Christine Weatherbie, and Rajat Subhra Mukhopadhyay.1993."Nuclear and Joint Family Households in West Bengal Villages."*Ethnology*, 32 (4) : 339-358.

Davis, Deborah and Julia Sensenbrenner.2000."Commercializing Childhood: Parental Purchases for Shanghai's Only Child." In Deborah Davis (ed.) .*TheConsumer Revolution in Urban China*, pp.54-79.Berkeley: University of California Press.

Davis, Deborah and Stevan Harrell (eds.) .1993.*Chinese Families in the Post-Mao Era.*Berkeley: University of California Press.

Davis, Deborah, Richard Kraus, Barry Naughton, and Elizabeth Perry (eds.) .1995.*Urban Spaces in Contemporary China: The Potential for Autonomy and Community inPost-Mao China*.Cambridge: Cambridge University Press.

Davis-Friedmann, Deborah.1991.*Long Lives: Chinese Elderly and the CommunistRevolution* (2nd edition) .Stanford: Stanford University Press.

De Munck, Victor.1996."Love and Marriage in a Sri Lankan Muslim Community: Toward a Reevaluation of Dravidian Marriage Practices." *American Ethnologist,*23 (4) : 698-716.

Diamant, Neil.2000.*Revolutionizing the Family: Politics, Love, and*

Divorce in Urban andRural China, 1949-1968.Berkeley: University of California Press.

Driscoll, Richard, Keith Davis, and Milton Lipetz.1972."Parental Interference and Romantic Love: The Romeo and Juliet Effect."*Journal of Personality and SocialPsychology*, 24 (1) : 1-10.

Duara, Prasenjit.1988.*Culture, Power, and the State*.Stanford: Stanford University Press.

Easterlin, R..1978."The Economics and Sociology of Fertility: A Synthesis." In Charles Tilly (ed.) .*Historical Studies of Changing Fertility*, pp.57-134.Princeton: Princeton University Press.

Eberhard, Wolfram.1986.*A Dictionary of Chinese Symbols* (trans.by G.L.Campbell) , London: Routledge.

Ebrey, Patricia.1991.*Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a Social History ofWriting about Rites*.Princeton: Princeton University Press.

Edwards, Louise.1999."Historical/Hysterical: China and Western Emotional Needs." *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 31 (1) : 44-46.

Fraser, David.2000."Inventing Oasis: Luxury Housing Advertisements and Reconfiguring Domestic Space in Shanghai." In Deborah Davis (ed.) .*TheConsumer Revolution in Urban China,*pp.25-53.Berkeley: University of California Press.

Freedman, Maurice.1966.*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*.London: Athlone.

Fried, Morton.1956.*The Fabric of Chinese Society: A Study of the Social Life of a ChineseCounty Seat.*London: Atlantic Press.

——.1979 [original 1961] ."The Family in China, Past and Present." In G.William Skinner (ed.) .*The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, pp.273-295.Stanford: Stanford University Press.

Friedman Edward, Paul Pickowicz, and Mark Selden.1991.*Chinese Village, SocialistState.*New Haven, CT: Yale University Press.

Gao, Mobo.1999.*Gao Village: A Portrait of Rural Life in Modern China.*London: Hurst and Com.

Gallin, Bernard.1966.*Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change.*Berkeley: University of California Press.

Gallin, Bernard and Rita Gallin.1982."The Chinese Joint Family in Changing Rural Taiwan." In Sidney Greenblatt, Richard Wilson, and Amy Auerbacher Wilson (eds.) .*Social Interaction in Chinese Society*.New York: Praeger.

Gates, Hill.1993."Cultural Support for Birth Limitation among Urban Capitalowing Women." In Davis, Deborah and Stevan Harrell (eds.) .*Chinese Familiesin the Post-Mao Era,*pp.251-274.Berkeley: University of California Press.

Giddens, Anthony.1992.*The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism inModern Societies.*Stanford: Stanford University Press.

Gillette, Maris Boyd.2000.*Between Mecca and Beijing: Modernization and ConsumptionAmong Urban Chinese Muslims.*Stanford: Stanford University Press.

Gold, Thomas.1991."Youth and the State." *The China Quarterly,*132: 594-612.

Goldstein, Alice and Wang Feng.1996.*China: The Many Facets of Demographic Change.*Boulder, CO: Westview Press.

Goode, William.1959."The Theoretical Importance of Love." *American SociologicalReview*, 24 (1) : 38-47.

——.1963.*World Revolution and Family Patterns.*New York: The Free Press.

——.1982.The Family.Englewood Cliffs: Prentice-Hall Press.

Goody, Jack.1976.*Production and Reproduction: A Comparative Study of the DomesticDomain.*Cambridge: Cambridge University Press.

——.1983.*The Development of the Family and Marriage in Europe.*Cambridge: Cambridge University Press.

——.1990.*The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family inthe Pre-Industrial Societies of Eurasia.*Cambridge: Cambridge University Press.

Greenhalgh, Susan.1993."The Peasantization of the One-Child Policy in Shaanxi."In Deborah Davis and Stevan Harrell (eds.) .*Chinese Families in the Post-Mao Era,*pp.219-250.Berkeley: University of California Press.

——.1994a."Controlling Births and Bodies in Village China." *American Ethnologist,*21 (1) : 3-30.

——.1994b."De-Orentalizing the Chinese Family Firm."*American Ethnologist,*21 (4) : 746-775.

Harrell, Steven.1982.*Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan.*Seattle: University of Washington Press.

——.1985."Why Do the Chinese Work So Hard? Reflections on an Entrepreneurial Ethic."*Modern China,*11: 203-226.

——.1993."Geography, Demography, and Family Composition in Three Southwestern Village." In Deborah Davis and Stevan Harrell (eds.) .*ChineseFamilies in the Post-Mao Era,*pp.77-102.Berkeley: University of California Press.

——.1997.*Human Families*.Boulder, CO: Westview Press.

Hirsch, Jennifer.1999."Men Go as Far as Women Let Them: Courtship, Intimacy, and the Mexican Companionate Marriage." Paper presented at the 98thAnnual Meeting of American Association of Anthropology, Chicago.

Hollan, Douglas.1997."The Relevance of Person-centered Ethnography to Crosscultural Psychiatry." *Transcultural Psychiatry*,

34 (2) : 219-234.

——.2001.“Developments in Person-centered Ethnography.”In Carmella Moore and Holly Mathews (eds.) .*The Psychology of Cultural Experience*.Cambridge: Cambridge University Press.

Holland, Dorothy.1992.“How Cultural Systems Become Desire: A Case Study of American Romance.” In Roy D’Andrade and Claudia Strauss (eds.) .*HumanMotives and Cultural Models*.pp.61-89.Cambridge: Cambridge University Press.

Hsieh, Jih-chang.1985.“Meal Rotation.” In Hsieh Jih-chang and Chuang Yingchang (eds.) .*The Chinese Family and Its Ritual Behavior*.Taipei: Academia Sinica.

Hsu, Francis.1967 [1948] .*Under the Ancestors’ Shadow: Kinship, Personality, and SocialMobility in Village China*.Garden City, NY: Doubleday Company.

Hu, Hsien-chin.1944.“The Chinese Concept of Face.” *American Anthropologist,*46: 45-64.

Huang, Philip.1985.*The Peasant Economy and Social Change in North China*.Stanford: Stanford University Press.

——.1990.*The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta,1350-1988.*California: Stanford University Press.

Ikels, Charlotte.1996.*The Return of the God of Wealth: The Transition to a Market Economyin Urban China.*Stanford: Stanford University Press.

Jankowiak, William.1993.*Sex, Death, and Hierarchy in a Chinese City: An AnthropologicalAccount.*New York: Columbia University Press.

—— (ed.) .1995 *Romantic Passion: A Universal Experience?*New York: Columbia University Press.

——.1999.“Chinese Women, Gender, and Sexuality: A Critical Review of Recent Studies.”*Bulletin of Concerned Asian Scholars,* 31 (1) : 31-37.

Jankowiak, William and Edward Fisher.1992."A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love."*Ethnology,* 31: 149-155.

Jing, Jun.1996.*The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village.*Stanford: Stanford University Press.

—— (ed.) .2000.*Feeding China's Little Emperors: Food, Children, and Social Change.*Stanford: Stanford University Press.

Johnson, Kay Ann.1983.*Women, the Family and Peasant Revolution in China.*Chicago: Chicago University Press.

Johnson, Graham.1993."Family Strategies and Economic Transformation in Rural China: Some Evidence from the Pearl River Delta." In Deborah Davis and Stevan Harrell (eds.) .*Chinese Families in the Post-Mao Era*, pp.103-136.Berkeley: University of California Press.

Judd, Ellen.1989."Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families."*Journal ofAsian Studies*, 48 (3) : 525-544.

——.1994.*Gender and Power in Rural North China*.Stanford: Stanford University Press.

King, Ambrose Yeo-chi (Jin, Yao-ji) .1988."'Mian', 'chi', yu zhongguoren xingwei zhi fenxi" (Face, Shame, and the Analysis of Behavior Pattern of the Chinese) , In *Zhongguoren de xinli* (*The Psychology of the Chinese*) , Guoshu Yang ed., pp.75-104.Taipei: Guiguan Press.

——.1991."Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation."*Daedalus,* 120 (2) : 63-84.

Kipnis, Andrew.1997.*Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North ChinaVillage*.Durham: Duke University Press.

Kleinman, Arthur.1980.*Patients and Healers in the Contest of Culture.*Berkeley: University of California Press.

——.1992."Local Worlds of Suffering: An Interpersonal Focus for Ethnographies of Illness Experience." *Qualitative Health Research,* 2 (2) : 127-134.

——.1999.“Experience and Its Moral Modes.” In Grethe Peterson (ed.) .*TheTanner Lectures on Human Values,*20, pp.357-420.Salt Lake City: University of Utah Press.

Kleinman, Arthur and Joan Kleinman.1991 “Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience.” *Culture,Medicine and Psychiatry,*15 (3) : 275-301.

——.1997.“Moral Transformations of Health and Suffering in Chinese Society.”In Allan Brandt and Paul Rozin (eds.) .*Morality and Health: InterdisciplinaryPerspectives,*pp.101-118.New York: Routledge Press.

Knapp, Ronald.1986.*China’s Traditional rural Architecture: A Cultural Geography of theChinese House.*Honolulu: University of Hawaii Press.

Kung, James.1994.“Peasants in a ‘Hot Pot’: Pushing the Limits of Biased Strategy against Agriculture?” In Maurice Brosseau and Lo Chi Kin (eds.) .*China Review 1994*, pp.11.1-11.21.Hong Kong: The Chinese University Press.

Laslett, Barbara.1971.“Mobility and Work Satisfaction.A Discussion of the Use and Interpretation of Mobility Models.”*American Journal of Sociology.*

——.1973.“The Family as Public and Private Institution: An Historical Perspective.”*Journal of Marriage and the Family*, 35 (3) : 480-494.

Laslett, Peter and Richard Wall.1972.*Household and Family in the Past Time*.London: Cambridge University Press.

Lavely, William and Xinhua Ren.1992.“Patrilocality and Early Marital Co-residence in Rural China, 1955-1985.” *China Quarterly*, 130: 378-391.

Leibenstein, H.1975.“The Economic Theory of Fertility Decline.” *Quarterly Journalof Economics*, 89 (1) : 1-31.

Levy, Marion Jr..1949.*The Family Revolution in Modern*

China.Cambridge: Harvard University Press.

Lindholm, Charles.1988."Love and Leaders: A Comparison of Social and Psychological Models of Romance and Charisma." *Social Science Information*, 1 (27) : 3-45.

Liu, Xin.2000.*In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of the Condition of Postreform Rural China*.Berkeley: University of California Press.

Lull, James.1991.*China Turned On: Television, Reform and Resistance*.London: Roatledge.

Lynch, Owen (ed.) .1990.*Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India.*Berkeley: University of California Press.

Madsen, Richard.1984.*Morality artd Power in a Chinese Village.*Berkeley: University of California Press.

Mitterauer, Michael and Reinhard Sieder.1982.*The European Family: Patriarchy toPartnership from the Middle Ages to the Present.*Trans.by Karla Oosterveen and Manfred Horzinger.Oxford: Basil Blackwell.

Moore, Barrington.1984.*Privacy: Studies in Social and Cultural History*.Armonk, NY: M.E.Sharpe.

Motsch, Monika.1996."The Mirror and the Chinese Aesthetics: A Study of the*Hongloumeng." Ming Qing Yanjiu* (Italy) , pp.117-138.

Oi, Jean.1991."Partial Market Reform and Corruption in Rural China." In Richard Baum (ed.) *.Reform and Reaction in Post-Mao China: The Road to Tiananmen*, pp.141-161.New York: Routledge Press.

——.1998."The Evolution of Local State Corporatism." In Andrew Walder (ed.) *.Zouping in Transition: The Process of Reform in Rural North China*, pp.35-62.Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ocko, Jonathan K.1991."Women, Property, and the Law in the People's Republic of China." *In Marriage and Inequality in Chinese Society*.Rubie Watson and Patricia Ebrey (eds.) .Berkeley: University of California Press.

Pader, Ellen.1993."Spatiality and Social Change: Domestic Space Use in Mexico and the United States." *American Ethnologist*, 20 (1) : 114-137.

Palmer, Michael.1995."The Re-emergence of Family Law in Post-Mao China: Marriage, Divorce and Reproduction."*China Quarterly*, 141: 110-134.

Parish, William and Martin Whyte.1978.*Village and Family in Contemporary China.*Chicago: University of Chicago Press.

Pasternak, Burton.1972.*Kinship and Community in Two Chinese Vilages.*Stanford University Press.

Pieke, Frank.1998."Networks, Groups, and the State in the Rural Economy of Raoyang County, Hebei Province." In Edward Vermeer, Frank Pieke, and Woei Lien Chong (eds.) .*Cooperative and Collective in China's Rural Development.*Armonk, NY: M.E.Sharpe.

Potter, Sulamith Heins and Jack M.Potter.1990.*China's Peasants: The Anthropology ofa Revolution.*Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Conklin, George.1988."The Influence of Economic Development on Patterns of Conjugal Power and Extended Family Residence in India."*Journal of ComparativeFamily Studies.*

Prost, Antoine.1991."Public and Private Spheres in France."In Antonie Prost and Gerard Vincent (eds.) , Arthur Goldhammer (trans.) .*A History of Private Life,*vol.5.Cambridge: Harvard University Press.

Rebhun, L.A.1999.*The Heart Is Unknown Country: Love in the Changing Economy ofNortheast Brazil.*Stanford: Stanford University Press.

Rosenblatt, Paul.1967."Marital Residence and the Function of

Romantic Love."*Ethnology,*6 (4) : 471-480.

Ruf, Gregory.1998.*Cadres and Kin: Making a Socialist Village in West China, 1921-1991.*Stanford: Stanford Universtiy Press.

Rybczynski, Witold.1986.*Home: A Short History of an Idea.*New York: Penguin Books.

Sayer, Andrew.1985."Mathematical Modelling in Regional Science and Political Economy: Some Comments."*Antipode,*17: 2-3.

Schak, David.1974.*Dating and Mate-Selection in Modern Taiwan.*Taipei: The Oriental Cultural Service.

Selden, Mark.1993."Family Strategies and Structures in Rural North China, " In Deborah Davis and Stevan Harrell (eds.) .*Chinese Families in the Post-Mao Era,*pp.139-164.Berkeley: University of California Press.

Sennett, Richard.1970.*The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life.*New York: Knopf.

Shue, Vivienne.1988.*The Reach of the State.*Stanford: Stanford University Press.

Simmons, Carolyn, Alexander von Kholke and Hideko Shimizu.1986."Attitudes Toward Romantic Love Among American, German and Japanese Students."*Journal of Social Psychology,*3: 327-336.

Siu, Helen.1989.*Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution.*New Haven: Yale University Press.

——.1993."Cultural Identity and the Politics of Difference in South China."*Daedalus,*122 (2) : 19-43.

Skolnik, A.1991.*Embattled Paradise: American Family in an Age of Uncertainty.*New York: Basic Books.

Stacey, Judith.1983.*Patriarchy and Socialist Revolution in China.*Berkeley: University of California Press.

Sung, Sheng Chan.1981.*Study of 'China Pien': A Contemporary Chinese Novel fromTaiwan*.Mich.: UMI

Thornton, Arland and Thomas Fricke.1987."Social Change and the Family: Comparative Perspectives from the West, China, and South Asia." *SociologicalForum,*2 (4) : 746-779.

Thornton, Arland and Hui-Sheng Lin (eds.) .1991.*Social Change and the Family inTaiwan.*Chicago: University of Chicago Press.

Trawick, Margaret.1990."The Ideology of Love in a Tamil Family." In Owen M.Lynch (ed.) .*Divine Passions,*pp.137-163.Berkeley: University of California Press.

Unger, Jonathan.1984."The Class System in Rural China: A Case Study." In James Watson (ed.) .*Class and Stratification in Post-Revolution China,*pp.121-141.Cambridge: Cambridge University Press.

——.1989."State and Peasant in Post-Revolution China."*Journal of Peasant Studies,*17 (1) : 114-136.

United Nations.1993.*World Population Project: The 1992 Revision*.New York: United Nations.

Walder, Andrew.1986.*Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in ChineseIndustry.*Berkeley: University of California Press.

—— (ed.) .1995.*The Waning of the Communist State: Economic Origins of Political Declinein China and Hungry.*Berkeley: University of California Press.

Wank, David.1995."Bureaucratic Patronage and Private Business: Changing Networks of Power in Urban China." In Andrew Walder (ed.) .*The Waningof the Communist State: Economic Origins of Political Decline in China and Hungry,*pp.153-183.Berkeley: University of California Press.

Warren, Carol and Barbara Laslett.1977."Privacy and Secrecy: A Conceptual Comparison.*Journal of Social Issues,* 33 (3) : 43-51.

Wasserstrom, Jeffrey.1984.“Resistance to the One-Child Family.” *Modern China,*10: 345-374.

Watson, James L..1975.*Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong andLondon.*Berkeley: University of California Press,

——.1986.“Anthropological Overview: The Development of Chinese Descent Groups.” In Patricia B.Ebrey and James L.Watson (eds.) .*Kinship Organizationin Late Imperial China, 1000 -1940*, pp.274-292.Berkeley: University of California Press.

——.1997.“Preface, ” In James Watson (ed.) .*Golden Arches East: McDonald’s inEast Asia.*Stanford: Stanford University Press.

Watson, James and Evelyn Rawski (eds.) .1988.*Death Ritual in Late Imperial andModern China.*Berkeley: University of California Press.

Watson, Rubie.1985.*Inequality Among Brothers, Class and Kinship in South China.*Cambridge and New York: Cambridge University Press.

——.1985b.“Women, Family, and Revolutionary Chang in China.” *Peasant Studies,*13 (1) : 61-64.

White, Terene.2000.“The Shape of the Society: The Changing Demography of Development.” In Terene White (ed.) .*China Briefing 2000: The ContinuingTransformation,*pp.95-121.Armonk, NY: M.E.Sharpe.

Whyte, Martin.1992.“Introduction: Rural Economic Reforms and Chinese Family Patterns.” *China Quarterly,* 130: 317-322.

——.1995.“The Social Roots of China’s Economic Development.” *China Quarterly,*144: 999-1019.

——.1996.“The Chinese Family and Economic Development: Obstacle or Engine?”*Economic Development and Cultural Change,* 45 (1) : 1-30.

——.1997.“The Fate of Filial Obligations in Urban China.”*The*

China Journal, 38: 1-31.

Wolf, Arthur.1985."Chinese Family Size: A Myth Revitalized." In Hsieh Jih-Chang and Chuang Ying Chang (eds.) .*The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, pp.30-49.Taipai: Academia Sinica.

Wolf, Margery.1972.*Women and the Family in Rural Taiwan.*Stanford: Stanford University Press.

——.1985.*Revolution Postponed: Women in Contemporary China*.Standford: Stanford University Press.

Gordon, Redding.1990.*The Spirit of Chinese Capitalism.*New York: Walter de Gruyter.Wong, S.1985."The Chinese Family Firm: A Model."*The British Journal ofSociology*.pp.58-72.

Yan, Yunxiang.1992."The Impact of Rural Reform on Economic and Social Stratification in a Chinese Village."*Australian Journal of Chinese Affairs*, 27: 1-23.

——.1995."Everyday Power Relations: Changes in a North China Village." In Andrew Walder (ed.) .*The Waning of the Communist State: Economic Origins ofPolitical Decline in China and Hungry*, pp.215-241.Berkeley: University of California Press.

——.1996.*The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village.*Stanford: Stanford University Press.

——.1998."Girl's Power: Young Women and Family Change in Rural North China." Paper presented at the workshop on "Women and Modernity in Twentieth Century China, "University of California, Santa Barbara, March 6.

——.1999."Rural Youth and Youth Culture in North China."*Culture, Medicine andPsychiatry,*23: 75-97.

——.2000."The Politics of Consumerism in Chinese Society." In Tyrene White (ed.) .*China Briefing,* 1998-2000, pp.159-193.Armonk, NY: M.E.Sharpe,

——.2001."Practicing Kinship in Rural North China." In Susan McKinnon and Sarah Franklin (eds.) .*Relative Values: Reconfiguring*

Kinship Studies, pp.224-243.Durham: Duke University Press.

Yanagisako, Sylvia Junko.1979."Family and Household: The Analysis of Domestic Groups." *Annual Review of Anthropology*, 8: 161-205.

Yang, C.K..1959.*The Chinese Family in the Communist Revolution*.Cambridge: MIT Press.

Zeng, Yi, Tu Ping, Gu Baochang, Xu Yi, Li Bohua, and Li Yongping.1993."Causes and Implications of the Recent Increase in the Reported Sex Ratio at Birth in China." *Population and Development Review*, 19 (2) : 283-302.

Zha, Bo and Geng Wenxiu.1992."Sexuality in Urban China."*The Australian Journalof Chinese Affairs*, 28: 1-22.

Zha, Jianying.1995.*China Pop: How Soap Operas, Tabloids, and Bestsellers Are Transforminga Culture*.New York: The New Press.

Zhao, Bin and Graham Murdock.1996."Young Pioneers: Children and the Making of Chinese Consumerism."*Cultural Studies,* 10 (2) : 201-217.

Zhou, Xiao.1989."Virginity and Premarital Sex in Contemporary China."*FeministStudies,*15 (2) : 279-288.